



---

# FOLHAS ESPARSAS

---

*Youssef Alvarenga Cherem*



# FOLHAS ESPARSAS

*Ensaio*

*Youssef Alvarenga Cherem*

EDITORA IMHOTEP

2023

# Sumário

1	A representação do islã nos livros didáticos brasileiros da educação básica: uma revisão crítica . . . . .	3
2	O estudo sobre o Oriente Médio e as ciências sociais no Brasil . . . . .	32
3	Lebanon: dilemmas of sovereignty and neutrality . . . . .	56
4	O Líbano, a França e o Oriente Médio . . . . .	68
5	'No Jesus, No Beast': sparkles of religiosity in extreme metal music . . . . .	70
6	Dallying with danger, transcending the Rubicon: extreme metal, Islam, the ineffable and the unspoken . . . . .	90
7	<i>Summoning Redemption</i> : A primazia da estética e alguns apontamentos para a conceptualização da relação entre heavy metal e religião . . . . .	118

# 1 A representação do islã nos livros didáticos brasileiros da educação básica: uma revisão crítica

Para Zinah Rezende Alvarenga, *in memoriam*.

## Introdução

Os livros didáticos, e no caso especialmente os de história, são instrumentos privilegiados para a formulação e reformulação da identidade nacional. Eles refletem e ao mesmo tempo propõem entendimentos sobre pertença a uma comunidade política (no caso, o Estado-nação), seus valores e sua formação e, eventualmente, suas tensões, inconsistências e contradições.<sup>1</sup> Consequentemente, suas ênfases, elisões, direcionamentos e ausências falam muito sobre o estado atual da sociedade em que surgem. Isso pode ser evidenciado no trabalho de Wiseman [4], que faz uma análise quantitativa e qualitativa da temática sobre o mundo muçulmano em livros didáticos do ensino secundário em vários países ocidentais e em Israel.

A produção e o consumo dos livros didáticos no Brasil são norteados por uma série de parâmetros legais, especialmente o Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB, 1996) os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), além de leis específicas à História e Geografia, a Lei 10.639/03 e a Lei 11.645/08. O processo de escolha e aquisição é complexo e suas dinâmicas são descritas por Stroher [5].

---

<sup>1</sup> Mesmo os livros didáticos de história refletem questões que perpassam outras disciplinas, não somente as afins (humanas), como também, recentemente, a biologia, notadamente na discussão sobre a pré-história e a evolução. Por exemplo, em História 6, de Boulos (2015), ocorre uma confusão entre “teoria científica”, “pseudociência” (o criacionismo contemporâneo) e “mito”, e todas as explicações do mundo são apresentadas como “teorias” igualmente válidas e/ou equivalentes [1]. O mesmo livro trata a Bíblia como fonte histórica sem qualquer ressalva, dando a entender que personagens míticos como Abraão ou Moisés realmente existiram. As evidências arqueológicas são diametralmente opostas [2, 3]

Além disso, processos de grande amplitude – a globalização e as novas tecnologias de informação – que transcendem e perpassam os saberes e práticas didáticas, aumentam a complexidade e as ramificações das redes econômicas e de poder que afetam as instituições de ensino e entram em diálogo com elas.

O mercado dos livros didáticos é também o mais lucrativo do país no mercado editorial. O livro didático tem importância fundamental tanto na formação e prática de professores quanto na dos alunos, embora, idealmente, deva ser utilizado como uma ferramenta entre várias no processo ensino-aprendizagem.

Frequentemente se diz que o islamismo é a religião que mais cresce no mundo. Isso se dá principalmente pela alta taxa de natalidade das populações muçulmanas [6]. (Em termos de conversões, estima-se que o pentecostalismo é a religião que mais cresce no globo [7, 8]). O tema da religião islâmica (o islamismo) tem sido controverso e recorrente na mídia, pelo menos desde a criação da República Islâmica do Irã após a revolução de 1979 e o surgimento da militância islâmica armada e/ou terrorista (Hamás, Hezbollah) mas especialmente após os atentados terroristas de 11 de setembro de 2001 nos EUA.<sup>2</sup> A invasão do Afeganistão e do Iraque; os atentados em Madri (2004) Londres (2005), Paris (janeiro e novembro de 2015), Bruxelas (2016), Istambul (2016), Nice (2016), Manchester (2017), entre vários outros [10]; o caso dos desenhos de Maomé na Dinamarca (2005-2006); a ascensão do Estado Islâmico; as guerras civis na Síria, no Iêmen, na Líbia, em Mali e na Somália; e recentemente, em 2021, a reconquista do Afeganistão pelos Talibãs, sem contar o intratável conflito israelense-palestino que já dura mais de 100 anos,<sup>3</sup> são o pano de fundo para um discurso eivado de perenes e acirradas controvérsias, não só na esfera pública, como também na universidade.

Em relação às minorias muçulmanas – ou, em nossa visão, mesmo em países de maioria muçulmana – pode ser identificado um repertório recorrente facilmente perceptível tratado pela mídia nacional ou internacional: sua conjunção com política, a questão da mulher, a violência e o

---

<sup>2</sup> Para uma visão panorâmica do islamismo político no último quartel do século XX, vide [9].

<sup>3</sup> O próprio Estado de Israel declarou sua independência em 1948, mas o conflito pode ser estendido até fins do século XIX.

terrorismo. “Ambas as visões, a ‘própria’ e a ‘externa’, acabam assumindo a forma de um discurso mais ou menos homogêneo ou, no mínimo, constroem a base de um certo consenso sobre um conjunto de temas.” [11, p. 64] Através desse conjunto de temas recorrentes (os mesmos temas tratados pela mídia), constrói-se um contradiscurso muçulmano apologético, moderno e transnacional, que perpassa a atuação pública de indivíduos e instituições.

O que chamo aqui de “discurso público”, presente na mídia, instituições da sociedade civil, no legislativo e no executivo, bem como autoridades religiosas, coalesceu em torno desses temas, constituindo-se, ao contrário do que apregoa uma parcela significativa dos analistas, numa relativa homogeneização das respostas a essas questões. Se, no afã para atender à demanda criada do público (mormente ocidental) por conhecimento da natureza dos fenômenos que levaram à ocorrência dos atentados terroristas, procedeu-se a uma sobrevalorização de aspectos conflituosos, militares, ideológicos, frequentemente usando-se de linguagem apelativa, inadequada ou com pouca profundidade (nota-se um tom bem diferente, nesse sentido, de publicações nacionais como da revista *Veja* e de revistas internacionais como *Time* ou *The Economist*), por outro lado, com o passar dos anos, têm proliferado no Brasil conteúdos com uma visão mais matizada por especialistas (intelectuais convidados ou mesmo jornalistas especializados). Contudo, não se nota grande divergência nas explicações sobre esses fenômenos. Constata-se essa homogeneização facilmente ao abrir-se o debate público a cada vez que acontece uma tragédia, quando os meios de comunicação imediatamente recorrem a especialistas de algum tipo que proferem as mesmas preleções triviais: as mesmas respostas da comunidade muçulmana auferidas por Montenegro [11] há vinte anos são retomadas pela *intelligentsia*.

Existe aqui, afinal de contas, tanto na mídia e na sociedade civil quanto em uma parcela considerável dos acadêmicos brasileiros dedicados ao tema, um debate para se definir “o que é o verdadeiro islamismo”, em que frequentemente os acadêmicos, apesar de reiterarem seu compromisso com uma “identidade plural” de um fenômeno multifacetado e imenso, são parte importantíssima da essencialização (mesmo teológica) do islamismo: o que não for o “islamismo progressivo” [12], moderno, tolerante, é instrumentalização maquiavélica, deturpação, fruto de uma “ínfima mi-

norria” radicalizada por ideologias “que não têm nada a ver com o islã”. Estamos aqui no que poderíamos chamar, com Emanuelsson, de “discurso sui generis”, que “ênfatiza a autonomia sócio-histórica dos fenômenos religiosos, alegando que a religião não pode ser completamente reduzida a categorias sociais e históricas” [13, p. 100]. Esse discurso, além de ser antitético à metodologia preconizada nas ciências humanas e sociais, é caracteristicamente teológico e apologético, e destoante da abordagem relativa a outros sistemas simbólicos.<sup>4</sup> Nas palavras de Aaron Hughes: “Se simplesmente fabricarmos histórias que igualam um islã original e primitivo com noções de democracia, liberalismo, justiça de gênero e igualdade para todos independentemente da preferência sexual, não estamos nos engajando em estudos acadêmicos, mas em mitopoesa” [15, p. xiii].

Tendo em vista essa conjuntura no debate político e acadêmico, especificamente no caso nacional, onde se insere e como categorizar a produção de livros didáticos no ensino básico no que tange a esse tema? Como deve o professor tratar desse tema às vezes visto como “tão distante” da realidade dos alunos? Que lições isso pode trazer, especialmente num contexto sócio-político em que o laicismo tem sido contestado? Contrariamente a outros países ocidentais com imigração muçulmana significativa, como França, Holanda, Reino Unido, Alemanha, Dinamarca e Suécia, entre outros, o Brasil conta com uma parcela ínfima de muçulmanos: segundo o último censo realizado, mesmo que defasado (em 2020 não houve censo), a estimativa seria de cerca de 35.166 fiéis (0,02% da população), o que estaria bem atrás de religiões não proselitistas como budismo, judaísmo e as religiões afro-brasileiras, e muito abaixo de outros grupos que não chamam tanta atenção e nem são tratados no âmbito do ensino básico, como o espiritismo, o mormonismo, as várias tradições “esotéri-

---

<sup>4</sup> Desconheço uma abordagem das ciências sociais (ciência política, sociologia, antropologia) ou mesmo nos livros didáticos de História que tente definir “o que é o verdadeiro cristianismo”, “o verdadeiro judaísmo”, “o budismo correto”, “o legítimo paganismo”, e assim por diante. Mas, no caso do islamismo, confundem-se frequentemente norma e prática, o discurso teológico e o discurso acadêmico. Personalidades que se arvoram autoridades ou testemunhos de verdades teológicas postulam-nas como se fossem realidades sociais que paradoxalmente transcendem a história. Encontramos aí uma permeabilidade indesejável de discursos incomensuráveis, sendo o discurso religioso originário do que Assmann [14] define como o traço característico do que ele chama da “distinção mosaica”: “não a distinção entre Um Deus e muitos deuses, mas a distinção entre verdadeiro e falso na religião, entre o deus verdadeiro e deuses falsos” [14, p. 2]

cas” ou neopagãs. O que isso tem a dizer sobre as abordagens pedagógicas adequadas nas matérias história, geografia, filosofia e sociologia, tanto no material didático quanto em prática de sala de aula? Como é a produção de conteúdo didático tendo em vista tanto a urgência e atualidade do assunto no cenário mundial, como também as “novas” vertentes historiográficas?

## Objetivos

Tendo em vista essas questões, o objetivo deste trabalho é, em primeiro lugar, realizar uma revisão crítica da bibliografia a respeito do tratamento do islamismo dos livros didáticos brasileiros. Efetuar-se-á, em seguida, uma análise de dois livros didáticos como fontes primárias. Finalmente, verificaremos se os textos didáticos atuais refletem tendências da historiografia do tema, e concluiremos com a identificação de fatores que contribuiriam para uma melhora do tratamento do tema nos livros didáticos e em sala de aula.

## Metodologia

Efetuaremos uma revisão da literatura a respeito dos livros didáticos brasileiros da disciplina de “História” sobre o tema “islamismo” [16, 17, 18, 19, 20].

Em seguida, efetuar-se-á uma análise de dois livros didáticos como fontes primárias.

Cabe aqui fazer uma qualificação: os autores brasileiros assinalados acima tratam o islã de forma que amalgamam religião, civilização, e “povos muçulmanos” ou “pessoas muçulmanas”, em uma perspectiva temporal longa, do século VII até a contemporaneidade. Grande parte das críticas que eles fazem ao tratamento de assuntos relacionados a “conflitos (armados, geopolíticos etc.) que envolvem muçulmanos” não se referem exatamente à religião islâmica, mas a temas conexos. Devido ao escopo limitado do presente trabalho, trataremos apenas do que diz respeito à formação das civilizações islâmicas no período pré-moderno, evitando questões geopolíticas contemporâneas nos livros didáticos de História ou Geografia [21].



## O islamismo em textos didáticos brasileiros: o estado da arte

Há poucas discussões sobre a temática do islamismo e dos árabes relativa aos livros didáticos no Brasil. Deter-nos-emos nos trabalhos de Barchi [16, 17] e Costa [18].

Numa análise dos livros de Cotrim [22, 23, 24] e Vicentino [25, 26, 27], Barchi [16] afirma que três referências eram comuns antes de 2001:<sup>5</sup>

- Crouzet [29], publicado inicialmente em 1953 (Paris: Presses Universitaires de France);
- Mantran [30], publicado inicialmente em 1969, com edições revisadas em 1979, 1986 e em 2015 (Paris: Presses Universitaires de France);
- Pirenne [31], publicado inicialmente em 1937 (Paris: Alcan e Bruxelas: Nouvelle Société d'Éditions).

Barchi afirma que os livros didáticos divergiram das referências que eles apresentam, que talvez tenham sido incluídas só de forma perfunatória. Sem apresentar qualquer evidência, ao citar um longo trecho de Crouzet, Barchi afirma que Crouzet “apresenta uma visão relativamente avançada para sua época” [16, p. 142]. O livro poderia ter sido comparado com outros da mesma época, de divulgação geral, como *The Arabs in History*, de Bernard [32], um clássico reeditado várias vezes [33], sem contar a obra de Goldziher e Laoust [34, 35] e a *Cambridge History of Islam* [36]. Tornou-se lugar comum, fato marcado tanto em Crouzet quanto em Lewis, *inter alia*, em obras de vulgarização ou mesmo acadêmicas, exaltar as realizações científicas, filosóficas e tecnológicas dos árabes na chamada “Era de Ouro” do Império Abássida.

Segundo Barchi, as referências, que antes eram parcas e inconsistentes ou inexistentes, passaram a ser mais formalizadas, devido às exigências do Programa Nacional do Livro Didático [16]. Foram acrescentadas várias outras fontes, entre elas, Hourani e Armstrong [37, 38], além da tradução do Alcorão de Mansour Challita.

As obras empregadas por Barchi e a discussão dele não levam em conta o estado da arte, mas somente reproduz textos de vulgarização, especial-

---

<sup>5</sup> Em outro artigo, [28] Barchi ironiza desnecessariamente a influência cultural francesa no Brasil e a formação dos professores, mas nada diz sobre a influência cultural anglo-saxã atual. Não nos deteremos nesse ponto.

mente Armstrong [38]. Esse uso limitado a livros em português, que além disso são apologéticos ou polêmicos, tem suas consequências. Baseado em Armstrong [38] e Said [39], Barchi critica, nos livros didáticos, uma “uma ênfase na figura de Maomé, quase numa “simetria” ao papel de Cristo”, que seria “anacrônica”, e uma “apresentação sistemática” da religião islâmica, “a única que tem seus preceitos escrutinados” [16, p. 147].

Barchi afirma:

1. Há uma ênfase na figura de Maomé, quase numa “simetria” ao papel de Cristo. Além de historicamente anacrônico, do ponto de vista da religião islâmica essa visão também é equivocada. Como aponta Karen Armstrong (2002), se fosse necessário estabelecer uma correlação entre Islã e cristianismo, é o Corão que desempenha o papel similar ao de Jesus e, de forma alguma, Maomé.

E citando Said:

“Como Cristo é a base do credo cristão, supunha-se – de forma totalmente incorreta – que Maomé fosse para o Islã o que Cristo era para o Cristianismo. Daí o nome polêmico “maometismo” dado ao Islã, e o epíteto automático de “impostor” aplicado a Maomé” [39, p. 99; 16, p. 147]

No entanto, é o uso não crítico de Said e Armstrong que leva a distorções e elucubrações pouco matizadas. Em primeiro lugar, tal ênfase é dada pelos próprios muçulmanos: como exemplo de vida, como fonte à qual se atribuem interpretações e a própria origem das regras seguidas pela religião, através dos *hadîths* (tradições) transmitidos por ele e seus companheiros [40, 41]. O Alcorão é parco em injunções legais que caracterizam a religião islâmica – incluindo a obrigação das cinco orações diárias e os “pilares do islamismo” [42]. Aliás, a vida de Maomé, suas ações e ditos, *não estão no Alcorão*, e o Alcorão só pode ser interpretado à luz da vida de Maomé, que só foi escrita entre 100 e 200 anos depois de sua morte. O biógrafo Ibn Işhâq morreu em 767 d.C., e seu texto sobrevive na edição de Ibn Hishâm, que morreu em 833 (traduzida em inglês por Guillaume [43]). De fato, Maomé é objeto de devoção no misticismo (o sufismo) e em obras de arte [44]. Assim, o contraponto Maomé-Jesus não é descabido, nem tampouco “totalmente incorreto” como o autor afirma [16, p. 147]: pelo contrário, é o que os próprios muçulmanos fazem.

O segundo ponto, segundo Barchi, é:

2. O Islã é a única religião sistematicamente estudada nos livros didáticos. Não há paralelos com outras religiões, sejam as mais próximas (cristianismo ou afro-brasileiras), sejam as mais distantes (budismo). O Islã é a única que é evocada sistema-

ticamente, a única que tem seus preceitos escrutinados, dentre os livros analisados. A abordagem típica nos manuais é através dos “cinco pilares” [...] [16, p. 147].

Aqui, Barchi não explica por que seria necessário um paralelo, e quais seriam as consequências disso. Mais adiante o próprio Barchi assevera que lidar com influências do cristianismo e do judaísmo poderia “esvaziar o conteúdo religioso das revelações recebidas por Maomé”, como se professores de história tivessem ou devessem ter algum compromisso com a “verdade” desta ou daquela crença em sala de aula ou nos livros didáticos.

Também é um exagero que esses livros “escrutinem” (analisam detidamente) os preceitos do islamismo, já que os “cinco pilares” encontram-se em qualquer enciclopédia, e elencar cinco crenças, por mais essenciais que sejam, não é uma análise “sistemática”. Por outro lado, é também exagerado o afirmar que nenhuma outra religião é tratada nos livros de história: seria impensável tratar de História Antiga sem mencionar seus sistemas de crenças, inclusive o judaísmo e o próprio cristianismo, cujas crenças são certamente tratadas em relação à Idade Média (Igreja Católica) e Moderna (Reforma e Contra-Reforma). Poderíamos também notar a necessidade legal de tratar de história e cultura africana e afro-brasileira, o que não pode ser feito sem tocar nos sistemas simbólicos e cúlticos que permeiam essas culturas: se algum livro de história, por acaso, deixasse de abordar o candomblé e a umbanda, ele seria certamente deficiente. E, supondo que as crenças cristãs pudessem ser resumidas em poucos parágrafos (talvez com o Credo Niceno-Constantinopolitano<sup>3</sup>), muitos alunos já têm pelo menos uma pequena noção disso, enquanto que de outras religiões, não – sem contar que tais excursos teológicos poderiam suscitar discussões infundáveis e improdutivas.

Barchi afirma que os autores dos livros didáticos não leram ou então interpretaram mal ou deturpam as referências bibliográficas, especialmente Mantran [30]. Segundo Mantran, nenhuma das explicações tradicionais (religiosa e econômica) para a expansão islâmica é satisfatória, pois não “representavam todos os motivos que induziram à conquista” [30, p. 79]. Uma possível resposta de Mantran sobre os outros fatores não é apresentada por Barchi, e o próprio Barchi limita-se a acusar repetidamente os autores que utilizam essas duas explicações tradicionais, mas não oferece alternativa. Poderíamos citar como fatores a exaustão dos impérios Bizantino e Sassânida (Persa) após longas guerras, bem como a política de

relativa tolerância que em um primeiro momento pode ter estabilizado as conquistas árabes.

A parte da discussão de Barchi sobre termo “jihad” nos livros didáticos é problemática, já que ele não faz referências à literatura pertinente, preferindo as definições apologéticas modernas (pós século XIX). Barchi parece ignorar sub-repticiamente nosso artigo, onde se explicita: “A noção de jihad desenvolvida pelos juristas islâmicos é de ‘guerra com significado espiritual’”.<sup>[45]</sup>, p. 83] Bleuchot também afirma: “Jihâd dans le sens juridique : guerre sainte. Dans les traités classiques de droit musulman, le jihâd est bien une guerre faite avec des armes contre des mécréants bien concrets, et non une lutte spirituelle.” <sup>[42]</sup>

Na obra de referência *Encyclopaedia of Islam*, jihad é definida como:

In [Islamic] law, according to general doctrine and in historical tradition, the djihad [jihad] consists of military action with the object of the expansion of Islam and, if need be, of its defense. The notion stems from the fundamental principle of the universality of Islam: this religion, along with the temporal power which it implies, ought to embrace to whole universe, if necessary by force. [...]

Finally, there is at the present time a thesis, of a wholly apologetic character, according to which Islam relies for its expansion exclusively upon persuasion and other peaceful means, and the jihad is only authorized in cases of “self defense” and of “support owed to a defenseless ally or brother.” Disregarding entirely the previous doctrine and historical tradition, as well as the texts of the Kuran and the sunna on the basis of which it was formulated, but claiming, even so, to remain within the bounds of strict orthodoxy, this thesis takes into account only those early texts which state the contrary <sup>[46]</sup>.

Segundo Patricia Crone, “The normal type of jihad is missionary warfare. That’s how you’ll find it described in the classical law-books, from about 800 to about 1800.” <sup>[47]</sup> E ainda: “Jihad as the bulk of the Arab tribesmen understood it was Arab imperialism at God’s command.” <sup>[48]</sup>, p. 374-375]

A escolha das fontes para composição de um livro didático é aspecto delicado. Em uma reportagem à revista *Ciência Hoje*, um autor desses livros, Cotrim, na época presidente da Associação Brasileira de Autores de Livros Escolares (ABRALE) afirma:

“Um bom autor deve escolher fontes de estudo confiáveis, legitimadas pelo meio acadêmico [...] Eu não ousaria ler o Alcorão para escrever meus livros. Não posso confiar numa tradução qualquer e não sei ler em árabe. Além disso, os livros religiosos são cheios convicções filosóficas muito específicas. Prefiro ler obras de historiadores especialistas na cultura islâmica.”

“O campo da história é muito arenoso, cheio de dúvidas e diferentes versões para os fatos [...] O islamismo é um tema carregado de ideologia, o que direciona o foco dos autores de maneiras diferentes. No entanto, nosso objetivo é ser o mais neutro possível, deixando de lado, no momento da escrita, crenças pessoais.” [49]

No entanto, o que se depreende do caso em questão é que na maioria das vezes não é a “livros de especialistas” que os livros didáticos (ou seus críticos) recorrem. De quase todos os autores explicitados, só alguns poderiam ser considerados “especialistas na cultura islâmica” (com certeza, Armstrong e Said não são especialistas em “islamismo”). E são quase os mesmos utilizados por Barchi. Em um prefácio à edição de 1994 de “Orientalismo”, Said afirma: “Digo explicitamente [em Orientalismo] que não tenho o menor interesse e muito menos capacidade para mostrar o que o verdadeiro Oriente e o Islã realmente são.” [50, p. 331]

Ademais, Cotrim é evasivo em suas explicações. Ele tem razão em hesitar se fiar em textos religiosos, mas não porque não há traduções confiáveis. Isso vale para qualquer assunto e qualquer língua. A escolha dos materiais secundários e a interpretação que se faz deles também importa.

Dois fatores essenciais para a mudança nos livros didáticos são o debate público e a visibilidade do tema. Segundo Barchi, antes de 2001 haveria uma deturpação das (poucas) referências; posteriormente, Barchi aponta mudanças significativas, havendo alterações no texto devido ao debate público e especificamente, no caso de Cotrim, devido à crítica aos seus livros didáticos em uma dissertação de mestrado [51], crítica que também apareceu na mídia [49].

Na dissertação de Costa [18], são reproduzidas várias categorizações presentes na “doxa” hegemônica em vigor sobre a religião islâmica em grande parte da mídia e da academia. Costa afirma, em crítica aos livros didáticos, que usar “islamismo” como termo para religião seria errado, porque faria referência a um movimento político, sendo que o correto seria “Islã”, que faria referência “apenas à religião” [18, p. 16].

De fato, “Islamism”, em inglês, e “islamisme”, em francês, são utilizados atualmente nessas línguas como se referindo aos movimentos políticos que se valem da religião islâmica. Mas, em português, esse costume ainda não se generalizou: ainda usamos “islamismo” como sinônimo de “islã” (a religião), como atestado em vários dicionários de português. Por outro lado, Costa erra ao afirmar que “Islã se refere apenas à religião”, pois

nota-se no uso em outras línguas que se refere também às civilizações cuja religião dominante (política ou demograficamente) é o islamismo. Ou seja, temos em português o benefício de poder distinguir religião (islamismo) de civilização, enquanto que em outras línguas o termo “Islã” é inerentemente ambíguo. Costa aponta que é errado tratar “Corão” e “Alcorão” como sinônimos, mas eles de fato o são, e o uso generalizado em língua portuguesa de derivados árabes é com o artigo definido “al-”. É também apontado que seria “ofensivo” usar Maomé em vez do original árabe *Muḥammad*, mas, principalmente em História Antiga e Medieval, inclusive na Bíblia, é costume traduzir ou adaptar nomes (quantas pessoas saberiam pronunciar *Muḥammad* corretamente?). Os próprios árabes sempre fizeram isso, inclusive no Alcorão.<sup>6</sup> Para os turcos, Maomé é “Mehmet”. E assim por diante.

Costa faz uma análise do livro História, Sociedade & Cidadania, de Alfredo Boulos Júnior, entre os mais comprados de história pelo governo federal no PNLD.<sup>7</sup> É interessante notar que, ao contrário das longas citações de Barchi, Costa não reproduz os textos dos livros didáticos, mas os parafraseia, de forma que fica difícil averiguar as evidências de suas afirmações. Costa nota que discussão sobre o véu apresentada na página 246 do livro do primeiro ano do ensino médio, como introdução ao tema [52], pode levar a equívocos, mas é bem intencionada. De fato, é um tema controverso, mas atual, embora o debate na França tenha pouquíssimo impacto no Brasil.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Ādam (Adão), Idrīs (Enoque), Nūḥ (Noé), Ibrāhīm (Abraão), Lūṭ (Ló), Ismā’ il (Ismael), ‘Ishāq (Isaac), Ya’qūb (Jacó), Yūsuf (José), Ayūb (Jó), Dhul-Kifl (Ezequiel), Mūsā (Moisés), Hārūn (Aarão), Dāūd (Davi), Sulaymān (Salomão), Yūnus (Jonas), ‘Ilyās (Elias), Alyasa’ (Eliseu), Zakarīya (Zacarias), Yaḥyā (João), ‘Isā (Jesus), Alexandre: “Iskandar”, romanos/bizantinos: “Rum” e finalmente: Aflāṭūn (Platão).

<sup>7</sup> Informações por ano podem ser obtidas em: <https://www.fnnde.gov.br/index.php/programas/programas-do-livro/pnld/dados-estatisticos>

<sup>8</sup> O efeito da circular de 1994 do Ministério da Educação proibindo o uso de símbolos religiosos ostentatórios na escola e sua consagração na lei de 2004 é ambíguo. Abdelgadir e Fouka [53] afirmam que essas medidas foram prejudiciais às meninas, enquanto que Maurin e Navarrete [54] afirmam que foram benéficos, notando ainda que era pequena a proporção de mulheres que usavam o véu na França quando a circular de 1994 foi implementada. Segundo Maurin, as mulheres de origem muçulmana, tanto antes quanto depois, estudam mais anos que os homens de origem muçulmana. Aparentemente, Abdelgadir e Fouka não consideram essa possibilidade, naturalizando prática religiosa e origem étnica.

Curiosamente, Costa afirma, sem qualquer embasamento estatístico: “o desafio [do professor] fica por[sic] criar [sic] a noção de que na maioria das comunidades muçulmanas, o véu não significa a opressão da mulher, mas uma prática religiosa tão comum ou natural para as mulheres muçulmanas, quanto o hábito o é para as freiras de determinadas correntes do catolicismo” [18, p. 53]. Espanta-nos Costa não vislumbrar a mera possibilidade coação em instituições sociais (inclusive na família e em autoridades religiosas), e ademais fazer uma afirmação categórica, sem fundamentação empírica, não notando que é praticamente impossível fazer uma pesquisa de opinião sobre esses assuntos em países autoritários, ditatoriais, monarquias absolutas ou teocracias. É como se o véu fosse algo como que um inconsciente, um automatismo religioso, amalgamando “comum” com “natural”, e como se fosse adequado comparar pessoas que fazem voto de pobreza e/ou castidade (que obviamente não são uma obrigação do catolicismo para todas as mulheres, e que são uma parte ínfima dessas que, hoje em dia, escolhem usá-lo) com um sistema de autoridade jurídico-teológica de mais de 1.000 anos que afirma que o véu é essencial para a mulher e que ela é uma pecadora (com todas as consequências desse fato, inclusive assédio) se não usar, porque o deus mandou.

A autora afirma que a biografia do profeta “foge daquela defendida pelos fiéis do Islã e estudadas por biógrafos da vida do profeta” [18, p. 54], mas, pelo que apresenta, o livro didático parece não divergir tanto assim do comum. Às vezes ela parece pressupor a necessidade de estender e aprofundar a discussão de forma demasiadamente pormenorizada para um aluno nesse estágio, o que levaria a problemas didáticos de influências judaicas e cristãs criticadas por Barchi 17. De fato, Boulos afirmaria que a conquista de Meca marcou o início do islã, sendo que para Costa a “origem” da religião seria em Meca, enquanto que, para os muçulmanos, seria com a criação do primeiro homem, Adão. De uma perspectiva histórica, o islamismo não “surgiu” com os cerca de 20 anos de pregação de Maomé – assim como o cristianismo não “surgiu” com os 3 anos de pregação de Jesus Cristo. São perspectivas que demoraram séculos para se solidificar.

Em seguida, Costa contesta a afirmação de Boulos [52] de que o novo Estado árabe criado seria teocrático, porque, segundo Costa, o conceito de teocracia exigiria que fosse o próprio deus ou sua encarnação (o que

dá na mesma) governando na Terra. No entanto, a aceção de “teocracia” prescinde de ser um deus governando pessoalmente.<sup>9</sup>

Mesmo apresentado de forma resumida e parafraseada por Costa, o livro de Boulos parece apresentar várias aberturas para discussão com os alunos e tratar o tema de forma adequada – a nosso ver, bem mais interativo e atual que os livros discutidos por Barchi [16]. Grande parte das críticas feitas por Costa, às vezes baseando-se no problemático livro de Armstrong [38]<sup>10</sup> e outras no livro de Hourani [37], não procede. E o que Costa critica é que esse texto não seria profundo e específico o bastante, deixando grande parte a cargo do professor. Naturalmente, há pontos que poderiam ser melhorados, especialmente no que concerne à definição de sunitas e xiitas. Se Boulos tivesse *consultado* ou *lido* especialistas, o tema poderia ser adaptado para o livro didático.

## Análises de livros didáticos

Efetuaremos uma análise do tratamento do tema “a civilização islâmica” nos livros didáticos ModernaPLUS História [56] e História e História, Sociedade e Cidadania 7 [57].

ModernaPLUS História é um livro de história utilizado no 1º ano do ensino médio. Primeiramente nota-se a abordagem interessante, conjugando o estudo da civilização islâmica e dos reinos da África Ocidental. O capítulo 7 intitula-se “A civilização islâmica e os reinos africanos”, tendo como seguintes objetivos:

- Compreender o processo de formação do islã.
- Explicar e diferenciar os diversos períodos históricos da organização dos povos árabes e islâmicos.
- Entender a importância do islã para a expansão da cultura árabe. política dos povos árabes e islâmicos

---

<sup>9</sup> Segundo o Dicionário Michaelis, teocracia é “Sistema de governo em que o poder político, tido como proveniente de Deus, é exercido por uma *casta de religiosos ou por um soberano*, considerado representante divino, como ocorria no Egito antigo ou nas monarquias absolutistas” (nossa ênfase).

<sup>10</sup> O livro de Armstrong, assim como outras biografias modernas de Maomé, não é exatamente “histórico” ou “sociológico”. No entanto, ele continua a ser usado como livro introdutório e até como referência, especialmente no Brasil, onde parece não haver alternativa em português. Para uma crítica e análise desse tipo de abordagem, ver [40, 55].



- Identificar a importância do comércio transaariano para os povos do SaheL.
- Reconhecer a influência do islã na vida dos povos sahelianos.

O texto começa explicando o peso demográfico do islamismo, sublinhando suas realizações civilizacionais como a arquitetura, a literatura e as contribuições à ciência. Como os outros materiais e na mídia, ao querer dirimir mal-entendidos correntes (a associação ou correspondência entre islamismo e terrorismo), este livro também efetua uma definição categórica (teológica) e não-histórica, uma conclusão que não procede logicamente das constatações empíricas:

a) O islamismo é uma religião que tem por princípio a igualdade de todos os homens e a paz entre as nações. Porém, b) nas últimas décadas, têm se formado grupos islâmicos fundamentalistas que recorrem ao terrorismo e à violência para atingir seus fins. c) Esses grupos não representam a maioria da população muçulmana, mas contribuem para uma imagem distorcida e preconceituosa do mundo islâmico difundida na mídia ocidental. [56]

Tentar definir e circunscrever uma religião através da voz de alguns de seus representantes é um empreendimento cheio de percalços e incoerências. Por que isso é aplicado somente ao islamismo? É fácil imaginar as consequências se houvesse tratamento semelhante a outras religiões. Embora b) e c) sejam empiricamente observáveis, afirmação a) não tem precedente histórico, a não ser num sentido teológico muito restrito. Apresentada dessa maneira, sem qualificações, é anacrônica, e leva a contradições. Certamente o islamismo medieval não considerava todos os homens iguais e não pregava a paz entre as nações. A imagem de mundo tradicional dos juristas e teólogos era de um império normativo de pretensões universais [58]. Todos os homens são *criados* iguais, mas a sociedade e a teologia islâmicas são inerentemente hierárquicas: muçulmanos e não-muçulmanos, livres e escravos, homens e mulheres [59, 60, 61].

Na seção 7.1, afirma-se incorretamente: “Foi no sul da Arábia que se formaram os sucessivos Estados centralizados que viriam a constituir a civilização islâmica” [56]. Os Estados centralizados do sul da Arábia (atual Iêmen) foram conquistados e desempenharam papel secundário na formação da cultura islâmica. Na verdade, o primeiro Estado muçulmano centralizado foi o califado Omíada de Damasco, décadas após a expansão islâmica. Na fundação e desenvolvimento primitivo da religião, nota-se

o uso correto de verbos no condicional (futuro do pretérito: “teria recebido”, “teria visto”), destacando que se trata de “crenças” ou “tradições”, mas não fica muito claro a historicidade da narrativa. De fato, tanto neste texto didático quanto em outros, bem como em vários livros sobre os primeiros séculos do islã, nota-se uma tradição orientalista de simplesmente reescrever ou reapresentar as crônicas medievais, sem uma análise crítica das fontes, reproduzindo explicações econômicas ou sociais de Watt 62. Essa ideia de que se pode simplesmente aceitar as narrativas religiosas/históricas de 200-300 anos após os fatos narrados, derivados de correntes de narradores orais, sem qualquer fonte externa, tem sido amplamente discutida na historiografia. Para uma crítica mordaz desse tratamento “orientalista”, vide [63] e [64].<sup>11</sup> Certamente não é de se esperar que correntes historiográficas sejam apresentadas como alternativas plausíveis de reconstrução e interpretação histórica para o ensino médio; contudo, os professores, e quiçá os livros, poderiam marcar com uma nota explicativa essa possibilidade. O livro afirma que Maomé expandiu seu poder mas não explica como, indicando apenas que “Maomé governou os grupos submetidos como apoio de delegados, de forças militares e do tesouro público”. [56] Poderia ter sido mais simples falar que Maomé conquistou militarmente seus inimigos (sem mesmo mencionar pontos mais sensíveis como massacres e escravização de inimigos).

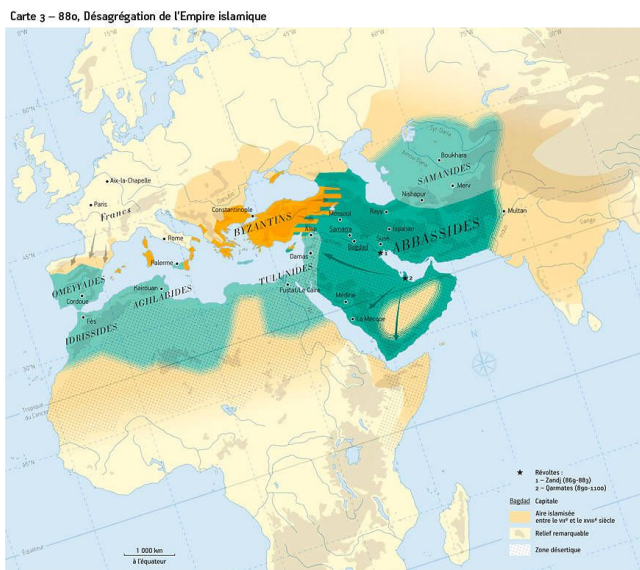
Um ponto positivo é o tratamento da “lei islâmica” (charia), e suas várias interpretações com exemplos contemporâneos, embora não mencione as escolas jurídicas. Poderia ter sido mencionada a aplicação do direito islâmico ao status pessoal (direito da família) ao mencionar que o sistema “dual” “permite que muçulmanos sejam julgados por cortes regidas pela charia”. Há um tratamento relativamente adequado da questão da jihad, em suas duas interpretações (sentido militar e espiritual), sem fazer qualquer julgamento quanto à “interpretação correta”, mas também sem especificar a prevalência histórica de uma ou outra interpretação. Em seguida há um box interessante sobre o Ramadã, reproduzindo uma reportagem do jornal “O Globo”, outro sobre o tratamento dos “Povos do Livro” (*dhimmis*) com um trecho de Hourani [37], e outro sobre a cisão sunita-xiita. As

---

<sup>11</sup> Segundo Crone: “Watt’s desire to find social malaise in the desert would have been more convincing if the Meccans had been members of OPEC rather than the *ḥilf al-fuḍūl*.” [64, p. 4]

divisões políticas do califado abássida são mal explicadas – os califados Fatímida, Omíada de Córdoba, a decadência do poder central (vide abaixo e figuras 1.1 e 1.2) não são mencionados.

**Figura 1.1** A desagregação do império islâmico – 880.



© Louvre / Atelier de cartographie de Sciences Po, septembre 2012

Cartes réalisées pour le Département des arts de l'Islam, musée du Louvre avec l'aide de Sophie Makariou, Gabriel Martinez-Gros et Daniel Soulié

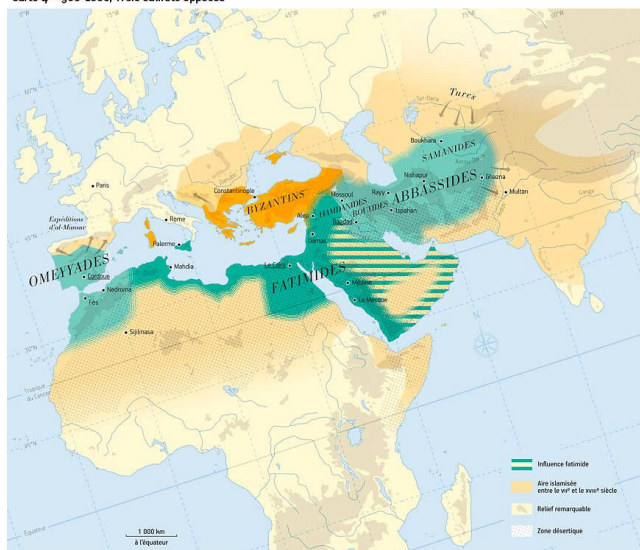
É apresentada uma discussão do papel da mulher segundo alguns versículos não contextualizados do Alcorão, e sem qualquer referência à interpretação da tradição jurídico-teológica sobre esses textos. Em seguida é apresentada uma imagem de duas mulheres andando em Beirute, uma com roupas “ocidentais”, e outra com chador (vestimenta feminina xiita) preto, sem qualquer explicação adicional.<sup>12</sup> Uma parte excelente do livro é o tratamento da literatura, das ciências, dos pensadores e das artes, com riqueza de imagens, tratamento que não se encontra nos outros livros, bem como a segunda parte do capítulo, dedicada aos impérios da África Ocidental (Gana e Mali) no contexto do islã.

O livro História, Sociedade e Cidadania 7 [57] apresenta várias discussões para serem feitas com os alunos e temas atuais. As imagens são adequa-

<sup>12</sup> No Líbano, país plurirreligioso, os cargos do Estado são divididos entre cristãos, drusos, sunitas e xiitas, e o véu, *ipso facto*, não é imposto pelo Estado.

Figura 1.2 Três califados opostos – 980–1000

Carte 4 – 980-1000, Trois califats opposés



© Louvre / Atelier de cartographie de Sciences Po, septembre 2012

Cartes réalisées pour le Département des arts de l'Islam, musée du Louvre avec l'aide de Sophie Makarous, Gabriel Martinez-Gros et Daniel Souleï

das e sempre vêm com explicações. As notas à margem são um recurso excelente para a compreensão. Os pontos positivos, assim como ModernaPLUS História, são o destaque da civilização, literatura, medicina e comércio.

Assim como nos outros livros, apresenta-se uma narrativa padrão. O autor incorre no mesmo erro de outro livro seu [52], ao indicar que a conquista de Meca “marca o nascimento do Islã” [57, p. 49]. “Corão” e “Alcorão” são apresentados como sinônimos, mas sem comentar que o mais comum em português é “Alcorão”, transliterado incorretamente (al-Kuran, enquanto o correto seria al-Qur’ân) cujo significado, aliás, é apresentado incorretamente como “O livro”, enquanto que o correto seria algo como “recitação”, da raiz árabe *q - r - ’*, “ler”.

Um dos motivos para a expansão do islamismo seria uma suposta “simplicidade” [57, p. 50]– mas Boulos parece ignorar todas as prescrições rituais, movimentos e fórmulas, os horários das orações, os intrincados argumentos jurídicos, a exegese do Alcorão, a necessidade de falar a língua árabe para os rituais e orações...

Alguns exercícios do livro têm instruções inadequadas. O exercício 3, de calcular o ano no calendário islâmico, não é tão simples assim porque o autor não informa ao aluno que os anos no calendário *hijri* são *lunares*. Não bastaria subtrair 622 do ano de nosso calendário: os cálculos matemáticos são relativamente complexos. Aproximadamente, um ano lunar islâmico tem 354 dias, ou 0,97 de um ano gregoriano (solar) de 365 dias:  $\frac{354}{365} = 0,97$ , e inversamente, um ano gregoriano é 1,03 de um ano lunar islâmico. Assim:

$$\text{Ano gregoriano} = \text{Ano islâmico} \times 0,97 + 622$$

$$\text{Ano islâmico} = (\text{Ano gregoriano} - 622) \times 1,03$$

A questão de interpretação de um trecho do Alcorão é complicada, porque não traz o contexto e a resposta de “quem são seus inimigos” não se encontra no texto. De fato, nenhum dos livros se preocupa em comentar que o Alcorão é um texto altamente alusivo e em muitos casos incompreensível sem a *sunna* (tradição) do profeta (e mesmo assim os dissensos proliferam). Boulos faz um trabalho excelente, com o auxílio de imagens e mapas, para diferenciar “árabe” e “muçulmano”, mas a cultura de outros povos muçulmanos (persas e turcos, por exemplo) não merece nenhuma atenção. O último exercício é a interpretação de um texto sobre os chamados “Povos do Livro” (Ahl al-Kitâb) ou *dhimmis*, um texto bem escrito mas que não mencionam as outras restrições impostas a esses povos, como o chamado “Pacto de Omar”. [65, 66]. (Original e tradução francesa de com comentários, disponíveis em: <http://telma.irht.cnrs.fr/outils/relmin/extraît1068/>.)

Finalmente, Boulos mostra só crianças de vários países “lendo” ou “estudando” o Alcorão (no começo e em um exercício). Não é mencionado que o Alcorão, como indica o nome, é uma *recitação*, e que muita gente que o recita não o lê no sentido de estar entendendo seu sentido – é comum as pessoas aprenderem a lê-lo, mas não saberem o significado, ou nem mesmo saberem árabe. O árabe alcorânico também diverge do árabe “falado”, que por sua vez conta dialetos às vezes de difícil compreensão mútua.

## Conclusões

A literatura analisada sobre os livros didáticos não evidencia conhecimento adequado da historiografia ou da produção acadêmica sobre o islamismo ou as civilizações islâmicas.

Por outro lado, os livros didáticos analisados caracterizam-se por várias ausências e lacunas. Em primeiro lugar, o marco temporal é vago – os dois impérios, Omíada e Abássida, sendo tratados mais ou menos até a conquista Mongol no século XIII, e depois disso o Islã (civilização) ou o islamismo (religião) só vão aparecer no período contemporâneo, na virada do século XIX ou XX, ou então serão mencionados *en passant*. Ao utilizar-se perspectivas de debates contemporâneos, como Boulous 67, ganha-se em uma perspectiva sociológica, mas inevitavelmente perde-se a pluralidade e profundidade do passado. Nenhum dos livros consultados ou das análises dos estudiosos nota evoluções ou divergências a não ser em relação aos sunitas e xiitas, o islamismo parece ter “nascido” com Maomé e não ter passado por transformações relevantes, algo como se o cristianismo não tivesse personagens como São Paulo, Constantino, Santo Agostinho, os Concílios, cismas, heresias etc.

Mesmo o termo frequentemente empregado “Império Árabe Islâmico” é enganador: primeiro porque o Império Abássida teve um influxo importante de outras culturas (persas, cristãos de língua aramaica ou grega, e mesmo indianos), e em segundo lugar porque esse império esfacelou-se em províncias autônomas e califados rivais, o califa perdendo seu poder efetivo no século IX para escravos-soldados turcos, e depois para os búyidas (iranianos xiitas) e seljúcidas – turcos sunitas (ver figuras mapas). Nada é dito sobre os Mamelucos, os Otomanos (a não ser, novamente *en passant*, entre o fim do século XIX e a Iª Guerra Mundial), os Safávidas, os Mogóis da Índia. O misticismo islâmico, a religiosidade e o culto aos santos, a literatura e a pintura persas – tudo isso praticamente não existe. Não se encontram as ideias políticas [48], os cismas e divergências teológicas [35], a evolução dos governo e da civilização de forma geral [68]. Passa-se ao largo das outras religiões do Oriente Médio medieval ou moderno (cristãos, judeus, drusos, zoroastristas, yeziditas...), exceto um box no livro de Boulous [57]. A arte islâmica, importante para os livros didáticos franceses [69], parece ser irrelevante no Brasil, exceto para 56. Às vezes a questão dos direitos das mulheres é discutida de forma sincrônica, não

explicando marcadores culturais e religiosos como o véu em sua variabilidade histórica, ou como esse símbolo é apropriado politicamente [70, 71]. Tem-se a sensação de que várias civilizações se resumem a uma religião que, “por acaso”, teve seu zênite e seu nadir na Idade Média, e hoje são basicamente “locais de conflitos”.

Os livros, aparentemente, também pouco se importam com uma análise (adequada ou não, superficial ou não) dos fenômenos do “fundamentalismo” e do “islamismo político”, que seriam, contudo, essenciais para compreender eventos e movimentos como a Revolução Islâmica no Irã, grupos terroristas armados ou grupos paramilitares, a Arábia Saudita, a Primavera Árabe etc. Esse cenário contrasta uma vez mais com os livros didáticos franceses, em que é dado papel proeminente ao islamismo político na ordem mundial pós-Guerra Fria [69].

A partir de nossa análise, podemos aventar as causas e possíveis sugestões dessas lacunas, imprecisões e equívocos. Em primeiro lugar, existe um “afastamento entre o que é produzido pela academia e o que vem sendo ensinado nas salas de aula sobre o tema religiões e religiosidades”. [72, p. 246]

Identificamos também alguns pontos cruciais que colaboram para essa situação:

- falta de disponibilidade de material e de informação
- falta de cooperação universidade-escola
- falta de interesse
- lacunas na formação dos professores

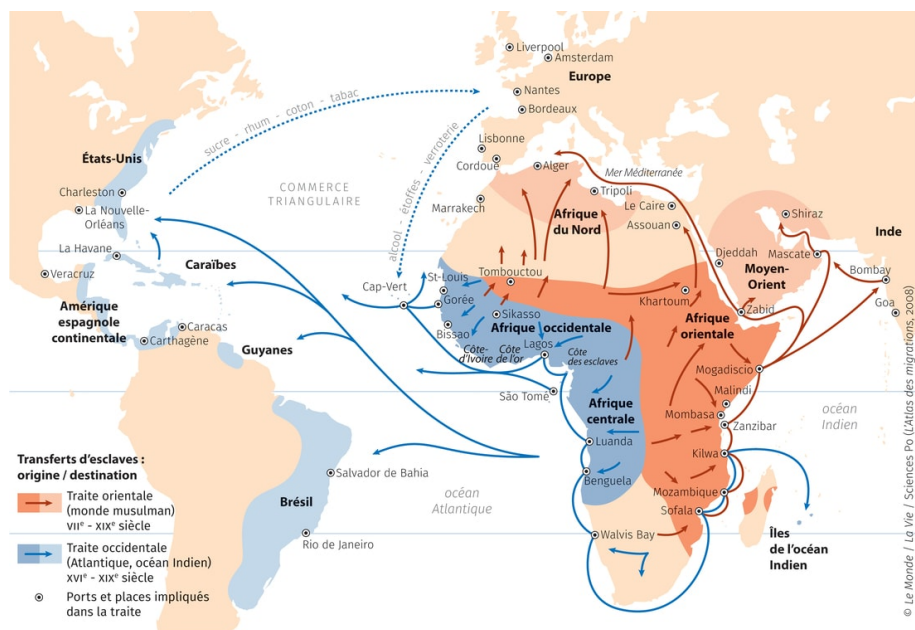
Parece que a análise crítica das fontes própria da metodologia da História não é efetuada em assuntos sobre os quais há um interesse marginal, pontual, ou quase inexistente. Nesse sentido, a falta de disponibilidade de material em vernáculo é um grande empecilho. Embora o mercado editorial brasileiro tenha-se aberto cada vez mais para assuntos ligados ao Oriente Médio e as pesquisas acadêmicas tenham-se proliferado nas últimas duas décadas, e apesar do diálogo universidade-escola e universidade-escolarmídia ocorrer em alguns casos, esse diálogo tende a pender a balança para o que é construído como um islamismo normativo, progressista e moderno, que é tido como “essencial” e “universal”. Assuntos realmente problemáticos, como a historicidade das narrativas “históricas” muçulmanas

sobre os primeiros séculos [41, 40, 73]; a relação do direito muçulmano e os direitos humanos [74, 75]; as fontes muçulmanas clássicas e a questão da violência, juntamente com interpretações contemporâneas dessas fontes [9, 76, 77]; questões incômodas sobre anacronismos e imperialismo [78, 79]; a questão da participação dos muçulmanos na escravidão [80, 81] (ver também tabela 1.1 e figura 1.3) – tudo isso é esquivado ou totalmente ignorado.

**Tabela 1.1** Exportação estimada de escravos da África entre 650 e 1900. Fonte: [82].

	650-800	800-1400	1400-1500	1500-1600	1600-1700	1700-1800	1800-1900	Total
Atlantic			81,000	328,000	1,348,000	6,090,000	3,466,000	11,313,000
East Africa		1,400,000	100,000	100,000	100,000	400,000	442,000	2,542,000
Red Sea		600,000	100,000	100,000	100,000	200,000	450,000	1,550,000
Sahara	150,000	3,690,000	430,000	550,000	700,000	700,000	1,200,000	7,420,000

**Figura 1.3** O tráfico de escravos ocidental e oriental, séculos VII-XIX. Fonte: Sciences-Po, Espace Mondial – l'Atlas. Disponível em: <https://espace-mondial-atlas.sciencespo.fr/fr/rubrique-mobilites/carte-2C22-traites-negrieres-occidentale-et-orientale-viie-xixe-siecle.html>.



Certamente o tratamento desses assuntos com profundidade não é tarefa para o ensino secundário, mas uma visão geral, sumária e balanceada



do assunto é possível. Temos um exemplo de como isso poderia ser efetuado através do material disponibilizado pelo *Institut d'étude des religions et de la laïcité*, ligado ao Ministério da Educação da França e estabelecido na *École Pratique des Hautes Études* (EPHE). As chamadas “fichas pedagógicas” (*fiches pédagogiques*), disponíveis no endereço <https://irel.ephe.psl.eu/ressources-pedagogiques/fiches-pedagogiques>, são resumos breves particularmente úteis aos professores e alunos do segundo grau e até mesmo do ensino superior.

Destacamos aqui módulos mais aprofundados de formação, como “Religião e Fundamentalismo” ([http://iers.grial.eu/modules/religions-and-fundamentalism/rfpre\\_fr.html](http://iers.grial.eu/modules/religions-and-fundamentalism/rfpre_fr.html)) e temas como o direito islâmico [83, 84] e as conquistas da Síria-Palestina [85] e a vida de Maomé [86]. Estas duas últimas fichas contêm esquemas didáticos detalhados e específicos para o professor apresentar os temas aos alunos, com uso de documentos primários, secundários e iconográficos.

Finalmente, notamos também que o papel do professor em sala de aula, bem como sua formação contínua, assim como qualquer prática didática, é fundamental no processo ensino-aprendizagem. O livro didático pode ser adaptado, usado em conjunção com outros materiais, contestado e discutido em alguns pontos, explicado, expandido ou resumido, pode-se dar ênfase a certos aspectos e ignorar outros etc. Curiosamente, embora haja a obrigatoriedade de inserção dos conteúdos de “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” devido ao artigo 26-A da Lei 9.394/1996, alterado pelas leis 10.639/2003 e 11.645/2008, constata-se que tal inserção não é feita com o cuidado e apreço necessários [87, 88, 89]. O desafio desses dois grandes campos de estudos, especificamente em relação ao ensino básico, é imenso, mas já estão sendo dados os primeiros passos.

## Referências

- [1] BOULOS JUNIOR, Alfredo. *História, Sociedade & Cidadania*. 6º ano. São Paulo: FTD, 2015.
- [2] FINKELSTEIN, Israel e Neil Asher SILBERMAN. *A Bíblia desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

- [3] HERZOG, Ze'ev. Deconstructing the walls of Jericho. *Ha'aretz*. 1999-10-29.
- [4] WISEMAN, Alexander W. Representations of Islam and Arab Societies in Western Secondary Textbooks. *Digest of Middle East Studies*. 2014, Vol. 23, N° 2, pp. 312–344.
- [5] STRÖHER, Carlos Eduardo e Franciele de SOUZA MONTEIRO. As políticas do PNLD e as escolhas dos livros didáticos pelos professores de história. *Revista História Hoje*. 2018, Vol. 7, N° 14, pp. 218–238.
- [6] LIPKA, Michael e Conrad HACKETT. Why Muslims Are the World's Fastest-Growing Religious Group. Washington: Pew Research Center, 2017. Disponível em: <http://pewrsr.ch/2nOPNXY>.
- [7] MILLER, Donald E e Tetsunao YAMAMORI. *Global Pentecostalism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
- [8] ALEXANDER, Paul. *Signs and wonders: Why Pentecostalism is the world's fastest growing faith*. San Francisco: Jossey-Boss, 2009.
- [9] KEPPEL, Gilles. *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard, 2000.
- [10] *Les attentats islamistes dans le monde 1979-2019*. Paris: Fondation pour l'innovation politique, 2019.
- [11] MONTENEGRO, Silvia M. Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. *Mana*. 2002, Vol. 8, pp. 63–91.
- [12] DUDERIJA, Adis. Progressive Muslims—Defining and delineating identities and ways of being a Muslim. *Journal of Muslim Minority Affairs*. Taylor & Francis, 2010, Vol. 30, N° 1, pp. 127–136.
- [13] EMANUELSSON, Jimmy. Islam and the sui-generis discourse: Representations of Islam in textbooks used in introductory courses of religious studies in Sweden. *Method & Theory in the Study of Religion*. Brill, 2014, Vol. 26, N° 1, pp. 99–107.
- [14] ASSMANN, Jan. *The Price of Monotheism*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- [15] HUGHES, Aaron. *Islam and the tyranny of authenticity: An inquiry into disciplinary apologetics and self-deception*. Sheffield, UK and Bristol, CT: Equinox, 2015.

- [16] BARCHI, Felipe Yera. Referências bibliográficas sobre o Islã no Brasil. *Faces da História*. 2019, Vol. 6, N° 2, pp. 139–156.
- [17] BARCHI, Felipe Yera. *Representações do Islã nos Livros Didáticos*. Guarulhos, 2014. Dissertação (Mestrado em História). Disponível em: <https://cchla.ufrn.br/pnld/wp-content/uploads/BARCHI-Felipe-Yera.pdf>.
- [18] COSTA, Jéssica Pereira da. *O estudo da história do islã e dos muçulmanos na educação básica*. Caxias do Sul, 2016. Dissertação (Mestrado em História). Disponível em: <https://repositorio.ucs.br/xmlui/handle/11338/1794>.
- [19] BERTOLINI, João Luís da Silva. *Manuais didáticos e as mediações entre cultura histórica e cultura escolar: o caso da narrativa sobre o islã em manuais didáticos brasileiros e portugueses*. Curitiba, 2016. Tese (Doutorado em Educação). Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/57389>.
- [20] NETO, Luiz Salgado. Discursos sobre o islã e os muçulmanos em livros didáticos. *Cadernos do Aplicação*. 2010, Vol. 23, N° 1, pp. 63–100.
- [21] BRAGA, Jorge Luiz Raposo, Eduardo KAROL, Luciano Dalcol Rodrigues VIANA e Lorena Mendes VIEIRA. Visões e Concepções do Oriente Médio nos Livros Didáticos. *Plures Humanidades*. 2012, Vol. 13, N° 1.
- [22] COTRIM, Gilberto. *História e Consciência de Mundo*. São Paulo: Saraiva, 1994.
- [23] COTRIM, Gilberto. *História para o Ensino Médio: Brasil e Geral*. São Paulo: Saraiva, 2004.
- [24] COTRIM, Gilberto. *História Global*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- [25] VICENTINO, Cláudio. *História Geral*. São Paulo: Scipione, 2010.
- [26] VICENTINO, Cláudio e Gianpaolo DORIGO. *História para o Ensino Médio*. São Paulo: Scipione, 2002.
- [27] VICENTINO, Cláudio e Gianpaolo DORIGO. *História para o Ensino Médio*. São Paulo: Scipione, 2011.
- [28] BARCHI, Felipe Yera. A História do Islã entre práticas e representações. In: *Anais*. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2013. Disponível em: [http://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364478383\\_ARQUIVO\\_BARCHI,FelipeYera.TextocompletoAnpuh2013.pdf](http://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364478383_ARQUIVO_BARCHI,FelipeYera.TextocompletoAnpuh2013.pdf).

- [29] CROUZET, Maurice. *História Geral das Civilizações*. São Paulo: DIFEL, 1958.
- [30] MANTRAN, Robert. *Expansão muçulmana: séculos VII-XI*. São Paulo: Pioneira, 1977.
- [31] PIRENNE, Henri. Maomé e Carlos Magno: o impacto do Islã sobre a civilização européia. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2010.
- [32] LEWIS, Bernard. *The Arabs in History*. London: Hutchinson's University Library, 1950.
- [33] LEWIS, Bernard. *Arabs in history*. Oxford: University Press, 2002.
- [34] GOLDZIEHER, Isaac. *Le dogme et la loi de l'Islam*. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1920.
- [35] LAOUST, Henri. *Les schismes dans l'Islam*. Paris: Payot, 1965.
- [36] *The Cambridge history of Islam: Islamic society and civilization*. 2 volumes.
- [37] HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- [38] ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do Profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- [39] SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- [40] HUGHES, Aaron. *Muslim Identities*. New York: Columbia University Press, 2013.
- [41] BROWN, Daniel. *A new introduction to Islam*. Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- [42] BLEUCHOT, Hervé. *Droit musulman*. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2015. Disponível em: <http://books.openedition.org/puam/979>. Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte.
- [43] GUILLAUME, Alfred. *The Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press, 1998. Tradução da edição de Abd al-Malik Ibn Hisham da Sira Rasul Allah, de Muhammad Ibn Ishaq, com introdução e notas de A. Guillaume. 13ª impressão.

- [44] GRUBER, Christiane. Between logos (Kalima) and light (Nur): representations of the Prophet Muhammad in Islamic painting. *Muqarnas*. Brill, 2009, Vol. 26, pp. 229–262.
- [45] CHEREM, Youssef. Jihad: duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico. *Campos-Revista de Antropologia*. 2009, Vol. 10, Nº 2, pp. 83–99.
- [46] TYAN, Émile. *Djihad*.
- [47] CRONE, Patricia. ‘Jihad’: idea and history. *Open Democracy*. 2007. Disponível em: [https://www.opendemocracy.net/en/jihad\\_4579jsp/](https://www.opendemocracy.net/en/jihad_4579jsp/).
- [48] CRONE, Patricia. *God’s Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.
- [49] MATTOS, Rosa Maria. O ‘bando de Maomé’ e outros equívocos. *Ciência Hoje*. 2006. Disponível em: <https://cienciahoje.org.br/o-bando-de-maome-e-outros-equivocos/>.
- [50] SAID, Edward. *Orientalism*. London: Penguin, 2003.
- [51] SOUZA, Ana Gomes de. *O Islã nos livros didáticos de história de 5ª a 8ª séries do ensino fundamental no período de 1985 a 2004*. São Paulo, 2005. Dissertação (Mestrado em Letras Orientais).
- [52] BOULOS JUNIOR, Alfredo. *História, Sociedade & Cidadania*. 1º ano. São Paulo: FTD, 2013.
- [53] ABDELGADIR, Aala e Vasiliki FOUKA. Political Secularism and Muslim Integration in the West. *American Political Science Review*. 2020, Vol. 114, Nº 3, pp. 707–723.
- [54] MAURIN, Eric e Nicolás NAVARRETE. *Behind the Veil: The Effect of Banning the Islamic Veil in Schools*.
- [55] HUGHES, Aaron. *Theorizing Islam: Disciplinary Deconstruction and Reconstruction*. London: Routledge, 2014.
- [56] ALVES, Alexandre e Letícia Fagundes de OLIVEIRA. *ModernaPLUS História*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2015. Formato eletrônico.
- [57] BOULOS JUNIOR, Alfredo. *História, Sociedade & Cidadania*. 7º ano. São Paulo: FTD, 2015.
- [58] KHADDURI, Majid. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1955.

- [59] FRIEDMANN, Yohanan. *Tolerance and coercion in Islam: interfaith relations in the Muslim tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- [60] CRONE, Patricia. No pressure, then: religious freedom in Islam. *Open Democracy*. 2009. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/en/no-compulsion-in-religion/>.
- [61] CRONE, Patricia. *Islam and Religious Freedom*. Collected Studies in Three Volumes, Volume 1 .
- [62] WATT, William Montgomery. *Muhammad: Prophet and Statesman*. London: Oxford University Press, 1961.
- [63] ROBINSON, Chase. *Crone and the End of Orientalism*.
- [64] CRONE, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- [65] COHEN, Mark. What was the pact of ‘Umar? A literary-historical study. *Jerusalem studies in Arabic and islam*. Hebrew University, 1999, N° 23, pp. 100–157.
- [66] FATTAL, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*. Beyrouth, 1986.
- [67] BOULOS JUNIOR, Alfredo. *História, Sociedade & Cidadania*. 2ª edição ed. São Paulo: FTD, 2016.
- [68] BERKEY, Jonathan. *The Formation of Islam*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- [69] ESTIVALÈZES, Mireille. Teaching about Islam in the History Curriculum and in Textbooks in France. *Journal of Educational Media, Memory, and Society*. 2011, Vol. 3, N° 1, pp. 45–60.
- [70] AHMED, Leila. Women and the Advent of Islam. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. University of Chicago Press, 1986, Vol. 11, N° 4, pp. 665–691.
- [71] AHMED, Leila. *A Quiet Revolution*. New Haven: Yale University Press, 2011.
- [72] LIA, Cristine Fortes e Roberto RADUNZ. Os monoteístas no mundo contemporâneo: judeus, cristãos e muçulmanos. *Revista Brasileira de História das Religiões*. 2015, Vol. 5, N° 15, pp. 241–251.

- [73] PETERS, Francis. The quest of the historical Muhammad. *International Journal of Middle East Studies*. Cambridge University Press, 1991, Vol. 23, N° 3, pp. 291–315.
- [74] PETERS, Ruud. (In)compatibility of Religion and Human Rights: The Case of Islam.
- [75] PETERS, Ruud. *Islamic Law and Human Rights: A Contribution to an Ongoing Debate*.
- [76] ROBINSON, Chase. *Reconstructing Early Islam: Truth and Consequences*.
- [77] COOK, David. *Understanding Jihad*. Oakland, California: University of California Press, 2015.
- [78] COOK, David. The Muslim Man's Burden: Muslim Intellectuals Confront their Imperialist Past. *Israel Affairs*. 2007, Vol. 13, N° 4, pp. 806–818.
- [79] KARSH, Efraim. The missing piece: Islamic imperialism. *Israel Affairs*. 2007, Vol. 13, N° 4, pp. 797–805.
- [80] DAVIS, Robert C. *Christian slaves, Muslim masters*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.
- [81] BROWN, Jonathan. *Slavery and Islam*. New York: Simon and Schuster, 2020.
- [82] PASSON, Jacqueline, Said HAMID, Hassan MUGHRABI e Sabrina SWIFKA. Traders, Nomades and Slaves. In: Klaus BRAUN e Jacqueline PASSON, eds. *Across the Sahara: Tracks, Trade and Cross-Cultural Exchange in Libya*. Cham: Springer International Publishing, 2020. pp. 43–74. Disponível em: [https://doi.org/10.1007/978-3-030-00145-2\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-030-00145-2_3).
- [83] BRAS, Jean-Philippe. La shari'a : passé et devenir d'un corpus juridique. *IESR – Institut d'étude des religions et de la laïcité*. 2008. [cit. 2021/08/30]. Disponível em: <https://irel.ephe.psl.eu/ressources-pedagogiques/fiches-pedagogiques/sharia-passe-devenir-dun-corpus-juridique>.
- [84] LORY, Pierre. La charia. *IESR – Institut d'étude des religions et de la laïcité*. 2007. Disponível em: <https://irel.ephe.psl.eu/ressources-pedagogiques/fiches-pedagogiques/charia>.
- [85] SAMADI, Nicolle. La conquête de la Syrie-Palestine. *IESR - Institut d'étude des religions et de la laïcité*. 2011. [cit. 2021/08/30]. Disponível em:

em: <https://irel.ephe.psl.eu/ressources-pedagogiques/fiches-pedagogiques/conquete-syrie-palestine>.

- [86] SAMADI, Nicolle. Mahomet. *IESR - Institut d'étude des religions et de la laïcité*. 2007. [cit. 2021/08/30]. Disponível em: <https://irel.ephe.psl.eu/ressources-pedagogiques/fiches-pedagogiques/muhammad>.
- [87] ALVES, Márcia de Albuquerque e Vilma de Lurdes BARBOSA. A África na literatura didática de história a partir da Lei 10.639/2003. In: *Anais Eletrônicos*. IX Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil”. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2012.
- [88] LEITE, Ingrid Silva de Oliveira. A abordagem da temática indígena e da História da África nos livros didáticos: uma experiência na formação docente. *Escritas do Tempo*. 2020, Vol. 2, Nº 5, pp. 157–174.
- [89] OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos afro-asiáticos*. 2003, Vol. 25, pp. 421–461.



## 2 O estudo sobre o Oriente Médio e as ciências sociais no Brasil

*il a déplacé son analyse du terrain trop incertain de l'histoire (un récit conté par un idiot, plein de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien) à celui des idéologies, faciles à se reproduire à l'identique. Dès lors, les choses étaient claires, la conclusion évidente et le succès prévisible : au pays de l'oncle Sam, on aime bien les idées simples.*  
François Pouillon, « Sur Edward Said ». *Qantara*, 62, 2006-2007.

The problem of power and culture, and their turbulent relations during the great metamorphosis of our social world, is too important to be left to lit crit.

Ernest Gellner. *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994, p. 169.

Há pouco mais de duas décadas, eram escassos os estudos sobre o Oriente Médio no Brasil, em qualquer disciplina das ciências sociais. Hoje, é crescente o número de acadêmicos, intelectuais e jornalistas que lidam com esses temas no Brasil. Aos poucos vão sendo construídos grupos de trabalho, centros de pesquisa, e uma rede de investigadores cujos resultados aparecem em teses, congressos, artigos e livros.

De fato, à primeira vista, não faltariam motivos para interesse: milhões de descendentes de sírios e libaneses no Brasil; a importância geopolítica, econômica e religiosa do Oriente Médio; cobertura midiática constante. Por tantos fatores, é grande o interesse do público brasileiro, como mostram as paixões suscitadas, especialmente, pelo conflito israelense-palestino, pelo terrorismo islâmico e por conflitos culturais. No entanto, em que pesem esses fatores, ainda há obstáculos de monta.

O primeiro desafio é a situação geral das ciências sociais: falta de incentivo, de financiamento e de perspectivas de carreira. Como corolário, falta formação e estrutura, seja para o corpo docente, seja para os alunos. Ainda hoje não existe formação adequada nas línguas da região, seja em

cursos especializados de letras, seja em cursos de relações internacionais ou outras disciplinas. O estudante que queira se especializar em assuntos para os quais o conhecimento do árabe, persa, hebraico ou russo é necessário ou desejável encontra-se abandonado à própria sorte. Especialistas em “assuntos árabes” às vezes não sabem nem pronunciar nomes em árabe.

Em segundo lugar, falta material didático: além de faltarem livros básicos nas bibliotecas, a maioria dos alunos universitários brasileiros, mesmo na pós-graduação, não lê inglês. Esses estudantes, e o público em geral, ficam sem acesso a obras introdutórias, gerais ou didáticas sobre o Oriente Médio moderno e sobre o islamismo. Como resultado, falta conhecimento básico do Estado da arte e também não há diálogo com pesquisas acadêmicas na área. Não estão disponíveis (e nem são discutidas) obras de referência, como as publicadas por Wiley-Blackwell (SALVATORE; TOTOLI; RAHIMI, 2018), Cambridge (COOK, 2010) ou Oxford (ESPOSITO, 1999), bem como a *Encyclopaedia of Islam* e a *Encyclopaedia of the Qur'an*, da editora Brill. Não se encontra no mercado uma única história do Irã, do Líbano, da Turquia ou da Síria em língua portuguesa. Temos alguns livros gerais ou relativamente específicos, como vários de Bernard Lewis (1996, 2002, 2003, 2004) e obras rasas e apologéticas como de Karen Armstrong (2002), que é citada como livro acadêmico e empregada como se fosse livro didático. O clássico de Hourani, *O Pensamento Árabe na Era Liberal – 1798-1939*, publicado pela primeira vez em 1962, foi traduzido com 43 anos de atraso (HOURANI, 2005). Recentemente foram publicados *Os árabes: uma história*, de Eugene Rogan (2021), e *Uma nova introdução ao Islã*, de Brown (2021).

Em terceiro lugar, essa demanda latente é suprida com amadorismo, militância e apologética. Por um lado, é notório o fervor ideológico dos sionistas protestantes instilados por um nacionalismo religioso apocalíptico, kitsch e novelesco. Testemunho da efervescência ideológico-política do segmento evangélico brasileiro (WACHHOLZ,; REINKE, 2020; TOPPEL, 2015; CARPENEDO, 2021; FROSSARD, 2018; GHERMAN, 2009), são publicadas e difundidas obras com títulos apelativos, milenaristas ou romantizados, como “O AntiCristo [sic] islâmico” (RICHARDSON, 2020a), “A Besta vem do Oriente Médio” (RICHARDSON, 2020a), e “Israel, o Milagre” (FRAZIER; FLETCHER, 2018), entre tantos outros. Embora não se-

jam livros acadêmicos, é esse tipo de doutrina que se espalha nas igrejas protestantes, na mídia e nas redes sociais, com ares de academia e erudição, atingindo um público que já está acostumado a esse tipo de mensagem através da cultura popular como novelas bíblicas da Rede Record. São vários os exemplos desse fenômeno: a Escola Convergência e seus cursos pseudo-acadêmicos para “cristãos” (leia-se: protestantes dispensacionistas ou sionistas); a editora Chamada, que tem uma linha de publicações exclusiva sobre “Israel”;<sup>1</sup> o apologista adventista midiático e “arqueólogo bíblico” Rodrigo Silva, seguindo tendências americanas novecentistas (VARISCO, 2002, 2012); e obviamente o monumental “Templo de Salomão” no Brás e o fervor sentimental e ritualístico que acompanha invocações ao Israel eterno, ao mesmo tempo bíblico, histórico e moderno, em cerimônias e manifestações na rua (TOPEL, 2015; MAYNARD, 2016; THROUP, 2011; CUNHA, 2014).

É claro o deslumbre desse segmento com o desenvolvimento tecnológico e econômico, a pujança militar e a propalada tolerância e democracia sionista, fechando os olhos para aspectos incômodos da sociedade israelense, que são vistos ou como um dever profético divino (ocupação, aliança com EUA, escritura de terreno por um deus do deserto registrada no cartório cósmico), ou como inconvenientes e destoantes para seu esquema de mundo: origem socialista, sociedade liberal, Estado forte, direitos LGBT, um cenário religioso multifacetado, cristãos hereges... Porém, ao fechar-se os olhos para essas realidades desconcertantes, elas tornam-se irrelevantes e inconsequentes para a realidade pentecostal-evangélico-sionista brasileira, que têm um relacionamento com essa “paisagem” mediado através dos pressupostos de suas autoridades religiosas e segundo uma tendência que já vem desde o século XIX no Reino Unido e Estados Unidos (ROGERS, 2011; SHAMIR, 2003; SHEPHERD, 1988).

Jovens brasileiros ficam embasbacados com um bem-financiado empreendimento evangélico sionista hipster ao mesmo tempo pseudo-universitário, teológico e político como o “Philos Leadership Institute”, e outros ainda mais abertamente militantes e proselitistas como Frontier Alliance e Tikvah Fund. Pouco importa que, segundo arqueólogos, historiadores e estudiosos da Bíblia (apesar do clima carregado do debate em alguns meios), não houve Êxodo do Egito, nem conquista, nem um

<sup>1</sup> <https://loja.chamada.com.br/livros/israel.html>.

Reino Unido sob Davi e Salomão, figuras míticas que no máximo eram *petty warlords* num rincão inóspito do Crescente Fértil, e que a Bíblia tenha sido composta no período persa ou helenístico (HERZOG, 1999; HASSON, 2017; LEMCHE, 2000; FINSKELSTEIN; SILBERMAN, 2019; LIVERANI, 2008). Tampouco existiu um “Estado” de Israel ou nação judaica nos moldes do nacionalismo europeu do século XIX, já que a ideia de “Estado-nação” é essencialmente moderna (HOBSBAWM, 2013; SAND, 2012, *inter alia*). Não importa: é muito mais persuasivo passar uns dias em Nova Iorque e Israel com alguma dessas organizações e jovens evangélicos sionistas de vários países, com viagem de graça, financiados sabe-se lá por quem, ou mesmo uma caravana para o Templo de Salomão e uma sessão de cinema novelística dos Dez Mandamentos.

Mas os universitários não ficam para trás, e reproduzem discursos pouco críticos ou abertamente apologéticos, avessos a um rigor e distanciamento metodológicos. Essa situação já vem se acentuando nos últimos anos, em grande parte em função da visibilidade midiática e das redes sociais. A mobilização da política identitária, baseada em pressupostos filosóficos e ideológicos do pós-modernismo estadunidense (PLUCKROSE; LINDSAY, 2020), vai desaguar nos delírios epistemológicos da corrente “decolonial” em moda (CHAMBERS, 2020). Assim vemos, por exemplo, advogarem uma “postura crítica” em relação à “literatura anglo-saxônica”, “unremarkably [sic] stuffed with wars, battles, and other domestic or international conflicts” (CLEMESH, FERABOLLI, 2020), sendo que tal postura “crítica” equivaleria a estudar outros temas menos conflituosos, mais afins com a “realidade brasileira”! Como se a “literatura anglo-saxônica” não tratasse de temas mais “amenos”, como faz, entre tantos outros, Ilan Pappé (2010). Ou como se qualquer história, ainda mais em nível internacional, pudesse prescindir desses temas, com os quais o Brasil aparentemente não teria muito a ver.<sup>2</sup>

Uma referência quase que obrigatória a todo esse movimento pós-colonial/“decolonial” é a seminal obra “Orientalismo”, de Edward Said (1978), leitura obrigatória e recorrente de uma série de disciplinas. Naturalmente a obra de Said não é a única responsável pelo discurso de

---

<sup>2</sup> Mais descabida é a proposta das autoras de pensar que esforços de alguns atores do sistema internacional para impedir o Irã de obter uma bomba nuclear sejam explicados em função de um suposto “racismo”.

tendências hegemônicas que se espalhou em parte nas ciências humanas nas últimas décadas. É evidente que muita pesquisa sobre o Oriente Médio no Brasil prescinde de referências diretas ou indiretas a ele. Mas Said foi precursor de uma tendência que se consolidou como normal ou aceitável só posteriormente: sacrificar a objetividade e a própria noção de conhecimento científico em prol de uma postura política ou ideológica. Em parte por isso, Said tornou-se um ícone intocado de um posicionamento ao mesmo tempo teórico-metodológico e político, e seus preceitos são reproduzidos a torto e a direito, desembocando em “receitas de bolo” com conclusões previsíveis e um roteiro tão invariável quanto enfadonho, como em Silva (2013) e Silva e Passos (2020).

E, se me concentro nele, é porque “Orientalismo” foi prenúncio e hoje é sintoma de certo tipo de pesquisa que prolifera nas ciências humanas em geral, e nos estudos sobre o Oriente Médio em particular, especialmente em países anglófonos, mas cada vez mais alhures.

Vejam um caso em questão. Da Silva e Passos (2020) usam algumas imagens para ilustrar os dogmas orientalistas de Said (a tradução brasileira tira a expressão “pessoas morenas” do original):

- “diferença absoluta e sistemática entre o ocidente, que é racional, desenvolvido, humanitário, superior, e o Oriente, que é aberrante, não desenvolvido, inferior.”
- “as abstrações sobre o oriente, particularmente as baseadas em textos que representam uma civilização oriental ‘clássica’, são sempre preferíveis a evidências diretas tiradas das modernas realidades orientais.”
- “Oriente é eterno, uniforme e incapaz de se definir; portanto supõe-se ser inevitável e até cientificamente ‘objetivo’ um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o Oriente de um ponto de vista ocidental.”
- “o Oriente é no fundo algo a ser temido (o perigo amarelo, as hordas mongóis, os domínios das pessoas morenas) ou controlado (pela pacificação, por pesquisa e por desenvolvimento, pela ocupação direta, sempre que possível)” (SAID, 1994, p. 300-301).

Para isso, efetuam um estudo normativo e dedutivo, generalizando os “dogmas” como se fossem fruto de observação empírica e deduzindo uma interpretação para um conjunto de produções culturais. Em momento al-

gum os autores questionam a relevância factual ou lógica dos tais dogmas. A escolha das obras se justifica simplesmente pelo fato de serem “recorrentemente classificados na literatura estrangeira como pertencentes à corrente da arte Orientalista” (DA SILVA; PASSOS, 2020, p. 40). Contudo, o uso de algumas imagens (três pinturas e um desenho) como *ilustrações* de um conceito explicitado em “dogmas” autoproclamados com uma ironia ambígua por Said levanta a suspeita de que tais imagens foram escolhidas porque se adequam a ilustrar os dogmas, como se fossem representativas tanto dos conceitos saidianos quanto da imensa produção com temática orientalista como um todo. Há de se perguntar se outras pinturas ou outras interpretações das mesmas obras que não coadunam com os “dogmas” poderiam ser oferecidas como refutação dos próprios dogmas, mas esse tipo de trabalho empírico não se avista no horizonte.

Os autores começam pelo quarto dogma, sobre perigo e controle, indiferentes a nuances históricas. Mas, em vez de caracterizar o perigo como militar, e a dominação como econômica, política e “científica”, como Said, os autores atribuem ao *deserto* uma ameaça: “A ameaça paisagística era centrada no deserto” (SILVA; PASSOS, 2020, p. 49) e apresentam os quadros *Le Pays de la Soif*, de Eugène Fromentin (grafado erroneamente como “Fromantin”), de 1869, e *Sahara*, de Gustave Guillaumet, de 1867. Mas poderíamos também interpretar o deserto como rejeição do urbano, idealização das virtudes e da masculinidade:

O ponto central sobre o deserto é que ele era considerado moralmente e fisicamente limpo. Bem distante dos ecos bíblicos de refúgio para renovação espiritual, a restauração de coragem e propósito, o deserto representava uma grande força purificadora (MACKENZIE, 1995, p. 59).

Uma citação de outro artigo pelos autores é cortada para não contradizer sua interpretação: “On other occasions, the desolation and isolation of the desert were themselves celebrated as desirable and spiritually uplifting qualities” (HEFFERNAN, 1991, p. 38). As várias perspectivas (negativas e positivas) do deserto evocadas, não sem ambiguidade, pelas construções imagéticas e simbólicas europeias (mas não só europeias), notadas por Heffernan, são reduzidas a uma só característica por Silva e Passos. O deserto como local de “silêncio e contemplação” (HEFFERNAN, 1991, p. 41), um local de purificação e luta contra as tentações, de passagem, peregrinação e redenção, era paralelo à caracterização romântica de seus habitan-

tes em termos positivos, como Délacroix, que chegou a ver os habitantes da África do Norte como herdeiros de Roma. Se por um lado se acreditava que a civilização poderia fazer “renascer” o deserto (se os romanos e egípcios conseguiram, por que não nós?), por outro lado suas inóspitas imensidões agrestes, vazias e inconspicuas, eram o oposto das metrópoles industriais europeias dos oitocentos. E no final das contas, convenhamos, o deserto é uma ameaça para todos. Os povos que vivem com ele ou à margem dele aprenderam a sobreviver nele e com ele. O curioso caso do *Pays de la Soif*, que ficou durante anos na sede dos conhaques Martell, deveria dizer alguma coisa.



**Figura 2.1** Eugène Fromentin. *Le pays de la soif*. 1869. Óleo sobre tela. 103 x 134,2 cm. Musée d'Orsay.

Logo depois do conhecido e monumental quadro de Guillaumet, *Le Sahara* (1867), somos apresentados ao cartoon de Westergaard de 2005 num então obscuro jornal da Jutlândia (Dinamarca), *Jyllands-Posten*, famoso por causa das caricaturas de Maomé. Segundo os perspicazes autores, o mesmo sentido de ameaça representado pela al-Qâ'ida (escrita “al-Quaeda” no artigo) seria expresso pela caricatura de Westergaard e seria uma continuação de imagens sobre o deserto. Haja paciência e imaginação, para seguir esse fio condutor por esses meandros fantasmáticos. Nenhum contexto (que não se resume ao 11 de setembro) é oferecido para a charge, que parece ser simples, transparente e unívoca. A rede



**Figura 2.2** Gustave Guillaumet. *Le Sahara*. 1867. Óleo sobre tela. 110 × 200 cm. Musée d'Orsay.

transnacional de interações que gerou uma crise mundial e várias mortes não é nem mencionada (FAVRET-SAADA, 2015).

O segundo dogma saidiano postula que textos clássicos são preferíveis a realidades contemporâneas. Uma ilustração disso seria, segundo da Silva e Passos, a odalisca de Ingres! Para os autores, as odaliscas se referem a uma “temporalidade da civilização oriental clássica”, seriam anacrônicas (no século XIX), inspirando estereótipos para “qualquer um” que olhe para elas hoje. Essa afirmação é errada e confusa em vários níveis. Essas pinturas não retratam uma “civilização oriental clássica”, como quer que se entenda o termo. Embora romantizadas, existiam haréns, eunucos e consumo de narguilê no século XIX. (Também existia gente cultivando campos, rezando, comprando flores e verduras, andando de cavalo e jogando xadrez, mas encaixar isso em Said é um pouco mais complicado.) O que retratam é a “realidade”? Não. Era o cotidiano? Não exatamente. Tinha que ser? Por quê? Não é tão difícil assim conceber que a arte não precisa ser realista e que há vários níveis de realismo e naturalismo. Os pintores orientalistas tinham noção de que estavam compondo um *bric à brac*, um teatro, uma colcha de retalhos? Provavelmente, depende de quem e de que obra se está falando. Eles achavam que os consumidores



iam pensar que essa era a realidade quotidiana, ou que seus espectadores iam pensar que isso era só um sonho? Difícil saber, e *ardiloso não admitir essa dificuldade*.

Sobre a Grande Odalisca de Ingres, comenta-se:

uma visão estereotipada da mulher oriental, que, por sua vez, reproduz os cânones do ideal de beleza ocidental, evidenciado pela modelo caucasiana, de traços romanos: a obra não pode ser um documento representativo daquela realidade, mas sim de um olhar europeu sobre ela (SILVA; PASSOS, 2020, p. 53).

Tal afirmação demonstra ignorância tanto da realidade histórico-antropológica dessas regiões quanto da variedade de representações físico-culturais orientalistas. À parte o enigmático epíteto “de traços romanos” (que traços fisionômicos os romanos tinham?), tem-se aqui o paradoxo de pensar, axiomáticamente, que as orientais teriam uma fisionomia diferente, que não seriam “brancas”. Ora, como nos diz Pouillon (2010), é um equívoco pensar que as mulheres “orientais” (se é que o adjetivo vale alguma coisa) seriam muito diferentes das “ocidentais”. Inclusive porque o harém (pelo menos do sultão, mas possivelmente também de outros magnatas) era composto de escravas/esposas/concubinas de várias nacionalidades. A partir do século XVI, todas as mães dos sultões otomanos (sem contar outras esposas e concubinas) eram europeias (IYIGUN, 2013, PEIRCE, 2018). Anteriormente, os omíadas da Espanha tinham preferência por loiras (RUGGLES, 2004). Por outro lado, a aquarela “The Hhareem of a Mamluke Bey, Cairo; the introduction of an Abyssinian Slave”, de John Frederick Lewis, executada por volta de 1850, mostra uma escrava etíope. *Souvenir d’Ezneh, Haute-Egypte*, de Fromentin (1876), mostra mulheres negras à borda do Nilo. Os exemplos se multiplicam. Não existe uma “visão estereotipada da mulher oriental”, e ela não “reproduz cânones ocidentais”.

Os autores parecem não conceber que encontros entre culturas são cheios de mal-entendidos, dos engraçados aos trágicos. Se por um lado os europeus às vezes *imaginavam* as mulheres muçulmanas (ou de muçulmanos) como recatadas em público mas devassas nos recônditos de suas residências, os muçulmanos que conheciam mulheres ocidentais espantavam-se com sua liberdade em público (LEWIS, 2010). O inglês John Frederick Lewis (1804–1876), que residiu no Egito, retratava sua esposa em ambientes orientais. Duas esposas de Ingres são retratadas no



**Figura 2.3** Eugène Fromentin. *Souvenir d'Esneh, Haute-Egypte*. 1876. Óleo sobre tela. 120 x 105cm. Musée d'Orsay.

*Bain Turque* (1862) – que fora adquirido pelo príncipe Napoléon Jérôme, primo do Imperador, em 1860, e acabou caindo nas mãos do diplomata otomano Khalil Bey, que em sua notável coleção de arte também contava com a *Origem do Mundo* de Courbet. Pouillon (2010) reflete sobre o duplo jogo de reflexos e considerações interculturais presentes nessas pinturas. A esposa de Débat-Ponsant o acompanhara a uma viagem a Constantinopla que o inspirou a pintar *Le Massage au Hamam*, de 1883 (LE MASSAGE..., 2016). O fato de muitas dessas modelos terem sido as disponíveis na Paris da época (WALLER, 2014) ou de minorias ou pessoas de relativo baixo status no mundo muçulmano também é relevante. Ademais, não é nada incomum representações mais “recatadas” de mulheres em público ou trabalhando.

O primeiro dogma saidiano, finalmente, seria representado pela tela *Edipe*, de Gérôme (1886). Baseando-se em somente uma interpretação sem qualquer explicação, afirmam há uma “ação militar gloriosa”, um “triunfo”, e que as cores vivas de Napoleão têm a ver com o domínio. (Pelo contrário, se o exército francês usasse roupas da região, mais adaptadas ao clima, estariam muito mais à vontade.) Acontece que os quadros de Napoleão no Oriente pintados por Gérôme são finamente irônicos, mediativos, e pouco heroicos, como *Le Général Bonaparte et son État Major en*



**Figura 2.4** Édouard Debat-Ponsan. *Le Massage. Scène de hammam*. 1883. Óleo sobre tela. 127 x 210 cm. Toulouse, Musée des Augustins.

*Egypte* (1887), que provavelmente retrata a provação de Napoleão nos desertos da Síria após o cerco de Acre por Djezzar Paxá. Gérôme não transmite o *páthos* de Antoine-Jean Gros com seu *Bonaparte visitant les pestiférés de Jaffa* (1804), nem as batalhas para conquista da Argélia retratadas por Horace Vernet. Embora pouco sentimentais, em seu conjunto os Napoleões de Gérôme são ambíguos, solitários e um tanto melancólicos: conquistar o conhecimento do Oriente não é conquistar o Oriente pelo conhecimento, e está desligado de uma *prise de possession* épica e perene, como demonstra a derrota de Napoleão frente aos otomanos e britânicos. Retrospectivamente, a meditação frente à esfinge, ela própria uma ruína, pode prenunciar sua própria derrocada. Independente disso, sua ligação com o primeiro dogma de Said é, no mínimo, duvidosa.

Dado seu descaso com os fatos, os autores nunca se perguntam que evidências sustentam as alegações de Said. Só se pode mesmo concluir com os autores que “os dogmas apresentam-se como elementos *transcendentes* de interpretação” (p. 56, minha ênfase), tão transcendentos que nem mesmo a adequação dos dogmas às obras escolhidas é persuasiva. Esse desleixo também se manifesta em outras publicações. Leonardo Silva chega a supor que Bernard Lewis comete o erro de “suprimir a experiência histórica” (SILVA, 2016). Como historiador, pode-se duvidar de suas conclusões, mas “suprimir a experiência histórica” seria um contrassenso. Por outro lado, é Said que, em sua abordagem literária e normativa, consegue ofuscar a experiência histórica com grande garbo. Além do mais,

o debate entre Said e Lewis sobre Orientalismo, travado nas páginas da *New York Review of Books* (LEWIS, 1982; LEWIS; SAID; GRABAR, 1982) e o debate de 1986 na *Middle East Studies Association* não são nem mencionados,<sup>3</sup> tampouco a vasta recepção crítica de Orientalismo esmiuçada por Varisco (2017).

O antropólogo e filósofo Ernest Gellner já havia comentado, em *Post-modernism, Reason and Religion* (1992), a estranha afinidade entre o fundamentalismo religioso e o pós-modernismo. Por causa do “pudor relativista e a expiação da culpa pós-colonial” deste último, existe entre os pós-modernos uma “simpatia que chega bem perto do apoio público” em relação ao absolutismo “dos outros” (GELLNER, 1992, p. 73). Seguindo essa linha, podemos encontrar um fio condutor entre o pós-modernismo (filosófico e antropológico), o pós-colonialismo na esteira de Said (BAYART, 2010), e as chamadas “teorias críticas” estadunidenses (já globalizadas), o empolado, gongórico e vácuo “descolonialismo” americano-latino e movimentos identitários ao redor do mundo, como o salafismo transnacional e o islamismo político (ROUGIER, 2020) e o chamado “feminismo islâmico” (um oxímoro). Todas essas abordagens são subjetivistas, sobrevalorizando o sentimento e a experiência psicológica individual, e idealistas, elevando os conceitos (a linguagem) ao nível de estruturas, em detrimento de instituições políticas e constrangimentos econômicos, para não falar de biológicos. O racionalismo e o iluminismo lhes são anátema.

Segundo todas essas perspectivas, Said é uma obra clássica central no panteão acadêmico contemporâneo. Uma medida da quase unanimidade da veneração a essa obra em vários círculos acadêmicos é o silêncio sarcástico e atordoado do devoto ao proferir-se uma inesperada heresia. Adotar (ou rejeitar) o conceito saidiano tornou-se, há tempos, sinal de posicionamento político e intelectual. Quem arvora petulantemente uma profanação do cânone condena-se a si mesmo ao ostracismo em certos círculos no mundo acadêmico.

No entanto, esse livro, em termos de rigor e consistência, apesar de ser incensado cegamente, é um desastre. Como diz Robert Irwin: “A distorção do assunto de Orientalismo é tão fundamental que aceitar seu amplo qua-

---

<sup>3</sup> Debate disponível em: *Bernard Lewis and Leon Wieseltier vs. Edward Said and Christopher Hitchens*. “The MESA Debate: The Scholars, the Media, and the Middle East”, on 22 November 1986. <https://youtu.be/hnVHuA6xIOo>.

dro analítico como base para trabalho e depois corrigi-lo seria um mero *desperdício de tempo*” (IRWIN, 2008, p. 10). (O mesmo poderia ser dito sobre a obra de Mignolo e Quijano.) Por que centenas de pessoas se dedicariam a empregar o livro como argumento de autoridade ou como livro “didático” inquestionável – eis uma pergunta interessante. Pouillon, citado em epígrafe, lança ironicamente um argumento formal: a simplicidade do maniqueísmo saidiano cai bem com quem não quer esmiuçar nem suas premissas, nem suas evidências, nem suas conclusões. Ficamos, como sói acontecer, em reproduções mecânicas de lamúrias.

“Orientalismo” atua como uma metanarrativa (na época dos fins das “grandes narrativas”!), um mecanismo de agremiação simbólica fundamental: um símbolo, uma palavra de ordem, podendo servir para qualquer interpretação falsa cuja verdade geralmente também não se diz qual é. Em sua acepção aguada, é quase equivalente a “etnocentrismo” – e se pode justamente ser substituído por este, fica irrelevante. Como símbolo articulador de um sistema ideológico, por outro lado, tornou-se uma vulgata, um vade-mécum, um passaporte, um introito, o adro pelo qual se passa ao adentrar o portal dos iluminados. É o Pater Noster do rosário de súplicas dos fiéis da “tirania da penitência” (expressão de Pascal Bruckner).

Contudo, a despeito de seu status consagrado no cânone dos estudos “pós-coloniais” e outros, “Orientalismo” pinta uma caricatura da história dos estudos sobre o “Oriente”. Nesse enorme libelo panfletário e acusador, misto de sermão, comício e erudição, tudo tem um vício de origem, um pecado original inominável. Tudo o que se tem a dizer sobre o “Oriente” tem *aparência* de erro e ficção, mas nunca saberemos o que exatamente essa aparência reflete da “realidade”. Três perguntas fundamentais (se a realidade existe, se ela é acessível, qual é ela) mal são tocadas. Mas sabemos para *quem* o conhecimento não é acessível: “It is therefore correct that every European, in what he could say about the Orient, was consequently a racist, an imperialist, and almost totally ethnocentric” (p. 204).

Já se notou que um dos erros de Said é tratar textos como se fossem relações sociais. Assim, nunca saberemos distinguir um discurso político de delírios românticos de lascívia, gula, ira, concupiscência (raramente inveja!), de erudições vitorianas e interesses capitalistas, de formações religiosas católicas, judaicas, ortodoxas ou protestantes... Said não é categó-

rico, salpicando suas assertivas com qualificações, nuances e tergiversações de tal maneira que sua prosa escorregadia quase nunca permite dizer alguma coisa com confiança, e ele certamente nunca arrisca a dizer qual é a “realidade”.

Como afirma Leonard Binder (1988 *apud* KRAMER, 2001):

Há várias razões que podem explicar por que Said não diz nada sobre o islã. Ele pode ter sentido que, em vez disso, bastava nomear aqueles cujos trabalhos ele desaprova. Ele pode ter sentido que era melhor não dizer nada ao invés de dizer qualquer coisa. Ele pode acreditar que não é apropriado ou que é impossível ou mesmo hostil para qualquer um de fora falar sobre um sistema de crenças que ele não compartilha. Qualquer que seja a razão, Said não diz nada sobre por que não diz nada.

Tudo é consequência de ganância, luxúria e *Wille zur Macht*, nunca incapável impregnação da ação social pelos “textos”: os textos ofuscam e ao mesmo tempo, paradoxalmente, inventam a realidade, e essa realidade inventada e distorcida é posteriormente dominada (nesse caso, ironicamente, o próprio domínio poderia ser um sonho – ou um pesadelo). Todas as declarações e fatos são julgados moralmente quase que exclusivamente segundo a suposta ou explícita localização política e social do falante ou agente. A verdade como correspondência entre proposições e fatos dá lugar à subjetividade política ou a devaneios literários (a parte da linguagem visual, notadamente o orientalismo como pintura de gênero, é ignorada na obra).

A lógica normativa da polêmica prolixa de Said consiste em criar conceitos, para depois selecionar fatos que se encaixam neles, desviando de, ou passando uma pátina sobre, elementos incômodos ou incongruentes que eventualmente encontrasse pelo caminho. Só se enxerga o que os conceitos permitem, como uma viseira. Ao serem apontadas incongruências ou discrepâncias do modelo, a resposta padrão é que ele não tinha obrigação de catalogar tudo quanto é orientalista, nem quis fazer uma história do orientalismo, ainda mais que o orientalismo permeia toda a psique europeia. Com um golpe de mestre de prestidigitador retórico, para ele só é cego quem não quer ver, e ele lava as mãos do compromisso com a fundamentação fática de uma explicação causal que deveria ser o cerne de seu argumento.

A péssima tradução brasileira não lhe faz jus, mas estamos diante de um panfleto genial envolto em um calhamaço cujo domínio brilhante da língua inglesa conjura olhares embasbacados de reverência – que fre-

quentemente não passam da fachada em incontáveis menções tão repetitivas quanto monótonas, e geralmente lamuriosas. “Orientalismo” (o conceito) transformou-se em mero sinônimo de “imperialismo” (outro totem disforme), preconceito, racismo, distorção, poder, exploração, sendo um contraponto da própria civilização ocidental desde priscas eras, e encontrado em toda parte, desde filmes de Hollywood, desenhos da Disney, na revista *Veja*, nas “mídias imperialistas”, no sionismo, no capitalismo, nas elites e no funk, em *Drácula*, e por aí vai.

Ignorando evidências contrárias, Said alega que o “discurso” orientalista (baseado em “dogmas” definidos por ele!) sustentava e motivava projetos “imperialistas” desde não se sabe quando. Ele desconsidera o orientalismo alemão, tão importante quanto o inglês ou francês. Se os alemães não tinham grande império colonial, como é que o orientalismo pode estar ligado umbilicalmente ao imperialismo? (WOKOECK, 2009; MARCHAND, 2009; JENKINS, 2004). Só se for um “imperialismo simbólico”... Enquanto isso, por outro lado, só os impérios ocidentais são escolhidos para esculacho; os impérios otomano, abássida, persa e tantos outros saem incólumes. É desconsiderado o fato de muitos dos estudiosos serem simpáticos às causas nacionais dos povos colonizados ou oprimidos: no fim das contas, seriam praticamente todos farinha do mesmo saco com algumas distinções qualitativas entre um e outro. Além disso, Said junta todo tipo de produção cultural, desde o folhetim, passando pela ópera, teatro, memórias de viagens, romances, opiniões de administradores coloniais, até os *savants* oitocentistas e as eminências de Oxford. Julgar todos esses tipos de produção histórica, linguística, musical, visual, literária, como etnocêntrica ou preconceituosa é de uma simplicidade e ingenuidade sem tamanho; é um julgamento de valor puramente retórico; um artifício polêmico com despido de lastro factual ou compromisso com a “realidade”. Que ele não se tenha retratado de algumas dessas suas afirmações absurdas ou puramente incorretas só condiz com uma atitude de reiterada má-fé: algo corrente entre políticos cínicos, mas menos aceitável em acadêmicos.

O mais irônico de tudo isso é que Said não dá voz aos “orientais” para falarem. Não se vê o estadista albanês governante do Egito, Muhammad Ali, seu descendente o quediwa do Egito ou ministros otomanos, os reformistas islâmicos Muhammad Abdu ou Rashid Rida, ou o reacionário sultão

otomano Abdulmejid, mas vemos Lord Cromer, Curzon, Giuseppe Verdi e Joseph Conrad. (Só faltou Bram Stoker.) As contradições e falta de embaçamento se amontoam de tal forma que não vale a pena continuar. (Mas o mais importante, diriam alguns, é o posicionamento político a partir do qual essa obra foi concebida, e seus efeitos no debate, do que qualquer coerência interna ou concordância com os fatos!)

No fim das contas, esse “paradigma” tem um efeito mistificador. “Orientalismo” é um fetiche, um amuleto, um *shibboleth*, assim como outros clássicos hoje *démodés*, retransmitidos com fervor religioso. A própria possibilidade de conhecimento acaba sendo negada aos que não compartilham de determinada identidade (europeus, brancos, são sempre racistas, imperialistas etc.).

Por conseguinte, a subjetividade autorizada e valorizada (de alguns) é quase sinônimo de “pesquisa” e de “verdade”. É o que o estudioso Aaron Hughes (2015) chama de “tirania da autenticidade”. A eles é permitido essencializar o islã, pois “quem essencializa são os outros”. Púlpito, sala de aula e palanque político se confundem. Sob uma roupagem acadêmica, misturam-se teologia, proselitismo, pautas políticas, história e análise social de forma insidiosa e sub-reptícia: em conciliábulos acadêmicos insulares e em mídias não críticas. É o caso dos discursos reproduzidos no âmbito de organizações como o “Instituto de Cultura Árabe”, o portal xita Arresala, os sítios Monitor do Oriente, Dom Total e Diálogos do Sul etc. É o outro lado da moeda do Philos Project, Frontier Alliance e Tikvah Fund, mas agora com verniz acadêmico.

São propalados absurdos, tergiversações ou propaganda apologética: o islamismo, desde a eternidade, seria “contra a opressão às mulheres” (SOARES, 2019) e a favor dos direitos humanos; “desigualdade de gênero não tem nada a ver com o Islã” (FERREIRA, 2018); “islã” significa “paz”; o Alcorão seria um livro perfeito e imutável (ISKANDAR, 2007); jihad seria uma luta psíquica contra o ego – sendo que os muçulmanos não a entendiam assim no período pré-moderno (CRONE, 2007; COOK 2005; TYAN, 1991; BLEUCHOT, 2000); existiria “liberdade religiosa” no islamismo tradicional – sendo que não existe (CRONE, 2009; COOK, 2006); não se pode criticar o islamismo, pois isso é coisa de “orientalistas”, racistas, islamóforos etc. (VIGILANCE..., 2021; BRUCKNER, 2017). Essa lengalenga perpetua-se *ad infinitum*. E tudo isso passa como se fosse “pesquisa” acadêmica. Não



é. É um discurso açucarado, romantizado, idealizador, e ao mesmo tempo ressentido, moralista e sem nuances, agora turbinado por ativismos identitários de várias estirpes (RISÉRIO, 2020).

Não é a única abordagem disponível, mas é a que tem mais visibilidade, na mídia, nas redes sociais e em vários meios acadêmicos. Raramente ganham enfoque estudos (e estudiosos) mais discretos e que não têm nada a ver com o que Gellner chamou de “endosso ou tratamento preferencial dos privilegiados e iluminados que vêem o problema ‘de dentro do tema’... Um status privilegiado como esse parece ser adquirido principalmente pela origem, ou às vezes por posicionamento político” (*apud* IRWIN, 2008, p. 353). Said e seu séquito encurralam a produção acadêmica em dois cantos indesejáveis: de um lado, o “nativo” subjetivista e/ou militante e, de outro lado, paradoxalmente, a impossibilidade de conhecimento devido ao relativismo pós-moderno, e o conseqüente foco em “representações”. A falta de coerência está embutida nessas abordagens desde o início (LEWIS, 2007; KHAWAJA, 2007).

Com isso, podem fazer mobilizações, influenciar a mídia e as redes sociais, mas obviamente em detrimento de uma produção intelectual mais rigorosa, crítica e laica.

## Bibliografia

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. Companhia das Letras, 2008.

ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do Profeta*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2002.

BARBOSA, Francirosy Campos. Escuta sobre igualdade de gênero passa por entender a Xaria e por reflexão antropológica. *Revista Diálogos do Sul*. 25 jul. 2018. Disponível em: <https://dialogosdosul.operamundi.uol.com.br/destaque-2/53238/escuta-sobre-igualdade-de-genero-passa-por-entender-a-xaria-e-por-reflexao-antropologica>.

BAYART, Jean-François. *Les études postcoloniales, un carnaval académique*. Paris: Karthala, 2010.

THE MESA Debate: The Scholars, the Media, and the Middle East. *Bernard Lewis and Leon Wieseltier vs. Edward Said and Christopher Hitchens*. 22 November 1986. Disponível em: <https://youtu.be/hnVHuA6xlOo>.

BINDER, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. University of Chicago Press, 1988, pp. 120-21, *apud* Kramer, 2001.

BLEUCHOT, Hervé. *Droit musulman*. Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000.

BROWN, Daniel W. *A new introduction to Islam*. John Wiley & Sons, 2017.  
HUGHES, Aaron W. *Muslim identities: An introduction to Islam*. Columbia University Press, 2013. MERVIN, Sabrina. *Histoire de l'islam: Fondements et doctrines*. Flammarion, 2016.

BRUCKNER, Pascal. *Un racisme imaginaire : La querelle de l'islamophobie*. Grasset, 2017.

CARPENEDO, Manoela. Christian Zionist religiouscapes in Brazil: Understanding Judaizing practices and Zionist inclinations in Brazilian Charismatic Evangelicalism. *Social Compass*, v. 68, n. 2, p. 204-217, 2021.

CHAMBERS, Paul Anthony. Epistemologia e Dominação: Problemas com a Tese da Colonialidade do Conhecimento na Teoria Decolonial Latino-Americana. *Dados*, v. 63, 2020.

CLEMESHA, Arlene; FERABOLLI, Silvia Regina. Studying the Middle East from Brazil: reflections on a different worldview. *Estudos internacionais*. Belo Horizonte, MG. Vol. 8, n. 4 (2020), p. 97-109, 2020, p. 109.

COOK, David. Apostasy from Islam: A Historical Perspective. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, v. 31, p. 248-288, 2006.

COOK, David. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005.

COOK, Michael. (Ed.). *The New Cambridge history of Islam*. Cambridge University Press, 2010. 6 vols.

CRONE, Patricia. 'Jihad': idea and history. *Open Democracy*. 30 April 2007. Disponível em: [https://www.opendemocracy.net/en/jihad\\_4579jsp/](https://www.opendemocracy.net/en/jihad_4579jsp/)

CRONE, Patricia. No pressure, then: religious freedom in Islam. *Open Democracy*. 07 November 2009. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/en/no-compulsion-in-religion/>.

CUNHA, Magali do Nascimento. A interseção mídia religiosa e mercado e a resignificação de signos bíblicos pelos evangélicos. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 3, n. 1, p. 01-23, 2014.

DEMANT, Peter. *O Mundo Muçulmano*. Editora Contexto, 2003.

ESPOSITO, John. (Ed.). *The Oxford History of Islam*. Oxford University Press, 1999.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*. Paris : Fayard, 2015.

FINKELSTEIN Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Vozes, 2019.

FRAZIER, Gary; FLETCHER, Jim. *Israel, O Milagre: A extraordinária história do amor de Deus por seu povo*. Porto Alegre: Chamada, 2018.

FROSSARD, Miriane Sigiliano. Celebidades gospel e o turismo evangélico: os líderes de opinião como fonte de significados para as caravanas evangélicas à Terra Santa. *HORIZONTE – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, p. 14-37, 2018.

GELLNER, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge, 1992.

GHERMAN, Michel. Deus e Diabo na Terra Santa: pentecostalismo brasileiro em Israel. *WebMosaica*, v. 1, n. 1, 2009.

GILSENAN, Michael. The Education of Edward Said. *New Left Review*, July/August 2000.

GOLDSCHMIDT JR., Arthur; MARASHI, Ibrahim. *Uma história concisa do Oriente Médio*. Vozes, 2021.

HASSON, Nir. *Is the Bible a True Story?* Haaretz, Nov. 1, 2017. Disponível em: <https://www.haaretz.com/israel-news/MAGAZINE-is-the-bible-a-true-story-latest-archaeological-finds-yield-surprises-1.5626647>.

HEFFERNAN, Michael J. The desert in French orientalist painting during the nineteenth century. *Landscape Research*, 16, vol. 2, p. 37-42, 1991.

HERZOG, Ze'ev. *Deconstructing the walls of Jericho*. Haaretz, October 19, 1999. Disponível em: <https://freerepublic.com/focus/news/704190/posts>.

HOBBSAWM, Eric. *Nações Nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade*. 6ª ed. Paz e Terra, 2013.

HOURANI, Albert Habib. *O Pensamento Árabe Na Era Liberal – 1798-1939*. Trad. por Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia Das Letras, 2005. Publicado originalmente em 1962.

HUGHES, Aaron W. *Islam and the tyranny of authenticity: An inquiry into disciplinary apologetics and self-deception*. Equinox, 2015.

IRWIN, Robert. *Pelo Amor ao Saber*. Os orientalistas e seus inimigos. Record, 2008.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. Al-Qur'án: O Corão - o Livro Divino dos Muçulmanos. In: PEREIRA, Rosalie de Souza. (org.). *O Islã Clássico - itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 97-128.

IYIGUN, Murat. Lessons from the Ottoman harem on culture, religion, and wars. *Economic Development and Cultural Change*, v. 61, n. 4, p. 693-730, 2013.

JENKINS, Jennifer. German Orientalism: Introduction. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, v. 24, n. 2, p. 97-100, 2004.

KHAWAJA, Irfan. Essentialism, Consistency and Islam: A Critique of Edward Said's Orientalism. *Israel Affairs*, v. 13, n. 4, p. 689-713, 2007.

KRAMER, Martin S. *Ivory towers on sand: the failure of Middle Eastern studies in America*. The Washington Institute for Near East Policy, 2001.

LE MASSAGE, Scène de Hammam. *La dépêche*. 03/07/2016 <https://www.ladepêche.fr/article/2016/07/03/2378025-le-massage-scene-de-hammam-d-edouard-debat-ponsan.html>.

LEMCHE, Niels Peter. Ideology and the history of ancient Israel. *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology*, 14:2, 2000, pp. 165-193.

LEWIS, Bernard. *A crise do Islã: Guerra santa e terror profano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

LEWIS, Bernard. *A descoberta da Europa pelo Islã*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

LEWIS, Bernard. *O que deu errado no Oriente Médio?* Rio de Janeiro: Zahar, 2002

LEWIS, Bernard. *Os Assassinos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. Publicado originalmente em 1967.

LEWIS, Bernard. The Question of Orientalism. *The New York Review of Books*, June 24, 1982. <https://www.nybooks.com/articles/1982/06/24/the-question-of-orientalism/>.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. Paulus/Loyola, 2008.

MACKENZIE, John. *Orientalism: History, theory and the arts*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1995.

MAYNARD, Cândido Luiz Santos. *O dispensacionalismo e a utilização de símbolos judaicos nos cultos evangélicos*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Sergipe, 2016.

PAPPÉ, Ilan. *The Modern Middle East*. Routledge, 2010.

PEIRCE, Leslie. *Empress of the East: How a Slave Girl Became Queen of the Ottoman Empire*. Icon Books, 2018.

PLUCKROSE, Helen; LINDSAY, James A. *Cynical theories: How activist scholarship made everything about race, gender, and identity—and why this harms everybody*. Pitchstone Publishing, 2020.

POUILLON, François. Des orientalistes indigènes : Notes sur l'émergence d'une peinture professionnelle en Méditerranée musulmane, XIXe-XXe siècles. *Turcica. Revue d'Etudes Turques*, 2010.

PRESTON, Harley. The harem – painting behind the scenes. *Art Journal*, 28, 2014. Disponível em: <https://www.ngv.vic.gov.au/essay/the-harem-painting-behind-the-scenes/>.

- RICHARDSON, Joel. *O AntiCristo Islâmico*. Base Livros, 2020a.
- RICHARDSON, Joel. *A Besta vem do Oriente Médio: O Argumento Bíblico para um Anticristo Islâmico*. Base Livros, 2020b.
- RISÉRIO, Antonio. *Sobre o relativismo pós-moderno e a fantasia fascista da esquerda identitária*. Topbooks, 2020.
- ROGAN, Eugene. *Os árabes: uma história*. Trad. por Marlene Suano. Zahar, 2021.
- ROGERS, Stephanie Stidham. *Inventing the Holy Land: American Protestant Pilgrimage to Palestine, 1865–1941*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2011.
- ROUGIER, Bernard. *Les territoires conquis de l’islamisme*. Presses Universitaires de France/Humensis, 2020.
- RUGGLES, D. Fairchild. Mothers of a hybrid dynasty: race, genealogy, and acculturation in al-Andalus. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, v. 34, n. 1, p. 65-94, 2004.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1994.
- SAID, Edward; GRABAR, Oleg; LEWIS, Bernard. “Orientalism: An Exchange”. *The New York Review of Books*, August 12, 1982. <https://www.nybooks.com/articles/1982/08/12/orientalism-an-exchange/>.
- SALVATORE, Armando; TOTTOLI, Roberto; RAHIMI, Babak (Ed.). *The Wiley Blackwell History of Islam*. John Wiley & Sons, 2018.
- SAND, Shlomo. *Comment la terre d’Israël fut inventée: De la Terre sainte à la mère patrie*. Flammarion, 2012.
- SHAMIR, Milete. “Our Jerusalem”: Americans in the Holy Land and Protestant Narratives of National Entitlement. *American Quarterly*, v. 55, n. 1, p. 29-60, 2003.
- SHEPHERD, Naomi. *The Zealous Intruders: The Western Rediscovery of Palestine*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- SILVA, Leonardo Luiz Silveira da. A evidência de práticas orientalistas como instrumento do imperialismo no pós-11 de Setembro. *Revista Geografias*, p. 56-74, 2013.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira Da. O embate entre Edward Said e Bernard Lewis no contexto da ressignificação do Orientalismo. *Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 1, n. 40, 2016.

SILVA, Leonardo Luiz Silveira da; PASSOS, Jamerson Sérgio Rezende. A interpretação Dos Dogmas Orientalistas Por intermédio Das Imagens. *PROA Revista De Antropologia E Arte* 2 (10), p. 38-59, 2020.

SOARES, Patricia. O islã, em sua origem e fundamentos, é contra a opressão às mulheres. *Carta Capital*, 05/03/2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/o-islã-em-sua-origem-e-fundamentos-e-contra-a-opressão-as-mulheres/>.

THROUP, Marcus. O Templo de Salomão em São Paulo? Sobre a ressignificação de símbolos veterotestamentários no movimento neopentecostal. *Revista Caminhando*, v. 16, n. 1, 2011, p. 115-123.

TOPEL, Marta Francisca. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 4, n. 10, 2015.

TYAN, Emile. Jihad. In: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Volume II, C to G. Fourth Impression. Leiden, E.J. Brill 1991, pp. 538-39.

VARISCO, Daniel Martin. Orientalism and bibliolatry: framing the Holy Land in nineteenth-century Protestant Bible customs texts. In: NETTON, Ian Richard (Ed.) *Orientalism Revisited*. Routledge, 2012. p. 213-230.

VARISCO, Daniel Martin. *Reading Orientalism: Said and the unsaid*. University of Washington Press, 2017.

VARISCO, Daniel Martin. The Archaeologist's Spade and the Apologist's Stacked Deck: The Near East through Conservative Christian Bibliolatry. *The United States & the Middle East: Cultural Encounters*, p. 57-113, 2002.

VIGILANCE UNIVERSITÉS. L'islamophobie comme concept est sans fondement scientifique. *Marianne*, 04/05/2021. Disponível em: <https://www.marianne.net/agora/tribunes-libres/lislamophobie-comme-concept-est-sans-fondement-scientifique##xtor=AL-8>

WACHHOLZ, Wilhelm; REINKE, André Daniel. “Pela paz de Jerusalém”: A origem do sionismo cristão, sua influência na igreja protestante brasi-

leira e sua atuação no Congresso Nacional. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 13, n. 37, 2020.

WALLER, Susan Waller. Jean-Léon Gérôme's *Nude (Emma Dupont)*: The Pose as Praxis. *Nineteenth-Century Art Worldwide* vol. 13, n. 1, 2014. Disponível em: <http://www.19thc-artworldwide.org/spring14/new-discoveries-jean-leon-gerome-s-nude-emma-dupont>.

WOKOECK, Ursula. *German orientalism: the study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. Routledge, 2009. MARCHAND, Susanne L. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race and Scholarship*. Cambridge University Press, 2009.



### 3 Lebanon: dilemmas of sovereignty and neutrality<sup>1</sup>

Since the Independence of the Lebanese Republic on November 22, 1943, the land of the cedars stands out in the Middle East as a pluralist society, hosting more than a dozen religious communities in a tiny territory. Lebanon's human diversity and varied geography (the sea, the mountain and the valley) have fashioned its history since time immemorial, and highlight its importance to the world – in commerce, the diffusion of knowledge, and as a bridge and a crossroads between East and West.

As a symbol and a precursor of the modern Lebanese, the Phoenicians have played this role, spreading the phonetic alphabet and commerce throughout the seas, creating what Kaufman has called the first truly Mediterranean civilization. (Kaufman, 2004) Its history and geography have always opened it toward the exterior world, being conquered by a host of foreign peoples, from the Assyrians to the Romans to the Crusaders, Arabs, and Ottomans.

The Emirate of Mount Lebanon in the XVI-XIX is considered by nationalist historiography as a precursor of the modern Lebanese State. In the sixteenth and seventeenth centuries, the Ma'an dynasty, with Fakhr al-Din I and his grandson Fakhr al-Din II, expanded their territories from their original stronghold in the Shuf mountains in the South of Mount Lebanon, to encompass an area beyond the contemporary boundaries of Great Lebanon. Fakhr al-Din Ma'an was given the governorship of the Sanjak of Sidon, and afterwards, Beirut and Safed, in the Galilee, so as to better countenance possible Shiite pro-Safavid elements in a time when the Ottoman and Safavid empires vied for supremacy in Iraq. In Salibi's words,

he emerges as a Syrian strongman who was given leeway by the Ottomans to subdue and destroy other provincial leaderships in Syria on their behalf, and who was himself destroyed in the end, to make way for a firmer control by the Ottoman state over the Syrian eyalets (Salibi, 1990, p. 127).

---

<sup>1</sup> With Danny Zahreddine.

The emirs were not really sovereigns within their realms; from the Ottoman standpoint, they were assigned “tax-farmers” (*muqata’jis*) who depended on the goodwill of the Porte and the constant remission of taxes to the local governor. This quasi-feudal system was ultimately economically unjust: tax collectors would extract as much as five times their due, for bribery or embezzlement. The Ottomans turned a blind eye as long as cash kept filling their coffers and local leaders did not overstep their boundaries, acquiring too much power:

The ultimate precariousness of their position is best illustrated by the fact that over the more than three centuries of the two Lebanese emirates (1516–1840) only two significantly strong leaders emerged, Fakhr al-Din II (1591–1635) and Bashir Shihab II (1788–1840) (Sluglett, 2010, p. 23).

The Druse emirate, and in a way the Christian emirate of Bashir Shihab II, however, sowed the seeds of the autonomous Mutassarifate of Mount Lebanon under the Ottomans and ultimately the modern Lebanese Republic. Under Fakhr al-Din II, the production of silk was developed, public works were implemented, relations with European powers were strengthened, and there emerged, in Salibi’s words, a “subtle symbiosis” (Salibi, 1990, p. 128) between Druze and Christian elites. Since Fakhr al-Din II’s time, peasant Christians were brought to the Druse-dominated southern fringe of Mount Lebanon, the Shuf. However, social and economic differences between the two communities enfeebled the political structure in the face of wider developments:

This productive and ‘settlers’ function gave the Christians the right to bear arms and contributed to the creation of an asymmetrical social formation: a Druse bloc, primarily tribal, in which the tributary and military function dominated, and a Christian bloc, with a wide peasant and artisan base and commercial/financial ramifications (Traboulsi, 2012, p. 16).

Economic pressure and international turbulence sounded the death knell of the *muqata’ji* system in a series of riots and civil conflicts in the tumultuous decades of 1840–1861. The feudal system started to fall apart when Emir Bashir Shihab II allied with Muhammad Ali, the governor of Egypt, in the latter’s bid for supremacy against the Ottoman Empire. Muhammad Ali was contained – and Bashir deposed – only with the help of the British. The last Shihab emir, Bashir III, was ousted by the Ottomans after a stalemate in clashes with Druse nobles in Deir al-Qamar. The institution of the *Qa’im maqamiya* in 1843 was the result an effort

to find a middle ground between a Muslim governor demanded by the Druse and backed by the British and the Ottomans, and the return of the Shihab principality, demanded by the Christians and backed by France. Mount Lebanon was divided into a Christian administrative district in the North and a Druse one in the South. Chafed at by both Christian and Druse, intermittent fighting arose between the Druse and the Christians in the southern district.

Meanwhile, the series of reforms in the Ottoman empire called the Tanzimat (the Edict of Gülhane of 1839 and the Reform Edict of 1856), presaged wide-ranging administrative, economic, and social changes (including equality between Christians and Moslems). Maronite revolt against their Christian feudal lords in the North would be relatively successful, whereas in the South the riots would evolve into a civil war in 1860, with ensuing massacres by the Druse. Sectarian strife also reached Damascus, whose Christian population was the target of a mob attack in 1860 (Fawaz, 1994; Makdisi, 2001; Rogan, 2004; Traboulsi, 2012).

The conflicts led to international intervention and intense pressure from European forces – France, Great Britain, Austria, Prussia, and Russia – to inquire into the causes and those responsible for the massacres, leading to the creation of the Mutasarrifate of Mount Lebanon on June 9, 1861. (Heraclides Dialla, 2017) This semi-autonomous province would be ruled by a non-Lebanese Christian and advised by a council formed by the six main religious groups that lived in Lebanon (Maronites, Druses, Sunnis, Shiites, Greek Orthodox and Melkite Catholics). This formula would work until the First World War, ushering in the period between 1861 and the First World War was one of relative prosperity and development due to silk crops and manufacture, but the economy was hit hard by the downfall in international prices due to competition by Asian producers (Firro, 1990). This period witnessed an increasing widening of the gap between the Christian and Moslem communities, as the Christians stood to benefit more from the insertion of the economy in the international market, commerce, finance, and education. Christians also made up the majority of migrants in search of economic opportunity. (Khater, 2001) This socioeconomic dynamic of the religious minorities under the modernization in the nineteenth and twentieth centuries was

not exclusive to Lebanon (Cherem Zahreddine, 2020; Masters, 2004; Sharkey, 2017).

In the aftermath of World War II, the future of the Middle East was still in the balance, especially after the establishment of an Arab government in Damascus by Prince Faysal. At the Paris Peace Conference of 1919, there was an Arab delegation led by Prince Faysal, and two Lebanese delegations, with different approaches to autonomy and independence within an Arab framework: “the first a group of public men headed by the lawyer Dawwud ‘Ammun, the second a group of prelates led by the Maronite Patriarch Ilias Huwayyik” (Arsan, 2015, p. 129). Even after San Remo Conference (April 26, 1920), which assigned France as mandatory power in Syria and Lebanon, the fate of the Levant had not yet been settled. Positions in the Peace Conference were later reflected in the two opposing stances taken by Patriarch Huwayyik, who favored a French mandate, and his own brother Saad Allah Huwayyik, who lead a delegation to Damascus, comprising 8 of the 13 members of the Mount Lebanon Administrative Council, to issue a joint statement with Faysal against the French mandate in return for the Arab State’s recognition of Lebanon’s expansion and independence. The mission was intercepted by the French, the Administrative Council, disbanded, and the eight members sent to exile. (Traboulsi, 2012) A few days later, Faysal suffered a crushing defeat by the French, and fled to Iraq, becoming king there in 1921 with British support. His brother, Abdullah, would become Emir of Transjordan.

The State of Great Lebanon was founded under French auspices on September 1st, 1920. To the original core of the Mount Lebanon autonomous region were added the regions of the Beqaa Valley, Tripoli and Akkar in the North, and Sidon, Tyre, Jabal Amil and Wadi Taym in the South, as well as the capital, Beirut. The annexation of Moslem-majority areas was seen as essential to the economic survival of the State.

### **The National Pact and Neutrality**

Even though the Lebanese Republic was granted a Constitution in 1926, it would only acquire full-fledged independence from the French much later, amid the turmoil of World War II, and with the acquiescence of Egypt, Syria, and the British. The formula for an agreement between the various Lebanese factions rested on the notion of neutrality.

The 1943 National Pact was only possible in a favorable internal and external political context. First of all, the Sunnis, who had always struggled for union with Syria, had to be persuaded of the *fait accompli* of the creation of Greater Lebanon and the consequent establishment of the Lebanese Republic in 1926. Four factors contributed in this regard. (Rabil, 2011) Firstly, the Sunnis realized the endurance of the political entity and the necessity of taking part in a system that would otherwise fall in the hands of the Christians (especially after they won a slim majority in the 1932 census). Secondly, there was a rapprochement between the Maronite Church and the Syrian National Bloc, as the former started to pressure the French for independence. On the other hand, Maronite leaders, most prominently Beshara al-Khoury, had taken a more pro-Arab stance in the 1930s. The Christian camp at the time was dominated by the rivalry between presidential candidates Émile Eddé and Beshara al-Khoury. Eddé favored a smaller, Christian-dominated Lebanon, whereas Khoury was more pragmatic. (El-Khazen, 2000) Finally, the Lebanese Sunni leaders were disillusioned with the lack of interest of the Syrian National Bloc in including Greater Lebanon in their demands to the French authorities.

On the regional level, the Free French under De Gaulle had promised independence to Syria and Lebanon once they were rid of Vichy forces. When they failed to do so, the British sponsored a meeting in Cairo between Khoury, the Syrian president, Jamil Mardam, and the Egyptian prime minister, Mustafa Nahhas Pasha. Thenceforth the charismatic and popular Sunni leader, Riad al-Solh, started cooperating with Khoury, thus legitimizing a deal towards independence. With Muslim support, Khoury was elected president and designated Solh as prime minister in the 1943 elections. The National Pact (*al-Mithaq al-Watani*), announced on 7 October 1943, stated that Lebanon had “an Arab face”, and straddled upon a double negation: “No to the East and no to the West”, which underpinned Lebanon’s neutral foreign policy.

Lebanon was a founding member of the Arab League, which recognized its sovereignty and boundaries, as well as of the United Nations. The Alexandria Protocol of 1944, which set the basis for the founding of the Arab League and was signed by Egypt, Transjordan, Iraq, and Lebanon, mentions the respect of the independence and sovereignty of Lebanon in its present frontiers, which the governments of the above States have

already recognized in consequence of Lebanon's adoption of an independent policy, which the Government of that country announced in its program of October 7, 1943, unanimously approved by the Lebanese Chamber of Deputies.

As a gentlemen's verbal agreement, the National Pact is somewhat an heir to the 1861 *Règlement Organique*, as it distributed power among the Lebanese communities, based on the 1932 Census. However, due to its fractured identity, Lebanon's precarious position hinged as much as on its peculiar consociational democracy, with a weak State and a liberal economy (Calfat, 2018; Hudson, 1976; Jabbra & Jabbra, 2001), as in the particular distribution of power in the Middle East regional system. In the words of Michel Chiha : « Nous vivons, nous sommes condamnés à vivre dangereusement » (Chiha 1994, p. 9).

After the 1958 Civil War, prompted as much from President Camille Chamoun's bid for a second term as from the leftist and Arabist parties, as well as Cold War politics in the Middle East (the Baghdad Pact), the country seemed to have fallen back on its original default position of neutrality (though admittedly only after American intervention). Chamoun support for the Baghdad Pact not only alienated the opposition but also fractured the Christian camp – prominent Christian leaders, including the Maronite Patriarch, had called for a neutral foreign policy (Traboulsi, 2012). Other crises would repeat this dilemma.

At this point we should note that the parties involved had a different understanding of neutrality as expressed in the National Pact formula. Taken at face value, it could be interpreted as non-alignment with the West and independence from full integration into an Arab State, together with a compromise by Arab States to respect Lebanon's independence and territorial integrity. However, as Salloukh (2010) argues, the constraints and the interdependence between domestic and foreign policy were such that a sensible, actual neutral policy could never actually take hold in Lebanon. As Barnett (1993) argues, Arab States were torn between two disparate institutions at the international level: sovereignty and Pan-Arabism. It is evident that Lebanon was perhaps the only Arab State that lacked institutional means (authoritarian regime, repressive apparatus, and military power) or geopolitical distance to pay lip-service, instrumentalize, and shield itself from the centrifugal and disaggregating ef-

fects of Arabism and the Palestinian cause (or dispense with them altogether as the Gulf States). As a consequence, each Arab crisis that spilled into Lebanon could eventually unravel its precarious sociopolitical structure: the United Arab Republic in 1958; the Cairo (1969) and Melkart (1973) accords with the Palestinian resistance; the 1983 agreement with Israel; the post-civil war settlement with Syria (including the Ta'if Agreement in 1989), and the Hezbollah resistance against Israel. None of these far from neutral decisions were avoidable considering the choices on the table. Foreign policy choices that were actually non-neutral either way on looks at them only widened the gap between and within Lebanon's communities and brewed distrust.

Lebanon's political system after Ta'if developed under Syrian tutelage and the reconstruction effort. The new Constitution conferred on the Cabinet powers previously attributed to the President, allowing for long presidential vacuums and almost constant political impasses due to the inability of finding consensus among the key political actors. Meanwhile, Hezbollah and its allies, backed by Syria and Iran, wielded what was effectively a veto power on the political system, facing eventual clashes with the Sunnis and others. As a consequence, the government has been repeatedly caught in a deadlock after Syrian withdrawal in 2005 in the aftermath of the assassination of Saad Hariri; Hezbollah's went to war with Israel in 2006; protests and clashes erupted between 2006 and 2008, pitting the opposition, led by Hezbollah, and other forces. Parliamentary elections have been postponed several times. Political turmoil and institutional paralysis were compounded by a large influx of around 1.5 million refugees from the Syrian war.

Finally, the financial sector, one of the pillars of the Lebanese economy before the Civil War, became mired in corruption and depended on what was effectively a Ponzi scheme, resulting in a deep economic crisis in 2019. (Halabi & Boswal, 2019) The Lira lost 90% of its value, and basic foodstuffs disappeared from the markets. 78% of the population are living below the poverty line, and 36% in extreme poverty (Chehayeb, 2021). Meanwhile, the government failed to deliver on even the most basic services to its citizens, such as energy, fuel, and public waste collection. Huge protests in 2019 and 2020 exposed the elite's ultimate incompetence in face of the country's worst economic crisis since independence. Adding

insult to injury, the Beirut port explosion in August 2020 and the collapse of tourism due to the Covid-19 pandemic. A confessional system that has proven its resilience for so long and arguably prevented the fragmentation of the country has also proven to be unwieldy, fossilizing privilege and clientelist networks.

When compared to other neutral countries such as Belgium (historically) and Switzerland, the striking difference is the materialization of neutrality in international law: the Treaty of Paris in 1815 for Switzerland, and the Treaty of London of 1839 for Belgium. In both cases, it served its purpose of integration among different linguistic communities, stability, and independence. In the case of Belgium, the Treaty effectively conditioned international recognition to neutrality. Such unanimous international support could not obtain in Lebanon, whose very stability and independence has been undermined by unstable regional and internal actors – Egypt and Syria in 1958; Egypt, Syria, and Iraq in 1969; the Palestinians from the late 1960's to the late 1980's; Syrian occupation and meddling in Lebanese affairs, and Iran from the 1980's onwards. It is no surprise, then, that endogenous forces have resorted to foreign allies – the Christians counted on Western powers and Israel, Arab nationalists and leftists on Arab States, Sunnis on the Gulf States, and Hezbollah on Iran. The line between national and international politics is ultimately blurred. Indeed, Lebanon's foreign policy acts within very limited constraints. We could even ask if Lebanon really has a foreign policy worthy of its name, when there are so many substate actors practicing it.

In this dismal scenario, the memorandum in favor of a policy of neutrality issued by the Maronite Church in August 2020 (Memorandum: Lebanon and Active Neutrality, 2020) refers to many of the points outlined above. The Patriarch affirms that “nothing would save [Lebanon's] unity, its independence, and its stability except neutrality”, noting three dimensions of the concept of “active neutrality”:

- neutrality according to the Hague Convention Relative to the Rights and Duties of Neutral Powers and Persons in Case of War on Land (1907)
- “Lebanon's solidarity with the causes of Human Rights and freedom, especially Arab causes”



- “strengthening the Lebanese State through its various institutions: military, judicial, legislative, and executive.” (In this last dimension, the Shebaa farms issue is intriguingly included as a border problem with Israel – but according to “Lebanon’s border as recognized internationally by the State of Syria.”) The cardinal then cites the national and international benefits of a neutral Lebanon, concluding with a call for the United Nations to “decide Lebanon’s neutrality” and also, as a precondition for internal “balance”, “along the countries concerned”, to “find a solution for the half a million Palestinian refugees and almost one and a half million displaced Syrians present on its territory”. It is not altogether clear whether Palestinian and Syrian refugees are on a par with territorial questions with Israel and Syria and Hezbollah’s dilemma.

What the Maronite Patriarch ultimately seeks is that this neutrality become State policy and be enshrined in international law. But such a solution for Lebanon’s predicament seems to be dependent on too much goodwill and an extraordinarily favorable international environment, bestowed by a benevolent international community. A number of issues, though, would have to be solved:

- a revision of its relations with its neighbors – a new compromise with Syria, and the normalization of relations with Israel
- disarmament of Hezbollah and a concomitant review of relations with Tehran
- the resolution of the question of the Syrian and Palestinian refugees
- a new “social contract” among the Lebanese supporting neutrality

As the sheer mention of these points show, any provision for neutrality would require a protracted (and eventually bloody) struggle. In the meantime, as the Memorandum states, “Lebanon remains a failed State, exposed, without weight or stability”, and, as argued before (Cherem, 2003), it will perpetuate its existence on institutional inertia and the realization by various international actors that its existence as such is only better than its disintegration.

## References

- Arsan, A. (2015). The patriarch, the amir and the patriots: Civilisation and self-determination at the Paris Peace Conference. In T. G. Fraser (Ed.), *The First World War and its Aftermath: The Shaping of the Middle East*. (pp. 127–145). Gingko/Chicago University Press.
- Barnett, M. (1993). Institutions, Roles, and Disorder: The Case of the Arab States System. *International Studies Quarterly*, 37(3), 271–296.
- Calfat, N. N. (2018). The Frailties of Lebanese Democracy: Outcomes and Limits of the Confessional Framework. *Contexto Internacional*, 40, 269–293. <https://doi.org/10.1590/S0102-8529.2018400200002>
- Chehayeb, K. (2021, October 1). ‘Living nightmare’: UN says Lebanon faces growing starvation. Al-Jazeera. <https://www.aljazeera.com/news/2021/10/1/un-lebanon-reforms-extreme-poverty-economic-crisis>
- Cherem, Y. (2003). *Identidade e Política Externa Libanesa* [Bachelor’s Thesis.]. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
- Cherem, Y. A., & Zahreddine, D. (2020). Integration, conflict, and autonomy among religious minorities in the late Ottoman Empire: The Greek-Catholic (Melkite) Church and sectarian turmoil in Mount Lebanon and Damascus. *Estudos Internacionais: Revista de Relações Internacionais da PUC Minas*, 8(4), 59–79. <https://doi.org/10.5752/P.2317-773X.2020v8n4p59-79>
- Convention relative to the Rights and Duties of Neutral Powers and Persons in case of War on Land, (1907). [https://avalon.law.yale.edu/20th\\_century/hague05.asp](https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hague05.asp)
- El-Khazen, F. (2000). *The breakdown of the state in Lebanon, 1967-1976*. Harvard University Press.
- Fawaz, L. T. (1994). *An occasion for war: Civil conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. Univ of California Press.
- Firro, K. (1990). Silk and Agrarian Changes in Lebanon, 1860–1914. *International Journal of Middle East Studies*, 22(2), 151–169.

- Halabi, S., & Boswal, J. (2019). Extend and Pretend: How Lebanon's politicians and banks constructed a regulated Ponzi scheme that ran the country's economy into the ground. Triangle - Policy | Research | Media. <https://www.thinktriangle.net/extend-and-pretend-lebanons-financial-house-of-cards-2/>
- Heraclides, A., & Dialla, A. (2017). Intervention in Lebanon and Syria, 1860–61. In *Humanitarian intervention in the long nineteenth century*. (pp. 134–147). Manchester University Press. <https://www.manchesteropenhive.com/view/9781526125125/9781526125125.00015.xml>
- Hudson, M. C. (1976). The Lebanese Crisis: The Limits of Consociational Democracy. *Journal of Palestine Studies*, 5(3–4), 109–122. <https://doi.org/10.2307/2536018>
- Jabbara, J. G., & Jabbara, N. W. (2001). Consociational Democracy in Lebanon: A Flawed System of Governance. *Journal of Developing Societies*, 17(2), 71–89. <https://doi.org/10.1163/156914901753386976>
- Kaufman, A. (2004). *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*. I. B. Tauris.
- Khater, A. F. (2001). *Inventing home: Emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870-1920*. Univ of California Press.
- Makdisi, U. (2001). *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. University of California Press.
- Masters, B. (2004). *Christians and Jews in the Ottoman Arab world: The roots of sectarianism*. Cambridge University Press.
- Rabil, R. (2011). *Religion, national identity, and confessional politics in Lebanon: The challenge of Islamism*. Palgrave Macmillan.
- Memorandum: Lebanon and Active Neutrality, (2020) (testimony of Bechara Boutros Raï).
- Rogan, E. (2004). Sectarianism and social conflict in Damascus: The 1860 events reconsidered. *Arabica*, 51(4), 493–511.
- Salibi, K. (1990). *A house of many mansions: The history of Lebanon reconsidered*. University of California Press.

- Salloukh, B. (2010). The Art of the Impossible: The Foreign Policy of Lebanon. In B. Korany & A. E. H. Dessouki (Eds.), *The Foreign Policies of Arab States: The Challenge of Globalization*. American University in Cairo Press. <https://academic.oup.com/cairo-scholarship-online/book/22844/chapter/183326877>
- Sharkey, H. J. (2017). *A History of Muslims, Christians, and Jews in the Middle East*. Cambridge University Press.
- Sluglett, P. (2010). Introduction. In P. Sluglett & S. Weber (Eds.), *Syria and Bilad al-Sham under Ottoman Rule* (pp. 1–46). Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004191044\\_002](https://doi.org/10.1163/9789004191044_002)
- Traboulsi, F. (2012). *A history of modern Lebanon*. Pluto Press.

## 4 O Líbano, a França e o Oriente Médio

Publicado na *Folha de São Paulo*, 12/08/2020

A explosão no porto de Beirute, no último dia 4 de agosto, exacerbou a crise política e econômica pela qual vem passando o Líbano. As tentativas do governo libanês de esboçar alguma resposta efetiva têm sido vistas como mais um sinal de incompetência e corrupção do governo, realimentando um ciclo de protestos que vem se estendendo há meses.

A negligência criminosa que resultou na explosão é interpretada como evidência trágica da falência do sistema: uma elite política clientelista que distribui benesses a seus apaniguados em detrimento da população. O Estado não consegue prover serviços fundamentais, como luz e saneamento básico, sendo também culpado pela crise econômica e financeira que levou à desvalorização da lira, a moeda local, resultando em uma queda brutal do poder de compra e aumento da pobreza (cerca de 50% da população vive atualmente abaixo da linha de pobreza).

O Líbano conta com um sistema político confessional, em que cada comunidade religiosa tem garantida uma representação proporcional ao seu peso demográfico – embora o último censo oficial tenha sido realizado em 1932. O Estado libanês atual foi criado por um acordo não escrito, segundo o qual os cristãos renunciavam ao apoio ocidental, ao mesmo tempo em que os muçulmanos reconheciam a independência do Líbano, abrindo mão da união com a Síria. Uma neutralidade difícil e testada frequentemente, como nas guerras civis de 1958 (que culminou com intervenção americana) e de 1975-1990 (que implantou a hegemonia da Síria, cujas tropas só deixaram o país em 2005).

O sistema político pós-guerra civil presenciou a ascensão dos xiitas, anteriormente marginalizados política e economicamente, e cujo grupo mais influente é o Hezbollah (“Partido de Deus”) – aliado da Síria e apoiado pelo Irã, é ao mesmo tempo partido político, provedor de serviços (educação, serviços médicos etc.), milícia armada e organização terrorista.

Apesar da insatisfação generalizada, uma reforma ou transformação do sistema político não é tarefa simples. Além disso, não existe uma opo-

sição política organizada capaz de empreender reformas constitucionais profundas e de resultados incertos.

É nesse contexto que a visita do presidente francês Emmanuel Macron se insere como um possível catalisador de ruptura. Macron, mesmo tendo aventado a criação de um ainda vago “novo pacto político”, recusou interferência francesa direta no processo e reiterou que toda mudança deveria ser efetuada pela sociedade libanesa.

Os laços com a França estendem-se muito além do período do mandato: aliada tradicional dos cristãos do Oriente Médio e especialmente dos católicos (maronitas, melquitas e outros), foi o país europeu que liderou a intervenção humanitária após a guerra civil entre drusos e cristãos, em 1860. O papel da França se faz sentir sobretudo na área cultural, em escolas e universidades de língua francesa. No século 20, seus laços se estreitaram também com outras comunidades, como os sunitas e os xiitas. O líder druso Kamal Jumblat, assim como vários ministros e presidentes, teve educação francesa.

O próprio discurso de Macron, assim como as manifestações a favor da mudança política, demonstram mais uma vez o caráter paradoxal da política libanesa: para alcançar seus objetivos políticos do momento (seja a independência, seja mudanças estruturais ou reforma política), é necessário recorrer a alianças com agentes externos.

Já foi argumentado que o propósito da França seria resgatar o Líbano, atualmente sob influência síria e iraniana, à órbita de influência ocidental. O Líbano encontra-se, então, mais uma vez, andando na corda bamba, frente à escolha entre um ideal utópico de neutralidade e pluralismo cultural e político e a fragmentação social e política que gerou e sustentou a guerra civil e que fomenta a instabilidade crônica do país. Nas palavras do pensador libanês Michel Chiha: “Nós vivemos, e somos condenados a viver perigosamente”.

## 5 ‘No Jesus, No Beast’:<sup>1</sup> sparkles of religiosity in extreme metal music

*If the intellectual disciplines that scientifically observe humanity needed an excuse to make themselves ridiculous, popular culture has provided it. (Pattison 1987, 164-165)*

### **A problematic musical genre for the social sciences**

The popular musical genre called ‘metal’ is particularly connected to the religious phenomenon. However, this notable feature has long been glossed over, explained away, or dismissed as an epiphenomenon by scholars due to mainstream social scientific theoretical and methodological tendencies. As noted by Guibert (2019), Phillipov (2012), and Pattison (1987), among others, the influence of Marxism and the emancipatory role expected of popular music and, on the other hand, the (left and right) conservative ‘refined’ criticism against vulgarity, have discouraged and disparaged the study of a lasting transnational cultural phenomenon that spans more than four decades. Contempt and hostility, as well as ignorance, permeate analyses in the media to this day, regardless of class, educational level, or political position.

Consequently, the study of metal (and metal itself) would be seen as futile, useless, dangerous, irrelevant. However, this is a phenomenon that, although ‘underground’, obviously has a demonstrably demographic weight, as well as economic and social importance (Kahn-Harris 2007), yet it does not come under the spotlight of the media and the academia except sporadically. The first academic studies on metal reflected the prejudices and lack of awareness of an underexplored sociocultural phenomenon: it was depicted as poor, noisy, childish, misogynistic, and ultimately dangerous music. This disqualification was reflected in the media, in the overall societal attitudes, and in the academia:

---

<sup>1</sup> The title alludes to the song by Immolation, from the album ‘Failures for Gods’.

Whereas punk has been celebrated for critiquing social inequality with 'sociological brilliance' (Cashmore 1987, 264), metal is dismissed as 'neanderthal' and 'reactionary' (Breen 1991, 195); whereas hip hop has been praised for its 'cleverly potent vernacular expression of keen insights' (Shusterman 1991, 615), metal is criticized as 'fatalistic complaint music' (Deyhle 1998, 20) with too great a 'concentration on the negative' (Harrell 1994, 102); whereas electronic dance music has been commended for its 'inclusive egalitarianism' (Martin 1999, 85), metal is described as 'masculinist' (Weinstein 2000, 104) and 'misogynist' (Krenske and McKay 2000, 300). (Philipov 2012, 13)

In her pioneering sociological study, Weinstein describes an *ethos* of the 'original' metal public in the 1970-80 as a consequence of class position: 'metal functions as a kind of 'nostalgia for centrality' for white, heterosexual, blue-collar young men who feel threatened and disempowered by their experiences of socio-economic and socio-cultural decentering' (Weinstein 2000, 101) This analysis no longer holds true, if it ever did. From its inception there were geographical and sociological differences across countries, as her study was focused on Anglophone milieux. Moreover, the metal public, and the scene itself, is more and more diversified and globalized (Guibert 2020). Apart from class considerations, today largely out of fashion in the Anglo-Saxon university environment, interpretations along this line and absence of interest still persist in certain media, with the addition of currently reflecting hegemonic and common-sense notions of race, gender and political positioning.<sup>2</sup>

There is little far-reaching statistical research on the metal consumer public. A survey by the French Ministry of Culture and Communication (Donnat 2008) shows that only 5% of men and 2% of women prefer metal, which is also the most rejected genre: 52% say 'never listen, because they don't like it' (against 44% for rap and 36% for electronic music and opera). (Sexual differentiation, however, is more marked in rap and electronic music.) Furthermore, it is nowadays no more a 'juvenile', 'teenage' or 'working-class' music: more than half of the public is more than 25 years old, showing an educational level higher than the average (Turbé 2017, 52, 59). High educational and financial level is also evidenced by data from disparate countries such as Germany, Nepal, Indonesia (Bali),

---

<sup>2</sup> As an example of this new hegemonical approach drawing on American 'critical theories,' see Hoad (2021).



Puerto Rico and the Middle East (Brown 2016), while a large country such as Brazil lacks empirical research in this regard.

## Defining a musical difference

The popular music style commonly referred to as ‘metal’<sup>3</sup> was described by Weinstein (2000) as a ‘bricolage’. Weinstein traces a genealogy of the emergence of *heavy metal* as a conjunction of *Schmaltz* (excessive sentimentality) and blues, in the context of the ‘disenchantment’ of youth culture from the 1970s. In the mid-1980s the genre diversified, and several subgenres were developed that rejected the mass and commercialist appeal of a popularized movement. *Thrash metal* is characterized by ‘speed, aggressiveness and austere seriousness’ (Kahn-Harris 2007, 3), being represented by bands such as Metallica, Megadeth, Slayer, Kreator and Sepultura. Thereafter other subgenres evolved:<sup>4</sup>

- *Death metal*, with non-melodic structures, dissonant or complex harmony, generally incomprehensible, guttural vocals running almost as percussion, and greater ‘weight’ with down-tuned instruments, such as in the bands Death, Cannibal Corpse, Morbid Angel, Carcass, Entombed, Immolation, Incantation, among others. Another feature is the absence of the common structure in popular songs. Although based on riffs rather than a melody, heavy and thrash metal are still structured with verse/chorus, while death metal is often a succession of riffs, sometimes with variant and compound meters and abrupt tempo changes, dissonant and diminished chords, and a marked chromaticism.
- *Doom metal*, marked by slowness and melancholic lyrics, as in the bands My Dying Bride and Paradise Lost, Draconian, Novembers Doom.

<sup>3</sup> Frith (2004, 3-4) defines popular music according to four main features. It is *commercial* music, based on the market and copyright; depends on *technologies* for recording and storage; its enjoyment is *mediated* by the media (cinema, radio, TV, internet); is made for *pleasure* (dance and entertainment); it is *hybrid*, transcending social and geographical boundaries.

<sup>4</sup> These are ‘ideal types’. It is often difficult to discern between one genre and another, eclecticism and syncretism are common. The examples cited can be considered as paradigmatic.

- *Black metal*, coarse, dark, raw, infused with anti-Christian imagery, with acts such as Bathory, Emperor, Mayhem, Burzum, Darkthrone and Satyricon. Black metal was born from the appropriation of a theme in concomitant with the creation of a distinct musical genre. According to Hainaut (cited by Pilo 2017), its stylistic characteristics are: as for drums and rhythm, 'binary and ternary blast beat'; 'fast ternary backbeat' and 'absence of polyrhythm, simplifying the percussion of death metal'; as for the guitar, the tremolo and the treble create a feeling of 'stasis'. Harmony is characterized, in addition to tonal music and modes, by non-functionality. In some cases, 'symphonic' elements are incorporated based on the keyboard, as in the productions of Arcturus and Dimmu Borgir.

These (sub)genres are commonly referred to by Kahn-Harris (2007) as *extreme metal*. In addition to these categorizations, each band (and often each production) manifests its own recognizable style. Although genre and style are often used interchangeably, according to Moore (2001, 441) '[t]his distinction may be characterized in terms of 'what' an art work is set out to do (genre) and 'how' it is actualized (style)'; in 'style' the social factor is 'minimally determining'. On the other hand, we can grasp the concept of genre as an intersection between music and the market – the recording industry and the consumer public (Frith 1998, 76). It is an element in the commodification of artistic production.

Lyrically, the multiple themes dealt with by metal – summarized by Weinstein (2001) among the major categories of 'Dionysian' and 'chaotic' – are death, violence, power, war, sex, and hedonism in general; religious themes such as occultism, mysticism, paganism, mythology, terror, historical themes, apocalypse and millennialism; exploration of psychological states, and the fascination with the 'object' (Podoshen, Andrzejewski, and Venkatesh 2018) It is a discourse of 'postmodern enchantment of the world', expressed in general by a radical individualism that, however, comes into tension with the demand for internal conformity to the group. We can notice a dispersion and a concomitant difficulty of generic categorization or even description of lyrical and stylistic content as the genre evolves – mystified forces of outer space and subjective feelings of the sublime (Obscura, Limbionic Art), the environment (Gojira), humorous and zoological (Sludge, with albums such as *Esoteric Malacol-*

ogy), revolt and perseverance (Kataklysm), ultra-romantic neo-Victorian occultism and Gothicism (Cradle of Filth), fantastic and surreal terror (Carach Angren), Tolkien (Summoning), aliens (Rings of Saturn, Blood Incantation), Ancient Egypt (Nile), etc. However, we have to keep in mind that, as Walser (1993) notes, the content or the very comprehensibility of the lyrics is not always the primary focus of the aesthetic enjoyment of this type of production (Walser draws a parallel with the opera, but we could extend these considerations to foreign popular radio music).

In addition to the thematic emphasis, metal also carries marked musical differences in the production of popular music. The Phrygian and Aeolian modes, the use of the tritone, dissonant harmonies, minor chord successions and the so-called 'harmonie des médiantes' (Hainaut 2012) are peculiar characteristics uncommon in popular music. According to Walser, 'Most heavy metal is either Aeolian or Dorian, for example, although speed metal is usually Phrygian or Locrian; most pop songs are either major (Ionian) or Mixolydian.' (Walser 1993, 46).

In conjunction with those features, the most recognized, albeit seldomly defined feature of metal is 'heaviness', which is conceptualized by (Herbst and Mynett 2023) on the production side along the vectors of 'distortion', 'sonic weight, size, and density', 'clarity and punch', and 'loudness and extremity', besides the already noted features of speed, rhythm, harmony, and vocals.

The public, as well as the artists, also expresses a hierarchy and rejection of other musical styles, particularly those derived from popular music: the nemesis of metal (and rock in general) is pop (Pattison, 1987), many more than other genres. In the Brazilian case, also due to the hegemony and 'institutionalization of MPB' (Música Popular Brasileira), this rejection was much broader: 'Unlike metropolitan bands that emerged in opposition to other *genres*, Sepultura arose by denying the *totality* of the nation's music – a very courageous attitude if you are playing in musically rich Brazil' (Avelar 2003, 341-342) This radical rejection was fundamental to its international projection and rejection of a 'musical nationalism' (even with subsequent aggregation of local subjects and sounds).

The development of rigid limits points to the marginalization of this musical production (and the scene itself) in music criticism, in the media, in academia and in society in general (Phillipov 2012; Weinstein

2000; 2013) 'Marginal culture' and 'social marginality' are, then, conflated (Mombelet 2005). Part of this marginalization has to do with the difficulty of conceptualization and explanation of the phenomenon in question, as well as its 'transgressive', 'dangerous' and/or 'impenetrable' nature. In fact, it is perhaps the most universally detested popular music genre (Guibert 2020).

## **The problem between metal and religion**

In Pattison's accurate description of rock culture as 'vulgar' and its association with romanticism, we find an interesting reading key to thinking about its relationship to religion: 'Protestant fundamentalists have been quick to identify rock as 'the Devil's diversion' because it encroaches on the emotional territory where charismatic religion does its business.' (Pattison 1987, 184) We find here, in fact, a symbolic and institutional competition over the same field of action (ultimately, over bodies and/or minds). The subject of 'spiritual warfare' (Mariano 2003; Mariz 1999; Marshall 2016; Rio, MacCarthy, and Blanes 2017) is appropriate for both groups, and just as we can speak of the incorporation of African, native and spiritualistic religious rites into charismatic and emotional Pentecostal cults – aptly dubbed 'neopentecostalismo macumbeiro' (Oro 2006) – we could relate metal music to Christian dogmas, symbols, and myths. Last but not least, we have 'demonic' and/or non-Christian figures constantly invoked and dealt with in a symbolic economy of multiple effects (Souza et al. 2019). This analogy is interesting for future research; however, it soon becomes apparent that, even in the extremes of Christian (white metal) and anti-Christian (black metal), the relationship between metal and religion is complicated by ambiguous positions that are not reduced to the a simple binary opposition to or support of religion.

According to Moberg (2012), most studies on the relationship between metal and religion explain this junction functionally – 'important resources for religious/spiritual inspiration' (Moberg 2012, 114) – whereas others see it as a religion itself. Moberg distinguishes the perspective of metal 'as a religion', and metal as a purveyor or importer of religious elements. However, we can argue that both views are, in a way, functionalist: music fulfils integrative or disaggregating social roles (in place of religion *per se*), or furnishes of 'resources' to, or receives inputs from, some en-

tity defined *separately* as ‘religion’. The question here is to discern whether these resources are external or internal to the religious cultural field, be it mainstream or the one defined as ‘occulture’ – the so-called ‘alternative’ (esoteric, occult, and pagan) spiritualities (Partridge 2006).

Deena Weinstein (2000) sees religious themes in heavy metal lyrics as aesthetic, reflective and critical, but interpreted (at the time of the first publication of her book, in the early 1990s) its involvement with ‘heavier’ themes related to religion (evil, the Devil, etc.) as metaphorical translations of a broader social critique. She did not seem to believe or take seriously the transgressive aspect of the genre, when discussed in the context of ‘moral panics’ in the media and even in politics, especially in the 1980s in the USA. In other words, transgression (and the part of religion in it) was thoroughly secularized, religion itself being explained away. In a few years, with the advent of the Norwegian scene, this vision would become untenable – and yet, Weinstein completely ignores these new developments when her book was republished in 2000.

Following a similar approach, Helen Farley sees the association of the genre with the occult as ‘frivolous and superficial’, guided almost exclusively by ‘shock value’: “The symbolism, extreme lyrics and diabolical imagery are intended to shock and as such are a protest against the pervasiveness of societal norms’ (Farley 2009, 83) On the other hand, Cordero (2009) takes an opposite view and locates in more extreme subgenres a genuine anti-Christian attitude founded on ‘authentic sources’ widespread in popular culture.

Clifford Geertz draws attention to certain types of functionalist interpretation of art:

Anything may, of course, play a role in helping society work, painting and sculpting included; just as anything may help it tear itself apart. But the central connection between art and collective life does not lie on such an instrumental plane, it lies on a semiotic one.

The signs or sign elements [are] not illustrations of conceptions already in force [...] [They] are meaningful because they connect to a sensibility they join in creating (Geertz 1983, 99-101).

As a contraposition to what Geertz calls ‘artisanal’ (or formal) interpretation of art, and in place of an instrumental or functional approach, we propose here an approximation to a ‘cultural system’ – a semiotic field materialized in discursive and aesthetic patterns (musical, visual, and verbal)

constituents of musical genres based a priori in a deep and problematic relationship with religious phenomena (beliefs, practices, symbols, memories, attitudes and feelings).

## Religion in music or the religion of music?

Alexis Mombelet (2005) analyses the relationship between metal in terms of a sociology of postmodern religiosity<sup>5</sup> based on a central rite, *concert*. This rite, defined as formal and repetitive acts, would be religious because it refers to a 'transcendence', and is part of a broader set of representations and behaviours: 'le metal semble développer à partir de représentations religieuses un ensemble de comportements vestimentaires, corporels, symboliques, rituels qui engendre une socialité singulière au sein de la société contemporaine' (Mombelet 2005)

Following a Weberian approach, Mombelet argues that metal can be seen as structured in quasi-religious fashion: the charismatic prophet, who is an authority within a 'sect', manifests himself on stage in the 'cult' (the spectacle), transmitting or interpreting a revelation. This 'sect' has, in a diffuse way, its distinctive features in a set of 'liturgical' texts and a system of symbols. The spectacle is a moment of escape from everyday life in which repetitive, coded, repetitive, ritualistic behaviours (*headbanging, mosh*) and body expressions are manifested, combining 'simulacrum' and 'vertigo' and inducing contact with the 'sacred', the latter being understood here, in Mombelet's (2005) words, as a 'mixture of dread and fascination'. Nevertheless, to characterize as 'religious' or 'spiritual' the experience, music, aesthetics, and materiality of a cultural community whose bonds are forged through a shared musical taste, is to take a sociological analogy or a hermeneutic metaphor too far. The concept of religion itself is completely dissolved in the process. The central issue of transcendence, a fundamental condition for a properly religious rite, rather than a secular religion, is left on hold, unexamined. Even so, we may entertain the hypothesis of a 'religion' or 'spirituality'.

According to Jack David Eller, although religion presents rites, ceremonies, institutions similar to other elements of culture,

<sup>5</sup> Summarizing Michel Maffesoli's definition, the postmodern would be the junction between the archaic and technology (Aguilar 2019).

What distinguishes religion is the object or focus of these actions, namely, non-human and typically 'super' human being(s) and/or force(s) with which humans are understood to be in relation—a recognizably 'social' relationship—that is mutually effective. [...] That is to say, religion is an extrapolation of culture—potentially, and often actually enough, culture 'to the ultimate.' (Eller 2014, 9).

In fact, this is not an issue of beliefs or the existence of *non-human* beings or forces, but of the *object* or *focus* of actions. The term 'transcendence' refers precisely to the non-human or the 'meta-empirical'. The re-composition of postmodern religiosity around 'superhuman' symbols through essentially aesthetic means is a characteristic (not always present, of course) of metal. A constant aesthetic relationship with religion is maintained – but this relationship may or may not be nothing more than aesthetic, figurative, metaphorical.

The concentration presented in the focus on religious or spiritual themes is, in itself, unusual in popular music (or, in other words, in the music industry). Although it is not the only thematic focus of the genre, the only other major segment of the music market to which we could compare this emphasis is, obviously, religious music itself, specifically popular religious music (here distinct from classical music and traditional religious music) in its various genres (rock, pop, soul, local genres, etc.).<sup>6</sup>

Heavy metal's position in popular, mass culture is expressed both in the transgression of aesthetic norms, symbols, and standards, and in the formulation or reformulation of an imagery of transcendence and the sublime.<sup>7</sup> Edmund Burke's conceptualization of the sublime connects it to nature and the feelings of astonishment, dread, amazement, and awe (Burke 1812). Thematic elements related to nature and the sublime, as well as literary expressions such as Gothic, symbolism, decadentism, and Lovecraftian 'cosmic terror,' among others, operate on the musical, visual and textual levels.

---

<sup>6</sup> Here we understand the gospel music not as a musical genre, but a religious popular music that can adopt various popular genres, particularly the American ones.

<sup>7</sup> The question between tension between the 'programmatic' and the 'absolute' in music also finds echoes in the genres treated here, particularly in subgenres called avant-garde or technical (as in *technical death metal*), but it will not be discussed here. For a discussion in relation to music and visual arts at the end of the 19th century, see Purkis (2010).

However, unless in some specific cases, it would not be appropriate to associate sound and lyrical transgression with automatic alignment with 'Satanism'. Ruben van Luijk (2016) argues that the origins of Satanism lie in the wake of the review and reimagining of the role of the devil figure in European tradition, especially in literature. Poets such as Milton, Shelley, Byron, Blake, Fuselli, Baudelaire, as well as Victor Hugo, transposed his image, formerly excoriated as evil incarnate, into an 'object of identification, edification, and even downright adulation'. (Luijk 2016, 69) There were two rehabilitations: in mythology (at least in the artistic domain) and in the face of the Enlightenment (which had relegated it to superstition). From the ashes of the real entity Satan, a terrifying cosmic entity that explains evil, emerges the literary Satan as a 'free-floating symbol' (Luijk 2016, 87)

According to Van Luijk, these rehabilitations were fundamental to the development of modern 'Satanism' (and almost all Satanism, in a sense, is modern). The heroic figure approaches a revolutionary myth, keen to the ideals of the radical left, indicative of the political ideals of these writers (Strube 2017).

We can also distinguish three strands of modern Satanism (Dyrendal, Lewis, and Petersen 2015):

- Reactive: inversion of Christian dogma.
- Rational – 'atheistic, skeptical, materialistic, and epicurean' (6).
- 'Esoteric traditions of Paganism, Western Esotericism, Buddhism, and Hinduism, among others, to formulate a religion of self-actualization' (6)

### **'Trve cvlt'?<sup>9</sup> Religion, spirituality and the postmodern *nasjonalromantikken***

Few bands assume a stance that we would characterize as openly religious or theistic Satanist. Granholm states that it would be better to define the second wave of black metal in the early 1990s in Norway (after the 'first wave' in the mid-1980s), as 'pagan', arguing: 'Albums by bands such as Darkthrone, Burzum, Emperor and Immortal do references to Satan,

---

<sup>9</sup> This spelling is associated, not without irony by participants of the scene itself, with the specific style discussed herein.



but often these are isolated instances' (Granholm 2015, see also Granholm 2011). However, it would be rash to thus characterize this set based on the mere presence of explicit references to Satanism. Even a cursory reading of the lyrics of these artist reveals a variety of indirect references to a broader semantic field. A reference to the artists' discourses clarifies the perception of the members of the scene, but simultaneously makes it more ambiguous and complex (Introvigne 2016).

The 'satanic' element is therefore articulated with others: paganism and occultism (Moberg 2009) and a general anti-Christian stance. What analyses of the phenomenon often leave out of their field of vision is how much other themes are reflected in the Nordic and particularly Norwegian visual arts, music and literature in the Romantic and post-Romantic period, fundamental for the formation of Norwegian national identity: 'even though they are imagining themselves as a distinct social group, followers of Norwegian black metal are reflecting the same values that form a hegemonic Norwegian identity' (Thompson 2012, 32)

We are faced with an antimodern romanticism sometimes tied to a utopian future; mystification of nature, nationalism, idealization of the countryside and a pre-industrial culture. Themes dear to romantics – the sublime, the tragic, the folkloric and the melancholy, the appreciation of the subjective aesthetic and existential experience and a critique of instrumental rationality – are reworked in a postmodern and post-industrial context, joining in a production spread by the same media of popular music – even if 'in rupture with the current cultural homogenization' (Walzer 2005) – in an idealization of a primitive, pristine, immaculate landscape. In sum, what Bera (2018) calls 'transgression and transcendence'.

Part of the imagery of black metal specifically, with its militant and violently anti-Christian ethos, is drawn from the movement known as 'national romanticism' – *nasjonalromantikken* (Thompson 2012). It took form in the 19th century in a variety of artistic expressions, as a search for an authentic national culture through painting, language, and music. National romanticism is, then, intertwined with the very conception of Norwegian nationality and its peculiar position among the Nordic countries. This nineteenth-century tradition is mobilized in a rereading of the historical and cultural tradition of the region and for the constitution of a

new nativist memory deemed more authentic (Thompson 2013), but its composition, as suits its postmodern *Zeitgeist*, is utterly eclectic, individualized, and subjective. Works of art and literature are often used in the visual material of the albums, which frequently bear the Fraktur typography characteristic of the period in the Germanic cultural area, but that does not mean they engage in neofolk music (a closely related, but independent musical scene).

In some milieux, one contends that 'pre-Christian or non-Christian – religion and culture were desecrated, suppressed, and immorally and illegally driven away. The introduction of Christianity at the expense of pagan beliefs and customs is viewed as sacrilege, the erection of churches as desecration of native soil' (Mørk 2011, 131). The landscape and climate, as well as pre-modern life, are retaken as genuine and legitimate expression of the character of the 'people', as in romanticism, but now with a historical explanation of decay: the importation of Christianity, an 'oppressive, hypocritical and alienating' ideology (Mørk 2011, 144). The variations under this general scheme are legion. One can have a slightly humorous apocalyptic utopia ('Kampen mot gud og Kvitekrist er i gang' – Satyricon, *The Shadowthrone*, 1994), 'interior enlightenment' specific to new era religiosity (Dimmu Borgir, Emperor), or nostalgic, lachrymose, primitivist, neopagan, naïf lamentations (Burzum, *Det som engang var*, and *Snu Mikrokosmos Tegn*, 1993). It is the revolt of the 'oppressed', but an oppression no longer exists – though it does point to real anxieties linked to individual, social and national identity in the late twentieth century.

This reconstitution of historical memory has its paradoxes. Ironically, Christianity is seen, paradoxically, as a weak imported religion imposed by foreigners through violence – but isn't power and its glorification, in fact, a central concept in metal? 'Opposition, transgression and violence' is only good when it is a) restricted to the symbolic or individual manifestations of anomy; (b) directed against others in the present. Therefore, Saint Olaf's 'opposition, transgression, and violence' to the pagan deities is wicked; his power was 'corrupted'. Christianity is regarded as 'weak', but inconsistently berated for being 'imposed by force' – possibly a reading of the liberal Lutheranism of a social-democratic and egalitarian society, in which Christianity is expressed more at the cultural level than at the level of beliefs or practices (Demerath III 2000; Furseth 2017).

Christianity is, moreover, criticized for not following modern (post) values that arguably would not be understood by pre-Christian Nordic peoples from whom they claim to descend. However, it is known that Christianity spread through internal disputes and external conquests of the Nordic peoples, and that the first states of northern Europe emerged due to their insertion in the political and cultural environment of medieval Europe (Bagge 2005; 2014).

Finally, as even some members of the scene admit, a large scale a return to 'paganism' it is not feasible or desirable (Mørk 2011), perhaps because there is nothing else left to return to and it is impossible to believe in the old gods, except as mere symbols of a new and diffuse New-Era style religiosity, and not as really existing entities. This points to another inconvenient fact: popular and romantic imagery notwithstanding, the construction not only of the Nordic medieval states, but also of the Nordic identities and their nationalities, took place from and through Christianity.

## Conclusion

The experience of the transcendent or the sublime through its aesthetic manifestation in a religiosity guided by metal is expressed materially and socially on stage or on albums, or in a distinct sociality. On the other hand, everyday banality (the term of religious connotations coined by Kahn-Harris is 'worldliness') supplants behavioural expectations of society in general regarding standardized behaviour. What we witness are, to use Mombelet's (2005) expression, '*éclats de religion*' – 'fragments', 'shards', 'splinters' of religion, though also connoting 'brightness' and 'splendour' (of religion or its opposites), which are expressed above all through an aesthetic.

Based on Giddens' concept of reflexivity (1986, 1990), a concept of '*reflexive anti-reflexivity*' (*reflexive anti-reflexivity*), coined by Kahn-Harris (2007), provides a useful heuristic tool for understanding the symbolic logic of extreme metal and its social positioning. 'If unreflexivity is "not knowing better" and anti-reflexivity is "not wanting to know", then reflexive anti-reflexivity is "knowing better but not deciding to know".' (Kahn-Harris 2007, 145).

Most metal ideology is, to a great extent, the product of art itself – a myth, to use Pattison's (1987) expression. 'Reflexive anti-reflexivity' might ultimately be an attempt to insulate and protect a cherished and highly valued cultural domain that imparts much meaning to life. The expectation of homology between a 'myth' (that is, the realm of modern cultural production) and social behaviours is still widespread, and has not abated since Geertz caveats decades ago. It is not necessary to go too far to demonstrate how pernicious subjective values are in the approach toward social facts. A transposition of the 'myths' of other musical genres to expectations of behaviour and identity of the public immediately demonstrates the futility of such an undertaking: the consumer of country music would live in a small town, have little schooling, and be linked to agriculture; Brazilian funk listeners would have links to drug trafficking and propensity to violence, and so on. Pattison treats this approach with sarcasm:

Within its mythology rock does glorify sex, drugs, revolution, and mayhem in general as legitimate avenues of self-expression, but if rock's myths were invariably translated into actions, the West would long since have sunk into an anarchy that would make the reign of Elagabalus look like the age of reason. (Pattison 1987, 176)

The political and social consequences are thus sealed off by the organization of the metal scene (Hesmondhalgh 2005; Moberg 2011) and the practice of 'anti-reflective reflexivity' (Kahn-Harris 2004). Maffesol brings us a useful distinction between the concepts of potency (*puissance*) and *power*: the latter concerns the politician, while potency refers to 'social vitality', being characterized by 'collective, anatomic, violence, force'. Metal, then, seeks 'potency through a subversive bricolage, instead of a political claim' (Mombelet 2005).

Thus, ironically, this intrinsically anti-establishment trend can become a national symbol, including as nation-branding (Markessinis 2011). The Norwegian language teaching book *Her på berget* (Ellingsen and Donald 2008) includes as a discussion of what is 'typically Norwegian', alongside ski, black metal, represented by the band Dimmu Borgir. The Inferno Festival is announced via the website [www.visitnorway.com](http://www.visitnorway.com). The *Spellemannprisen* (the Norwegian Grammy) has a metal category. The band Satyricon even played at a ski event (FIS *Nordic World Ski Championships*) and recorded with the Norwegian National Opera Choir. In another context, Nergal

(Adam Darski), lead singer and guitarist of the Polish black metal band Behemoth, involved in lawsuits for the crime of blasphemy in Poland, was a judge for the TV show *The Voice* in his country. In the 1980s, Pattison had already reached a similar conclusion regarding rock in general in the United States: ‘Rock is not a force in opposition to but completely in accord with the nation’s political mythology. It can have no impact on the prevailing system because it is the prevailing system.’ (Pattison 1987, 173)

To what extent these findings are applicable to other contexts is to be determined in future studies. The ability to co-opt or isolate and contain the political and social consequences of a ‘mythology’, aesthetic movement and musical and social practice (and its possible violent eruptions) is directly linked to the social, legal and political structure in which such manifestations occur. In contexts where society has not gone through a process of secularization, or under authoritarian and/or religious governments, the ‘sociality’ of Maffesoli (1998), when expressed as a new diffuse religiosity and other transgressive elements, may well be transformed into immoral ‘heresy’ and social danger of paramount importance, as demonstrated by several cases of repression and censorship in Islamic countries.

## References

- Aguiar, Carlos Eduardo Souza. 2019. “O lugar do sagrado no pensamento de Michel Maffesoli.” *Revista Mídia e Cotidiano* 13 (2): 54–69. <https://doi.org/10.22409/ppgmc.v13i2.29091>.
- Avelar, Idelber. 2003. “Heavy Metal Music in Postdictatorial Brazil: Sepultura and the Coding of Nationality in Sound.” *Journal of Latin American Cultural Studies* 12 (3): 329–46. <https://doi.org/10.1080/13569320310001629496>.
- Bagge, Sverre. 2005. “Christianization and State Formation in Early Medieval Norway.” *Scandinavian Journal of History* 30 (2): 107–34.
- . 2014. *Cross and Scepter: The Rise of the Scandinavian Kingdoms from the Vikings to the Reformation*. *Cross and Scepter*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400850105>.

- Bera, Camille. 2018. "Le Black Metal□: Un Genre Musical Entre Transgression et Transcendance." PhD Thesis, Université de Rouen.
- Brown, Andy R. 2016. "Un (Su) Stained Class?: Figuring out the Identity Politics of Heavy Metal's Class Demographics." In *Global Metal Music and Culture*, 190–206. New York; London: Routledge.
- Burke, Edmund. 1812. *A Philosophical Enquiry Into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful ...* F.C. and J. Rivington, Otridge and son.
- Cordero, Jonathan. 2009. "Unveiling Satan's Wrath: Aesthetics and Ideology in Anti-Christian Heavy Metal." *The Journal of Religion and Popular Culture* 21 (1). <https://doi.org/10.3138/jrpc.21.1.005>.
- Demerath III, N. Jay. 2000. "The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden." *Social Compass* 47 (1): 127–39.
- Donnat, Olivier. 2008. "Les Pratiques Culturelles Des Français à l'ère Numérique, Enquête." *Paris: La Découverte—Ministère de La Culture et de La Communication*.
- Dyrendal, Asbjørn, James R. Lewis, and Jesper Aagaard Petersen. 2015. *The Invention of Satanism*. Oxford University Press, USA.
- Eller, Jack David. 2014. *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. London: Routledge.
- Ellingsen, Elisabeth, and Kirsti Mac Donald. 2008. *Her på berget. Tekstbok Norsk og Samfunnskunskap for Voksne Innvandrere*. Oslo: Cappelen.
- Farley, Helen. 2009. "Demons, Devils and Witches: The Occult in Heavy Metal Music." In *Heavy Metal Music in Britain*, 73–88. Aldershot, England: Ashgate.
- Frith, Simon. 1998. *Performing Rites: On the Value of Popular Music*. Harvard University Press.
- . 2004. *Popular Music: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*. Vol. 1. Psychology Press.
- Furseth, Inger. 2017. *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*. Springer.

- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic books.
- Granhölm, Kennet. 2011. “‘Sons of Northern Darkness’: Heathen Influences in Black Metal and Neofolk Music.” *Numen* 58 (4): 514–44.
- . 2015. “Popular Music and the Occult.” *The Bloomsbury Handbook of Religion and Popular Music*, 198–209.
- Guibert, Gérôme. 2019. “Le heavy metal comme cas limite.” *Volume! La revue des musiques populaires*, no. 15 : 2 (June): 7–12.
- . 2020. “La musique metal, une mondialisation minoritaire.” *Hermes, La Revue* 86 (1): 164–69.
- Hainaut, B renger. 2012. “« Fear and Wonder ». Le fantastique sombre et l’harmonie des m diantes, de Hollywood au black metal.” *Volume! La revue des musiques populaires*, no. 9 : 2 (December): 179–97. <https://doi.org/10.4000/volume.3296>.
- Herbst, Jan-Peter, and Mark Mynett. 2023. “Toward a Systematic Understanding of ‘Heaviness’ in Metal Music Production.” *Rock Music Studies* 10 (1): 16–37. <https://doi.org/10.1080/19401159.2022.2109358>.
- Hesmondhalgh, David. 2005. “Subcultures, Scenes or Tribes? None of the Above.” *Journal of Youth Studies* 8 (1): 21–40.
- Introvigne, Massimo. 2016. *Satanism: A Social History*. Leiden: Brill.
- Kahn-Harris, Keith. 2004. “The ‘Failure’ of Youth Culture: Reflexivity, Music and Politics in the Black Metal Scene.” *European Journal of Cultural Studies* 7 (1): 95–111.
- . 2007. *Extreme Metal: Music and Culture on the Edge*. Oxford and New York: Berg.
- Luijk, Ruben van. 2016. *Children of Lucifer: The Origins of Modern Religious Satanism*. New York: Oxford University Press.
- Maffesoli, Michel. 1998. *Tempo das Tribos. O decl nio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- Markessinis, Andreas. 2011. Norway to use black metal for nation branding. <https://nation-branding.info/2011/06/15/norway-to-use-black-metal-for-nation-branding/>.
- Mariano, Ricardo. 2003. "Guerra Espiritual: O Protagonismo Do Diabo Nos Cultos Neopentecostais." *Debates Do NER* 2 (4). <https://doi.org/10.22456/1982-8136.2718>.
- Mariz, Cecília Loreto. 1999. "A Teologia Da Batalha Espiritual: Uma Revisão Da Bibliografia." *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais* 47 (1): 33–48.
- Marshall, Ruth. 2016. "Destroying Arguments and Captivating Thoughts: Spiritual Warfare Prayer as Global Praxis." *Journal of Religious and Political Practice* 2 (1): 92–113. <https://doi.org/10.1080/20566093.2016.1085243>.
- Moberg, Marcus. 2011. "The Concept of Scene and Its Applicability in Empirically Grounded Research on the Intersection of Religion/Spirituality and Popular Music." *Journal of Contemporary Religion* 26 (3): 403–17. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.616036>.
- . 2012. "Religion in Popular Music or Popular Music as Religion? A Critical Review of Scholarly Writing on the Place of Religion in Metal Music and Culture." *Popular Music and Society* 35 (1): 113–30.
- Mombelet, Alexis. 2005. "La musique metal : des « éclats de religion » et une liturgie. Pour une compréhension sociologique des concerts de metal comme rites contemporains." *Societes* 88 (2): 25–51.
- Moore, Allan F. 2001. "Categorical Conventions in Music Discourse: Style and Genre." *Music & Letters* 82 (3): 432–42.
- Mørk, Gry. 2011. "Why Didn't the Churches Begin to Burn a Thousand Years Earlier?" In *Religion and Popular Music in Europe*, 124–44. London: I. B. Tauris.
- Oro, Ari Pedro. 2006. "O 'neopentecostalismo macumbeiro.'" *Revista USP*, no. 68 (February): 319–32. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p319-332>.



- Partridge, Christopher. 2006. *The Re-Enchantment of the West, Vol 2: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. Vol. 2. A&C Black.
- Pattison, Robert. 1987. *The Triumph of Vulgarity: Rock Music in the Mirror of Romanticism*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Phillipov, Michelle. 2012. *Death Metal and Music Criticism: Analysis at the Limits*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Podoshen, Jeffrey S., Susan A. Andrzejewski, Jason Wallin, and Vivek Venkatesh. 2018. "Consuming Abjection: An Examination of Death and Disgust in the Black Metal Scene." *Consumption Markets & Culture* 21 (2): 107–28.
- Rio, Knut, Michelle MacCarthy, and Ruy Blanes. 2017. *Pentecostalism and Witchcraft: Spiritual Warfare in Africa and Melanesia*. Springer Nature.
- Souza, André Ricardo de, Edin Sued Abumanssur, Jorge Leite Júnior, André Ricardo de Souza, Edin Sued Abumanssur, and Jorge Leite Júnior. 2019. "Percurso do Diabo e seus papéis nas igrejas neopentecostais." *Horizontes Antropológicos* 25 (53): 385–410. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832019000100014>.
- Strube, Julian. 2017. "The 'Baphomet' of Eliphas Lévi: Its Meaning and Historical Context." *Correspondences* 4.
- Thompson, Christopher. 2012. "Sons of Northern Darkness": Reflections of National Identity in Norway through Black Metal. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-180900>.
- . 2013. "Embracing the Extreme: Norwegian Black Metal and the Use of History." *Fortid. Historiestudentenes Tidsskrift.*, 2013, 1 edition.
- Turbé, Sophie. 2017. "Observation de Trois Scènes Locales de Musique Métal En France: Pratiques Amateurs, Réseaux et Territoire." PhD Thesis, Thèse de doctorat, Université de Lorraine, 2L2S.
- Walser, Robert. 1993. *Running with the Devil: Power, Gender, and Madness in Heavy Metal Music*. Wesleyan University Press.

- 
- Walzer, Nicolas. 2005. "La recomposition religieuse black metal. Parcours et influx religieux des musiciens de black metal." *Societes* 88 (2): 53–91.
- Weinstein, Deena. 2000. *Heavy Metal: The Music and Its Culture*. Da Capo Press.
- . 2013. "Rock Critics Need Bad Music." In *Bad Music*, 304–20. New York; London: Routledge.

## 6 Dallying with danger, transcending the Rubicon: extreme metal, Islam, the ineffable and the unspoken

### Introduction

Heavy metal has a deep, controversial, and troubled relationship with religion. Controversy, defiance toward authority, and transgression (musical, lyrical, visual) is an intrinsic part of its imaginary and ideology. Its contention against beliefs and conceptions of the Judeo-Christian world is one of its striking features. In fact, contrary to what happens in other musical genres – apart from religious music proper (whether popular, erudite, or traditional religious music) – metal gives prominence to religious topics – the occult, the supernatural, violence, exotic or philosophical aspects, paganism, etc. Black metal specifically emphasises manifestations of the sublime in nature proper to the archaic tendency of national-romanticism (*nasjonalromantikken*) (Thompson 2012; 2018).

Despite its longevity as a social phenomenon and its cultural and economic importance, it is still a minority audience in the music market, perennially the object of a derogatory view not only from the general public but also from the media and even in academia, thus constituting a marginal culture at various levels. As a result, it has rarely been considered in sociological analyses of religion. The present work intends to be a contribution to this debate, specifically analysing the subgenre called extreme metal. After a brief delimitation of the phenomenon, we will discuss the issue of freedom of expression and the crime of blasphemy, intrinsically connected to the appropriation of religious elements. While other authors focused on 'liturgy' (Mombelet 2005; N. W. Richard Scott 2014) or 'ritual' (Granholm 2016), in this article we will focus more on the semiotic field that comprises the 'text' (the lyrics and, secondarily, the music) more than aspects such as visuality, reception/consumption, performance or diffusion, according to the analytical scheme proposed by Elizabeth Leach (2009).

As a case study, we will undertake an analysis of a set of lyrics related to Islam. Our hypothesis is that, although this specific subject displays the otherwise commonplace scathing social, political, and religious criticism, the practice of ‘anti-reflexivity’ and an explicitly ‘apolitical’ and aesthetic-centred stance turns metal into a litmus test, in which a broad tolerance of freedom of expression highlights its role in a contemporary context of politically saturated art. That is why, were it not insulated, it might become the focus of highly charged polemics across a broad swath of socio-political positions, as metal music itself has a history of being shunned and disqualified, for different reasons, by academics and the mainstream media (Phillipov 2012; A. R. Brown and Griffin 2014) – not to speak of religious fundamentalists, conservative politicians, repressive regimes, and the occasional political activists.

The works chosen for analysis will be:<sup>1</sup>

- Exodus – Children of a Worthless God (The Atrocity Exhibition... Exhibit A., 2007)
- Urgehal – Cut Their Tongue Shut Their Prayer (Ikonoklast, 2009)
- Taake – Orkan (Noregs Vaapen, 2011)
- Grave – Plague of Nations (Endless Procession of Souls, 2012)
- Nile – Kafir! (Those Whom The Gods Detest, 2009); Call to Destruction (What Should Not Be Unearthed, 2015);
- Hour of Penance – XXI Century Imperial Crusade (Cast the First Stone, 2017)

## What is heavy metal

The musical genre called ‘heavy metal’ emerged in the 1970s, derived from rock and blues. Originally described as a product of working white youth and their disillusionment with deindustrialization (Weinstein 2000, 101), nowadays the public is much more diverse and globalized (Spracklen, Kahn-Harris, and Scott 2016). In the 1980s-90s it breached out into thrash, death, doom, and black metal, four subgenres called extreme metal by Kahn-Harris (2007).

Phillipov (2012) stresses the emancipatory role that critics expected of popular music (rock, punk, rap) as ‘protest music’, often linked to the con-

<sup>1</sup> Band – Song (Album, Year).

cept of 'subcultures' or to a kind of class homology approach à la Bourdieu (Chan and Goldthorpe 2007). Currently, scholars employ concepts such as 'scene' (Kahn-Harris 2007; Moberg 2011), 'genre' (Hesmondhalgh 2005) or 'tribes' (Bennett 1999) for the social analysis of groups linked to the production and consumption of 'popular music' (Frith 2004). However, as we will endeavour to show, this apparently apolitical aspect of metal, even when a conscious aversion to politics or is manifested through a conception of the musical genre as primarily aesthetic (Kahn-Harris 2004; N. Scott 2011), does implicitly contain social and political criticism, alongside a more explicit religious criticism. One of the distinguishing features of the scene is that it feeds on, as much as it muffles, glosses over, or disregards controversies, either in insouciant, sardonic bravados or contained, courteous dismissals, walking a fine thread between their symbolic and rather isolated world, and society at large.

Hjelm, Kahn-Harris, and LeVine (2011) define 'controversy' as 'activities of individuals or groups making public claims about conditions that are perceived as a threat to certain cherished values and/or material and status interests' (7). The authors point out that the perceived danger of heavy metal in the 1980s declined as the genre's own popularity declined and it entered the mainstream. Curiously, on the other hand, there have been few 'moral panics' in the West regarding death or black metal bands, although they continue to produce the same content. Thus, 'it is in situations where the genre is dislocated from its perceived place in culture when controversies arise' (9). One of these limit situations is when musicians commit crimes, as occurred in the early 1990s in Norway (Patterson 2013; Hagen 2011; Moynihan and Söderlind 2003).

There was an attempt to create a controversy in the case of some songs examined here; however, due to the cultural, social, and political characteristics of the metal music scene and the countries in which such crises could occur, these controversies did not erupt.

## **Freedom of expression and blasphemy**

Cases such as Salman Rushdie's 1989 book *Satanic Verses*, that of the cartoons of the Danish newspaper *Jyllands Posten* in 2005 and the French satirical newspaper *Charlie Hebdo*, culminating in the 2015 terrorist attacks, have raised widely debated questions about the role of freedom of

expression and the concept of ‘blasphemy’ in contemporary Western societies and, at the same time, in contemporary Muslim-majority societies. It is therefore to the notion of blasphemy that we turn first.

Leveleux-Teixeira characterizes blasphemy as transgression, ‘a dangerous displacement of the limits of the pure and the unclean’, a desecration in the sense of desacralization (Leveleux-Teixeira 2011). The author reviews the concept from the Decalogue (Ex 20:7) and Leviticus (Lv. 24:10-16), the accusation of blasphemy that led to the condemnation of Jesus (Mt. 26, 64-66; Mk. 14:62-64) and Stephen (Acts 6:8-13; 7:54-58). Sometimes the political dimension is attenuated (Mt 15:19; Mk 7:21-23), for others, it is magnified in a cosmic theatre, in the figure of the whore of Babylon (Rev 13:1,5-6; 17:3). Even so, it was only in the thirteenth century that it became a distinct crime, incurring in the penalty of penance, fine or, in case refusal of resipiscence (repentance), excommunication and denial of a Christian burial. In the political sphere, there was criminalization by the French monarchy from the thirteenth century until the Early Modern Age.

Today, the Catechism of the Catholic Church defines the sin of blasphemy as ‘uttering against God - inwardly or outwardly - words of hatred, reproach, or defiance; in speaking ill of God; in failing in respect toward him in one’s speech; in misusing God’s name,’ and such a definition ‘extends to language against Christ’s Church, the saints, and sacred things.’ (“Catechism of the Catholic Church” n.d., § 2148).

Talal Asad and Saba Mahmood (Asad, Butler, and Mahmood 2009) on the issue of freedom of expression and religion, move away from the discussion of rights and politics to mount a critique of secularism based on abstract principles idealized as ‘seduction’ (Asad) and ‘moral injury’, (Saba). We notice that Saba’s ‘moral injury’ had been invoked before – in cases of Christian ‘blasphemy’ and then in the case of Salman Rushdie, in terms of ‘wounded religious sensitivities’. According to Favret-Saada, Asad’s and Saba’s critique is a traditionalist argument in ‘progressive’ garb (Favret-Saada 2015; 2016). Saba’s characterization of ‘secularism’ is also criticized by Abu-Odeh (2017).

Saba develops an untenable epistemological argument that ‘Westerners’ cannot conceive of how Muslims felt offended because they do not know how Muslims are fond of their prophet, with whom they would have a totally different relationship from the relationship, for example, between

Jesus and Christians. For Asad, blasphemy would be unacceptable because it would infringe an untouchable and sacrosanct concept within Islamic culture, which he said would prohibit ‘seduction’ (fitna).’ Moreover, for Asad ‘Islam’ accepts freedom of conscience, but not freedom of expression, because it has another conception of public and private. (This conception, as we shall see below, is similar to the propositions of political Islam for decades, and has its roots in medieval Islamic political-legal thought.) In everyday language, this is tantamount to saying that ‘Muslims’ (or rather Islam) do not accept the preaching of doctrines against Islam – which is a banal statement – and that ‘it is better to get used to it’ because, for ‘Muslims’ (and he is adamant), ‘it is impossible to remain silent when confronted with blasphemy’ (Asad 2009, 46). The civilizational difference is, in this case, unbridgeable, as far as the consequences and illegal claims are unacceptable from the point of view of secular rule of law.

### **Blasphemy as subjective feeling? The crime of blasphemy in Islamic law**

Andrew March (2011), in a critique of Saba Mahmood’s conception of ‘moral injury’, states that this notion adopts a modern and secular position, based on the subjectivity of injury/offense felt by the individual. It would therefore be an introspective feeling or even restricted to the community of the ‘offended’ (which should not be confused with the Islamic ummah, as if the latter were solely composed of fervent militant and hypersensitive devotees) – something similar to the Catholic position exposed above, since the emphasis of the Catechism is more on the individual, much less in the social consequences of the pronouncement or its worldly punishments.

The dilemma, in essence, would not be, as Mahmood wishes, that the infidels do not have the capacity to understand the suffering of others because of unshared religious bases (they do), but rather that this ‘religious suffering’ wants to extend itself and gain a moral (and, implicitly, social) high ground and primacy that Mahmood assumes has ontologically existed ever since Muhammad first set foot on Earth. However, despite Mahmood’s categorization, which is more an irenic whimsical yearning than an empirical description, we witness, on the contrary, both in the

hegemonic position of religious authorities, as well as the widespread attitude of their minions, a 'radically alternative morality whereby entities such as God, the Prophet Muhammad, or a sacred text themselves have moral claims on human action.' (March 2011, 819, emphasis in the original).

Here I would argue that the issue does not lie at the level of such moral claims themselves, but rather on the fact that they pretend to be universal legal social norms, with a tendency to demand that they be imposed by the State. This is, in fact, the opposite of a secular society. According to Charles Taylor (2007), there are three meanings to 'secular'. The first, in relation to the State, to the extent that, in general, secular societies are characterized by the separation between Church and State, restriction of religion to the intimate sphere, and political community and citizenship not conditioned to belonging to some religious community or to the practice of its precepts. The second sense is that these societies have become progressively less religious, in the sense of belief, belonging or practice. This is the situation in Western Europe, for example. The third sense concerns the 'conditions of belief': a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others' (Taylor 2007, 3). Muslim-majority societies are not secular in any of these definitions. (In the Middle East, Israel and Lebanon, heirs as they are from the *Millets* of the Ottoman Empire, would not exactly fit into any one of those definitions either.)

In the Muslim case, what is translated as 'blasphemy' is the expression *sabb al-rasūl* or *shātim al-rasūl* (reviling, slandering, defaming, casting aspersions the prophet), which attacks the honour of the prophet, undermining the foundations of the credibility and glory of Islam (March 2011; Saeed 2011). Often this notion is assimilated to apostasy (*ridda*), which may incur death (Larsson 2018; Cook 2006; Peters and De Vries 1976). All four Sunni law schools and also the Shiite school claim that the apostate (who denies Islam) must die if he does not repent. According to Hanafi school, apostate women should be arrested and beaten every three days, until she dies or repents. The other three Sunni schools (Hanbali, Maliki, and Shafi'i) claim that the penalty is the same for the woman and the man. Several *ulema* (and even laws of some countries) claim that also those who



insult or vilify Muhammad, or commit something considered heretical (such as to spread knowledge considered ‘wrong’) are liable to death (Peters and De Vries 1976). According to Muhammad al-Ghazali (quoted in Peters and De Vries 1976, 17-18),

Apostasy seldom is a matter that only concerns one’s inner self alone. If that would be the case, nobody would notice it. In most instances apostasy is a psychological pretext for rebellion against worship, traditions and laws, even against the foundations of the state itself and against its stand towards its external enemies. Therefore apostasy is often synonymous with the crime of high treason.

For the influential cleric Yusuf al-Qaradawi (quoted in (Larsson 2018, 9), ‘Apostasy is never just an intellectual stance: it also entails a change of allegiance, an exchange of identity, and a transformation of belonging.’ This conception sees the identity of a Muslim, his society, his State, and his culture as indissolubly bonded to his religion. Contemporary Muslim scholar Jonathan Brown basically defends the same approach, stating that it is necessary to have an environment that promotes the salvation of individuals, and that the infidel who discloses his disbelief openly can erode the foundations of society (Brown 2017).

In a historical review of ‘religious freedom and Islam,’ Patricia Crone concludes, summarizing the least common denominator of Islamist programs:

The Islamists tend to avoid discussing apostates, but some of them explicitly say that the verse does not grant freedom of religion to them. So all their talk about religious freedom is really designed to get rid of it. (...) In short, everybody is agreed that Islam goes in for religious freedom, but not on what it means, except that Christians and Jews shouldn’t be forced to convert. Everything else is nuclear (Crone 2009).

In this context, it is not surprising that there are often waves of persecution of minorities, dissidents, and artists in the Islamic world, where the crime of blasphemy, apostasy or religious defamation still prevails (Hjelm, Kahn-Harris, and LeVine 2011; Levine 2009). We must also keep in mind that in many cases the preaching of doctrines contrary to Islam and proselytising to other religions are crimes, also reflecting the subjection of the ‘Peoples of the Book’ in the premodern period, as exemplified by the so-called ‘Pact of Omar’. The cases of censorship multiply, even more so when it comes to an artistic scene that is accused of Satanism, apostasy or atheism, subversion, attack on ‘good customs’, ‘Westernisation’, and even support for Israel. Thus, a work like ‘Heavy Metal Islam’

(LeVine 2022) sounds naïve and illusory. For the authorities, to tolerate the expansion or mere manifestation of this evil cult is to open Pandora's box, and so much the better if public opinion can look the other way and vent its cathartic anger at something much of the society repudiates anyway.

Contrary to the tendency to retraction or irrelevance of the crime of blasphemy in Western legislation (Temperman and Koltay 2017), or its furtive, still tentative transformation into crimes against human rights, in several modern Islamic countries have laws against blasphemy (Marshall and Shea 2011; Saeed 2011; Peters 2005) In recent decades, within international organizations, attempts have been made to internationalise these prohibitions (Marshall 2011). Although a scholar like Saeed (2021) proposes to 'rethink' blasphemy, excluding its criminal conclusions and maintaining its spiritual consequences, he relies on theological arguments, blaming the authoritarian state or the 'ignorant' religious establishment. On the other hand, Hashemi (2008) attempts in vain to harmonize notions such as blasphemy and apostasy with modern legislation, and argues that laws forbidding preaching (except Islam in this case) and limitations on freedom of expression are compatible with international law. In principle, blasphemy has no place in law in a secular and liberal democracy, because gods, prophets, and doctrines are not subjects entitled to rights. The Islamic notion of *huquq allah* (the 'rights of the god') and the conception of right inscribed in the notion of sharia are unrelated to modern Western conceptions.

It is in this context that the problem of 'Islamophobia' develops, a debate whose public repercussions rise at each case of legal, moral, theological, and political dispute involving Islam in Europe, and particularly in France. For all intents and purposes, the neologism arises in a context of social militancy of a British think tank, the Runnymede Trust (Asal 2014; Larsson and Sander 2015), and was subsequently accepted at face value and uncritically diffused around the globe, in the media, in academia, and in the political discourse.

The core of the Runnymede Trust report ("Islamophobia: A Challenge for Us All" 1997) is that the ignorance of individuals is central to the definition of 'Islamophobia' in its list of features, which opposes a 'true' Islam against a 'false' one, and lumps together the civilizations and cul-

tures of Muslim peoples, Islam as a religion, and Muslims as individuals. It would be tantamount to a partial, false, hostile, or negative knowledge, whence animosity arises. And yet, it is doubtful that hostility to a religious system may result solely from lack of knowledge (or even ‘improper’ knowledge), when in fact groups most hostile to religious systems may be those most knowledgeable about them (“What Americans Know About Religion” 2019). What concerns us here is that, instead of labelling criticism (and inconvenient facts about a religion or a religious group) as falsehood, we must seek to understand how knowledge is produced and circulated in each instance – the press, social media, social movements, movies and fiction, scholarly writings, and particularly for our case, music – and be aware that such ‘local knowledge’ may or may not fit one or the other divergent and opposed scholarly views on any subject.

Thus, it does not behove us to ask whether the works analysed here are examples of the concept of ‘Islamophobia’ according to this or that definition. Such a concept would be useful to analyse the repercussions of the works presented here; however, even if such a notion were useful, the reactions towards the works discussed here were extremely restricted.

Metal’s hostility toward any religion should be seen through the prism of animosity against all systems of organized or institutionalized exclusionist monotheistic religious beliefs, and more broadly societal coercion – a common point with counterculture in general. What is called ‘o sistema’ in Portuguese or the ‘establishment’ in English, is the target of criticism by heavy metal since its early days, in favour of a hedonistic and individualistic myth based on a romantic pantheism and associated with American political ideology (Pattison 1987). Pattison argues that, in the USA, the political mythology and mythology of rock are not pitted against each other, but rather complementary. Rock is then defined as a ‘vulgar pantheism’: ‘If rock is the liturgy of vulgar pantheism, the creeds of Jefferson, Emerson, Poe, and Whitman provide its Bible’ (Pattison 1987, 173). In some cases, we can even postulate the existence of a religious (pagan, Satanist, etc.), and not only materialistic or philosophical, critique of religion (Granhölm 2011; 2015), but it is not what we find explicitly in the works treated here.



Figure 6.1 Nile, *Those Whom the Gods Detest*.

## Nile - Kafir! (*Those Whom the Gods Detest*, 2009)

Fleeing from its common themes of Egyptian antiquity and Mesopotamian and Lovecraftian themes, the Song ‘Kafir’, from the album *Those Whom the Gods Detest* (2009) by the American death metal band Nile, is based on transcriptions and paraphrases of Qur’anic verses. Like the other songs and albums, the band provides extensive notes for the lyrics on the album booklet. These notes work both as a technical explanation and as a reflection of the author about the subject and what inspired him. According to the notes, the title refers both to the meaning of the Arabic word *kafir* (infidel) and to the region called Kafiristan (Land of the Infidels) in Afghanistan, which was only conquered and converted by force to Islam in 1895-96. Nile guitarist and vocalist Karl Sanders identifies with the kafiristanis – himself ironically referring to himself as a *kafir* (infidel):

So I found myself inspired by these people of Kafiristan, who had held out so long in the face of monotheistic oppression, and decided that these people surely embodied and epitomized some of the defiant anti-religious philosophy now held by modern peoples listening to extreme music (Nile, Kafir, booklet notes.)

The song begins with the first part of the shahada (the Islamic profession of faith), which is repeated, and later the last two words are removed, inverting its meaning: *There is no God but God* becomes *There is no God*.

The next stanza is a paraphrase of Surat al-Fatihah, the first sura of the Quran:

*In the name of the unmerciful the unbenevolent  
In the name of the lord of the worlds  
Owner of the Day of Judgment  
Show us the path of those who earn anger  
And those who go astray*

After an almost literal quotation from the surah the Cow (Surat al-Baqarah), 2.6-2.7,<sup>2</sup> we have a parody of verses 21 and 24 of the same surah, wherein God is created by men, who evolved from apes:<sup>3</sup>

*O Mankind  
Worship the God who thou hast created  
Who hath created thee  
And those who came before thee  
O Mankind  
Thou sons of simian ancestors  
Guard yourself against the fire  
Prepared for disbelievers  
Whose fuel is of men and stones*

Sanders admits he is aware of the risks he incurs when dealing with sensitive topics, but he deals with it with humour and sarcasm, but since the band Exodus got away with their sharp views on Middle East politics, he argues, so might he. He taunts black metal bands that only hit Christianity, because it is 'easier/safer to rehash/bash Jesus and his followers than to speak out against Islam, especially because sheep-like Christians aren't likely to retaliate with anything more deadly than banning our CDs from appearing at the local Walmart'. That is a recurrent comparison: those who blaspheme Jesus or Akhenaten do not receive death threats. At least Christians, who worship the same god, don't walk with AK-47s, he wittily remarks.

<sup>2</sup> *As for the disbelievers/ Whether thou warn them or warn them not/ Is all one for them/ They believe not/ And theirs is a awful doom.*

<sup>3</sup> 2.21 *The mankind! worship your Lord, Who hath created you and those before you, so that ye may ward off (evil)* 2.24 *And if ye do it not—and ye can never do it—then guard yourselves against the Fire prepared for disbelievers, whose fuel is of men and stones.*

Sanders finally explains that the song is a tribute for the Kafiristanis, and concludes with an ironic remark: ‘Please don’t stone me to death as a blasphemer (...) Besides, it’s only music after all. If God wills it, of course’.

## Nile – Call to Destruction (What Should Not Be Unearthed, 2015)



Figure 6.2 Nile, What Should Not Be Unearthed (2015).

In the song Call to Destruction, from the 2015 album What Should not be Unearthed, the narrator reproduces the alleged statements of a Bahraini religious leader, among others, including the infamous Islamic State in Iraq and the Levant.<sup>4</sup> Despite the dubious attribution to a Bahraini sheykh, the song reflects iconoclastic mood of the Islamic State and other radical Salafists, who flooded the media with images of destruction of antiquities of museums and archaeological and religious sites in Iraq and Syria (Flood 2016; González Zarandona, Albarrán-Torres, and Isakhan 2018; Isakhan and González Zarandona 2018) The author states that such an attitude is ‘not implausible’, due to the history that goes from Muhammad, with the destruction of the idols at the Kaaba, until the conquest of India with the desecration of its temples. The

<sup>4</sup> [https://qa.www.huffingtonpost.co.uk/2015/03/12/kuwait-preacher-floats-the-idea-of-destroying-the-pyramids-and-the-sphinx\\_n\\_6856060.html](https://qa.www.huffingtonpost.co.uk/2015/03/12/kuwait-preacher-floats-the-idea-of-destroying-the-pyramids-and-the-sphinx_n_6856060.html).

YouTube video with the lyrics contains a warning against the ‘insanity and futility of war as the tragic result of a clash of ideologies’, and that the ‘Nile, as a student of Egyptian history, are concerned about preserving the cultures of all peoples in our Great Global Community’ – a pro forma statement against the unwary who eventually regarded the reproduction of the statements of Islamic fundamentalists as an endorsement on the part of an American anti-religious band.

In an interview, Carl Sanders describes his views on Islam and other ‘Abrahamic’ religions in general:

Che: Despite seeming to criticize Islamic ideology in ‘Call To Destruction,’ as someone who’s very knowledgeable of Middle Eastern history, do you believe Islam has had its own value in the region as well? Karl: There are somewhere around a billion Muslims in the world, so you can’t say it *doesn’t* have value. There were developments in sciences and mathematics during the reign of the Islamic caliphates that were good things. It’s not necessarily all bad. But it just reminds me of when I once watched a documentary about all the good things that Hitler did. In the same sort of principle, we can’t say ‘ok, this thing is alright,’ when it’s not. It’s a scourge upon humanity. Has it been meaningful to many people over the course of human history? Sure, sure. But as with Christianity, there are some good things about it, but it’s also been responsible for a lot of pain and misery. I think that the great Abrahamic religions are past their time, they’re no longer appropriate for the way we live. The reason we’ve been having so many problems with them recently is because of those who attempt to still make them relevant when they no longer are (“Nile Interview” 2016)

## **Exodus – Children of a Worthless God (The Atrocity Exhibition... Exhibit A., 2007)**

The song Children of a Worthless God, by the American thrash metal band Exodus, criticizes Muslim religious and political leaders and the indoctrination for violence from a common point of view in public discourse – a current common-sense view of regions where war and religious and political authoritarianism predominates, and where human rights are ordinarily vilified. The positioning is of mutual fear: ‘I you fear, seeing through your lies/You I fear, raping of innocent minds’. The indoctrination is characterized as ‘brainwashed into madness, your children are killers without fear’. Islam is read from the prism of religious-political movements, fundamentalism and terrorism, and classical doctrinal themes:



**Figure 6.3** Exodus, The Atrocity Exhibition... Exhibit A. (2007).

*Your saviour's a killer, you die for Allah  
 You are all children of a worthless god  
 Propagation of violence  
 your one god a disease upon man  
 Execution, crucifixion  
 the answer for those not in your plan  
 The penalty for contempt against your god  
 is death and nothing else  
 Ignorant infidels  
 are subhuman and will all burn in hell*

It is noted there, in addition to the death penalty for apostasy (Peters and De Vries 1976; Cook 2006; Larsson 2018), the historical fact that Muhammad was a warrior prophet and disseminator of doctrines of universal conquest – jihad as a doctrine of Arab or Islamic imperialism (Khadduri 1955; Crone 2004). ‘Whatever Muhammad may have preached, jihad as the bulk of the Arab tribesmen understood it was Arab imperialism at God’s command. Their universalism was political’ (Crone 2004, 367). Although facts and doctrines have been theologically reinterpreted in the modern era through apologetic or reformist readings, the doctrine of offensive jihad is an integral part of Muslim law, and the famous ‘jihad of the spirit’ or ‘great jihad’ (*al-jihad al-akbar*) has never been relevant before the nineteenth century (Tyan 2012; Cook 2015; Bleuchot 2000).





Figure 6.4 Grave, Endless Procession of Souls, 2012.

### **Grave – Plague of Nations (Endless Procession of Souls, 2012)**

The song Plague of Nations, by the Swedish death metal band Grave, from the album Endless Procession of Souls (2012), follows Exodus' line of criticism, highlighting the violence of 'medieval practices', the martyrdom that is socially and religiously enthused and praised, and the political and religious oppression, evoking the condition of female submission ('Genital mutilation, veil of oppression') and the madness and torture of this apocalyptic situation ('ravaging madmen', 'Force fed with your God, a lunatic herd'). The characterization of the scene is moral, with religious tones: 'Descending darkness, evil has landed'.

### **Urgehal – Cut Their Tongue Shut Their Prayer (Ikonoklast, 2009)**

The song by Norwegian black metal band Urgehal, Cut Their Tongue Shut Their Prayer, from the 2009 album Ikonoclast, begins by making general considerations on the theme of 'God's death' for geopolitical considerations and ends the first stanza talking about condition of women:

*in the eastern land veiled woman sheltered by the hands of Allah  
Imprisoned behind curtains no one sees the rape  
of her sewn up syphilitic synagogue*



Figure 6.5 Urgehal, Ikonoklast (2009).

Metaphors and offensive denunciations, full of violent satires, sarcasm, and fantasies of cosmic, megalomaniacal destruction, linked to war (also present in the Hour of Penance song analysed below) compose a caustic and inclement critique: mosques become tombs; in an architectural metaphor, ‘The five fucking pillars will fall’. A missile that annihilates the Kaaba is compared to a flaming star in the night sky observed by stunned pilgrims kneeling to the coming light.

### Taake – Orkan (Noregs Vaapen, 2011)

Orkan (Hurricane), by Norwegian band Taake (from the 2011 album Noregs Vaapen), presents a vision of pagan rebirth after ‘our dishonour and Christian era’. The verses that generated the most controversy were:

Til Helvete med Muhammed og Muhammedanerne	To hell with Muhammad and Mahometans
Utilgivelige skikker	Unforgivable customs
For det ulmer i efterkrigstid	For it smolders in the post-war era

The nomination of the album Noregs Vaapen for Norway’s annual musical award, Spellemannpris, was criticized internationally, but without wide repercussions.<sup>5</sup> In addition to stating that the lyrics are written in

<sup>5</sup> Through the English Arabiya website (<https://english.alarabiya.net/articles/2012%2F01%2F10%2F187500>), The Guardian, (<https://www.theguardian.com/music/2012/jan/13/norway->

runes, the jury declared: ‘The jury will consider exclusively the production, not shows or lifestyles in general. We have complete freedom of expression in Norway, and Spellemann’s jury will not censor the content in any way’ (“Band med islamkritiske tekster nominert til Spellemann” 2012). Vocalist Ørjan Stedjeberg (stage name ‘Hoest’) stated, ‘We do not encourage either violence or racism’, declaring that the lyrics have an exclusively religious critique (“Band med islamkritiske tekster nominert til Spellemann” 2012). The band, which has played in Israel, Mexico, and Brazil, for example, was prevented from playing in various places in the U.S. by demonstrations by an ‘AntiFa’ group. In a 2019 interview, Stedjeberg refutes accusations of racism and the very concept of Islamophobia:

I find it preposterous that it’s supposed to be racism if you despise the doctrine of islam, when this bullshit has followers of all races all over the world. The stupidity and lack of logic is overwhelming. And islamophobia is the most ridiculous word I have ever heard, as a phobia is an irrational mental disorder. I’d say islam is an irrational mental disorder (“Taake interview. Hoest: «I wish more people had the balls to criticize Islam»” 2019)

## **Hour of Penance – XXI Century Imperial Crusade (Cast the First Stone, 2017)**

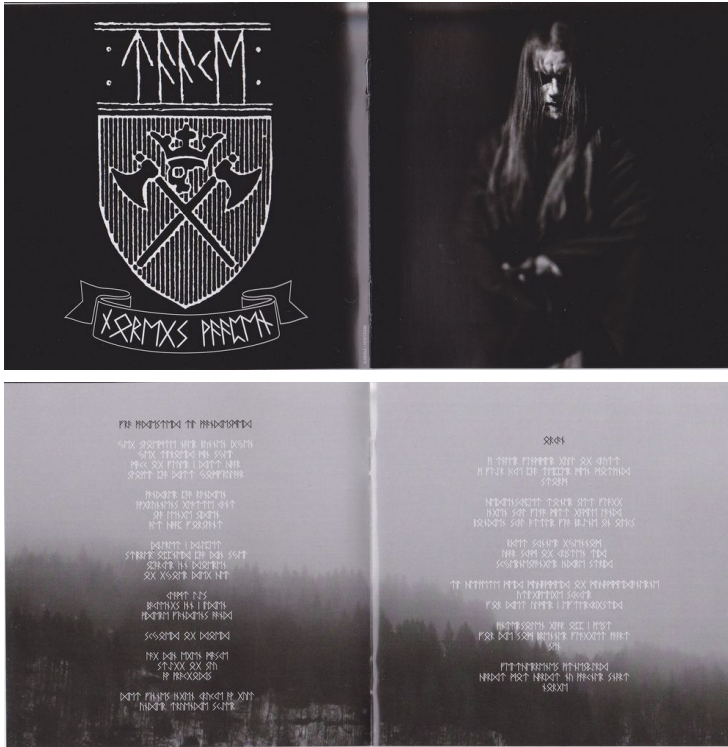
The song XXI Century Imperial Crusade, by the Italian death metal band Hour of Penance, is consistent with the constant brutal opposition to Christianity manifested in their albums. In a context in which the Islamic State manifested the wish to occupy Rome and still had strength in its territories and in its attacks, it is exactly the opposite that is described in the lyrics. The profusion of riffs the intense aggressiveness of music is part of the scenario of pagan Rome reconquest of the lands conquered by Muslims. Almost like a civilizational Holy War, the reconquest is portrayed as divine right: ‘We must take back what was ours, By undisputed divine right’, ‘We are god’s descendants’.

The theatre of war is painted with strong colours and an unrelenting violence:

*Flatten this town*

---

top-music-prize), and the Brazilian Vice website (<https://www.vice.com/pt/article/bjbjqd/taake-nazismo-festival-setembro-negro-metaleiros-comentam>).



**Figure 6.6** Taake, Noregs Vaapen: cover and lyric in runes (Orkan on the right).

*Flatten this mosque  
It's time to cut their faith  
With our fire shall rise  
Leading our eastern assault*

Colonization, dominion, and imperialism are praised, and the ultimate goal is nothing less than the reconstruction of a Mediterranean pagan civilization:

*Rebuilding temples for our pantheon  
The megalopolis rising from debris of their cult  
Holy pages turned to ashes  
Historiated walls tower to the sky  
We hail Roma*

Nothing less than this is claimed in black metal ideology in relation to Scandinavian Christianity since the early 1990s. Here, however, instead of



**Figure 6.7** Hour of Penance, Cast the First Stone (2017).

returning to pre-Christian Viking nature, we have Roman civilization. At least this is what a cursory reading of the lyrics suggest. However, we gain a very different perspective when the band itself explains its meaning.

As in Nile's case in *Call to Destruction*, we have a detailed explanation in the video as to how they understand the work. Vocalist Paulo Pieri says:

Middle East is a real danger for our peace, in some areas they still talk about crusades, infidels – they went back to the middle age kind of thinking. We need to remind ourselves that we earned our freedom through the age of enlightenment and reason, not through religion and ideologies, and we have to preserve our rights. We must avoid becoming like them, giving in to fear and anger, otherwise we'll go back to being crusaders (McGinn 2017).

The video with the lyrics of the song (<https://youtu.be/5wGTWB5nrR8?t=143>) explains how the shock of the attack at the Bataclan in Paris (2015), where they had played a few months earlier, affected them. It also notes that the title 'Cast the First Stone' refers to the cycle of revenge that was perpetuated to. Their conclusion is: 'We find ourselves once again in front of a war between reason and religion, and unless we take a strong

stand in defence of our Western values, we risk falling into chaos because of a weak and coward enemy stubbornly convinced of his senseless laws.’

## Conclusion

Among the songs, only Call to Destruction contains no explicit criticism of Islamic creed or practice, but by reproducing statements by religious authorities, we can perceive a criticism through the adoption of the iconoclast’s own point of view. In Kafir! the parody of Quranic verses serves a similar purpose. All the others share an incriminating and accusatory execration, with repeated imprecations, blasphemy, occasionally sarcasm, and often violence.

Musically the message complements itself through a frantic, fast, aggressive, relentless assault. There is a tendency towards theatricalization and vigorous physical expression. Not only Nile, whose style already incorporates Eastern influences, but also Exodus and Hour of Penance use Arabic harmonic scales and progressions. Both Nile and Hour of Penance have a technical and almost virtuosic style, with a high level of production. In this case, Nile has more rhythmic variations, while Hour of Penance has a straighter style. Grave features a traditional Swedish death metal sound. Urgehal and Taake are representatives of typical Norwegian black metal. Urgehal is rawer and stiffer, with a solo at the end on top of a progression from E-minor to C-minor. Taake has a more elaborate production, richer and more melodic chords, including with occasional minimalist melodic vocals. It should be emphasized that, from the point of view of appreciation by the listener, music is generally more important than the lyrics, which is often incomprehensible without access to the written version. The specific style of each band and its technique – in a sense, the composition itself – prevails over the lyrics, and often is not directly linked to it. The same melodic riffs or sequences could be used for totally disparate purposes. The ‘meaning’ of the work lies primarily in music, in a relationship with other songs from the same album, the other albums of the same artist and, finally, other similar artists.

This distinction is fundamental for the interpretation of this set of generally antireligious works, especially against unambiguous readings of such unsystematized ideology or even of its specific manifestations: if

the meaning of a visual, musical, or literary work is not predetermined, it cannot have homogeneous or obvious effects on the individual or society.

However, it is precisely this type of reading that we can see in some academic or media interpretations, which reproduce the doxa in vogue, such as Hoad (2021). The works presented here could be qualified (or disqualified) summarily as expressions of xenophobia, 'Islamophobia', religious prejudice, manifestations of a 'culture of violence', and so on. However, categorizations, as well as others that could be made and have been made about the metal phenomenon, deserve to be reviewed in the light of other considerations.

These controversies are regarded by the scene as an 'intrusion of values', often an 'exaggeration' of the media, even the specialized media, and its submission to political and social militancy – potentially with commercial objectives. Artists react to what is perceived as frivolous, unfounded, or hypocritical accusations. Criticism of Islam is not accepted, but criticism of Christianity is. See cases of news published on the website Metal Sucks: one in the aforementioned case of Hour of Penance,<sup>6</sup> another a (short-lived) polemic regarding singer Amalie Brunn of the band Myrkur<sup>7</sup> Note here the difference in relation to pop music in general, in which accusations of this ilk would spur a controversy of great proportions in the media and social networks and a possible commercial boycott and virtual lynching of the artists, a practice currently called 'cancellation'. In the cases mentioned, comments from readers are directed mainly against the interpretation of the authors of the news articles.

Shocking and violent language may sound unpalatable, but it is normal in bands of death and black metal, although the favourite target is Christianity. The few songs presented here, which deal directly with Islam, represent only a tiny fraction of their systematically anti-Christian production. One must just bear in mind the albums of Morbid Angel and Decide, among many others, to realize that these criticisms of Islam are light in comparison. Nothing compared to the aesthetics of the Polish

---

<sup>6</sup> <https://www.metalsucks.net/2016/11/28/heres-the-new-vaguely-islamophobic-hour-of-penance-track-xxi-century-imperial-crusade/>.

<sup>7</sup> <https://www.metalsucks.net/2017/09/27/op-ed-on-the-myrkur-muslim-issue/> and <https://www.facebook.com/metalsux/posts/we-take-a-look-into-some-comments-myrkur-made-that-could-be-construed-as-islamop/10155953292510832/>.

band Behemoth (God=Dog, among many others) has been dared against Islam (although Behemoth's Bartzabel video contains *allusions* to Islamic culture).

Kahn-Harris's concept of 'anti-reflective reflexivity' helps us understand the position of the extreme metal scene and how it deals with controversies and polemics. This attitude, which might be akin to a controlled cynicism, tries to isolate art and muffle controversy. Aesthetics has paramount value. The autonomy of artistic creation is defended with all possible means, with an attitude of constant challenge – in the wake of a long tradition of idealistic thinking about music (Kahn-Harris 2004). Although the postmodern Parnassian attitude of *ars gratia artis* does not have much credit in the era critical American identity theories, these artistic expressions still maintain this posture. It remains to be seen whether this brash ethos will reveal itself to be reckless, given the propensity for violence of Islamic movements, with the acquiescence of their Western epigones. After an unprecedented international crisis due to 'cartoons', which left hundreds of deaths, not counting terrorist attacks in Paris, Brussels, Nice and Manchester and recurrent intimidation, finding the same tragic end is a possibility that haunts artists, and that is only alleviated by the little visibility that this music has in the media. Red lines are irreverently and gleefully crossed by 'playing with fire', dallying with danger and 'transcending the Rubicon'<sup>8</sup> with impunity, underground style. It's 'only music', after all.

## References

- Abu-Odeh, Lama. 2017. "Religious Difference in a Secular Age: The Minority Report by Saba Mahmoud (2016) Book Review." *Feminist Dissent*, Summer, 148–61.
- Asad, Talal. 2009. "Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism." In *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, 20–63. Berkeley: University of California Press.

---

<sup>8</sup> *Transcend the Rubicon* is the title of an album by the English band Benediction (1993).



- Asad, Talal, Judith Butler, and Saba Mahmood. 2009. *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press.
- Asal, Houada. 2014. "Islamophobie : la fabrique d'un nouveau concept. État des lieux de la recherche." *Sociologie* 5 (1): 13–29. <https://doi.org/10.3917/socio.051.0013>.
- "Band med islamkritiske tekster nominert til Spellemann." 2012. Dagen. January 5, 2012. <https://www.dagen.no/nyheter/band-med-islamkritiske-tekster-nominert-til-spellemann/>.
- Bennett, Andy. 1999. "Subcultures or Neo-Tribes? Rethinking the Relationship between Youth, Style and Musical Taste." *Sociology* 33 (3): 599–617.
- Bleuchot, Hervé. 2000. *Droit musulman : Tome 1 : Histoire. Tome 2 : Fondements, culte, droit public et mixte. Droit et religions*. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille. <http://books.openedition.org/puam/979>.
- Brown, Andy R., and Christine Griffin. 2014. "A Cockroach Preserved in Amber': The Significance of Class in Critics' Representations of Heavy Metal Music and Its Fans." *The Sociological Review* 62 (4): 719–41. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.12181>.
- Brown, Jonathan A. C. 2017. "The Issue of Apostasy in Islam." Yaqeen Institute for Islamic Research. 2017. <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-issue-of-apostasy-in-islam>.
- "Catechism of the Catholic Church." Accessed March 8, 2023. [https://www.vatican.va/archive/ENG0015/\\_INDEX.HTM](https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM).
- Chan, Tak Wing, and John H. Goldthorpe. 2007. "Social Stratification and Cultural Consumption: Music in England." *European Sociological Review* 23 (1): 1–19.
- Cook, David. 2006. "Apostasy from Islam: A Historical Perspective." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31: 248–88.
- . 2015. *Understanding Jihad*. University of California Press.

- Crone, Patricia. 2004. *God's Rule-Government and Islam: Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*. New York: Columbia University Press.
- . 2009. "No Pressure, Then: Religious Freedom in Islam." *OpenDemocracy*. 2009. <https://www.opendemocracy.net/en/no-compulsion-in-religion/>.
- Favret-Saada, Jeanne. 2015. *Comment Produire Une Crise Mondiale Avec Douze Petits Dessins*. Paris: Fayard.
- . 2016. "Au nouveau chic radical: 'Laïcité, dégage!'" *Mezetulle*. February 1, 2016. <https://www.mezetulle.fr/au-nouveau-chic-radical-laicite-degage/>.
- Flood, Finbarr Barry. 2016. "Religion and Iconoclasm: Idol-Breaking as Image-Making in the 'Islamic State.'" *Religion and Society* 7 (1): 116–38.
- Frith, Simon. 2004. *Popular Music: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*. Vol. 1. Psychology Press.
- González Zarandona, Jose Antonio, César Albarrán-Torres, and Benjamin Isakhan. 2018. "Digitally Mediated Iconoclasm: The Islamic State and the War on Cultural Heritage." *International Journal of Heritage Studies* 24 (6): 649–71.
- Granholt, Kennet. 2011. "'Sons of Northern Darkness': Heathen Influences in Black Metal and Neofolk Music." *Numen* 58 (4): 514–44.
- . 2015. "Popular Music and the Occult." *The Bloomsbury Handbook of Religion and Popular Music*, 198–209.
- . 2016. "Ritual Black Metal: Popular Music as Occult Meditation and Practice." *Correspondences* 1 (1).
- Hagen, Ross. 2011. "Musical Style, Ideology, and Mythology in Norwegian Black Metal." In *Metal Rules the Globe: Heavy Metal Music around the World*, edited by Jeremy Wallach and Harris M. Berger, 180–99. Duke University Press Durham, NC and London.
- Hashemi, Kamran. 2008. *Religious Legal Traditions, International Human Rights Law and Muslim States*. Vol. 7. Brill.

- Hesmondhalgh, David. 2005. "Subcultures, Scenes or Tribes? None of the Above." *Journal of Youth Studies* 8 (1): 21–40.
- Hjelm, Titus, Keith Kahn-Harris, and Mark LeVine. 2011. "Heavy Metal as Controversy and Counterculture." *Popular Music History* 6 (1–2): 5–18.
- Hoad, Catherine. 2021. *Heavy Metal Music, Texts, and Nationhood:(Re)Sounding Whiteness*. Springer Nature.
- Isakhan, Benjamin, and José Antonio González Zarandona. 2018. "Layers of Religious and Political Iconoclasm under the Islamic State: Symbolic Sectarianism and Pre-Monotheistic Iconoclasm." *International Journal of Heritage Studies* 24 (1): 1–16.
- "Islamophobia: A Challenge for Us All." 1997. London: The Runnymede Trust.
- Kahn-Harris, Keith. 2004. "The 'Failure' of Youth Culture: Reflexivity, Music and Politics in the Black Metal Scene." *European Journal of Cultural Studies* 7 (1): 95–111.
- . 2007. *Extreme Metal: Music and Culture on the Edge*. Oxford; New York: Berg.
- Khadduri, Majid. 1955. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Larsson, Göran. 2018. "Disputed, Sensitive and Indispensable Topics: The Study of Islam and Apostasy." *Method & Theory in the Study of Religion* 30 (3): 201–26.
- Larsson, Göran, and Åke Sander. 2015. "An Urgent Need to Consider How to Define Islamophobia." *Bulletin for the Study of Religion* 44 (1): 13–17.
- Leach, Elizabeth. 2009. "Popular Music." In *An Introduction to Music Studies*, 188–200. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leveux-Teixeira, Corinne. 2011. "Entre droit et religion : le blasphème, du péché de la langue au crime sans victime." *Revue de l'histoire des religions*, no. 4 (December): 587–602. <https://doi.org/10.4000/rhr.7828>.

- Levine, Mark. 2009. "Doing the Devil's Work: Heavy Metal and the Threat to Public Order in the Muslim World." *Social Compass* 56 (4): 564–76. <https://doi.org/10.1177/0037768609345985>.
- LeVine, Mark. 2022. *Heavy Metal Islam: Rock, Resistance, and the Struggle for the Soul of Islam*. Univ of California Press.
- March, Andrew F. 2011. "Speaking about Muhammad, Speaking for Muslims." *Critical Inquiry* 37 (4): 806–21.
- Marshall, Paul. 2011. "Exporting Blasphemy Restrictions: The Organization of the Islamic Conference and the United Nations." *The Review of Faith & International Affairs* 9 (2): 57–63. <https://doi.org/10.1080/15570274.2011.571418>.
- Marshall, Paul, and Nina Shea. 2011. "Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes Are Choking Freedom Worldwide."
- McGinn, Katarina. 2017. "Hour of Penance – Casting Stones." *Dead Rhetoric* (blog). January 18, 2017. <https://deadrhetoric.com/features/hour-of-penance-casting-stones/>.
- Moberg, Marcus. 2011. "The Concept of Scene and Its Applicability in Empirically Grounded Research on the Intersection of Religion/Spirituality and Popular Music." *Journal of Contemporary Religion* 26 (3): 403–17. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.616036>.
- Mombelet, Alexis. 2005. "La musique metal : des « éclats de religion » et une liturgie. Pour une compréhension sociologique des concerts de metal comme rites contemporains." *Sociétés* 88 (2): 25–51.
- Moynihán, Michael, and Didrik Sørderlind. 2003. *Lords of Chaos: The Bloody Rise of the Satanic Metal Underground*. Feral House.
- "Nile Interview (08/2016)." n.d. *Metal Storm*. Accessed March 9, 2023. [https://metalstorm.net/pub/interview.php?interview\\_id=740](https://metalstorm.net/pub/interview.php?interview_id=740).
- Patterson, Dayal. 2013. *Black Metal: Evolution of the Cult*. Feral House.
- Pattison, Robert. 1987. *The Triumph of Vulgarity: Rock Music in the Mirror of Romanticism*. Oxford; New York: Oxford University Press.

- Peters, Rudolph. 2005. *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*. Cambridge University Press.
- Peters, Rudolph, and Gert JJ De Vries. 1976. "Apostasy in Islam." *Die Welt Des Islams*, 1–25.
- Phillipov, Michelle. 2012. *Death Metal and Music Criticism: Analysis at the Limits*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- Saeed, Abdullah. 2011. "Ambiguities of Apostasy and the Repression of Muslim Dissent." *The Review of Faith & International Affairs* 9 (2): 31–38. <https://doi.org/10.1080/15570274.2011.571421>.
- . 2021. "Blasphemy Laws in Islam: Towards a Rethinking?" In *Freedom of Expression in Islam: Challenging Apostasy and Blasphemy Laws*, 17–31. Bloomsbury Publishing.
- Scott, Niall. 2011. "Heavy Metal and the Deafening Threat of the Apolitical." *Popular Music History* 6 (1–2): 224–39. <https://doi.org/10.1558/pomh.v6i1.224>.
- Scott, Niall William richard. 2014. "Seasons in the Abyss: Heavy Metal as Liturgy." *Diskus* 16 (1): 12–29. <https://doi.org/10.18792/DISKUS.V16I1.2>.
- Spracklen, Karl, Keith Kahn-Harris, and Niall Scott, eds. 2016. *Global Metal Music and Culture: Current Directions in Metal Studies*. Taylor & Francis.
- "Taake interview. Hoest: «I wish more people had the balls to criticize Islam»." 2019. *Hitkiller.com*. April 3, 2019. <http://www.hitkiller.com/taake-interview-hoest-i-wish-more-people-had-the-balls-to-criticize-islam.html>.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Temperman, Jeroen, and András Koltay. 2017. *Blasphemy and Freedom of Expression: Comparative, Theoretical and Historical Reflections after the Charlie Hebdo Massacre*. Cambridge University Press.
- Thompson, Christopher. 2012. "Sons of Northern Darkness": Reflections of National Identity in Norway through Black Metal. Masters Thesis,

Uppsala Universitet. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-180900>.

———. 2018. “Norges Våpen: Cultural Memory and Uses of History in Norwegian Black Metal.” PhD Thesis, Uppsala Universitet. <http://uu.diva-portal.org/smash/record.jsf?dswid=-1923&pid=diva2%3A1263896>.

Tyan, E. 2012. “Djihād.” In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0189](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0189).

Weinstein, Deena. 2000. *Heavy Metal: The Music and Its Culture*. Da Capo Press.

“What Americans Know About Religion.” 2019. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2019/07/23/what-americans-know-about-religion/>.

## 7 *Summoning Redemption*:<sup>1</sup> A primazia da estética e alguns apontamentos para a conceptualização da relação entre heavy metal e religião

### **Introdução: (Heavy) Metal: Uma definição musical**

A “música popular”, segundo Frith (2004, pp. 3-4), é uma música comercial, baseada no mercado e em direitos autorais e depende de tecnologias para gravação e armazenamento. Sua apreciação é mediada pelos meios de comunicação (cinema, rádio, TV, internet), sendo feita para fruição estética ou prazer (dança e entretenimento). A música popular tem uma forma híbrida, transcendendo limites culturais, sociais e geográficos. Essa definição, caracteristicamente, não leva em consideração a aceção comum de “popular” como “apreciado por grande parte da população”.

O (heavy) metal é um gênero de música popular intrinsecamente controverso. Surgindo na década de 1970, derivado do rock e do blues, foi descrito em um estudo sociológico pioneiro como produto de jovens da classe branca trabalhadora e sua desilusão com a desindustrialização (WEINSTEIN, 2000, p. 101). A partir da década de 1980, porém, diversificasse e globaliza-se (BROWN et al., 2016; HARRIS, 2000; GUIBERT, 2020).

Ao definir o heavy metal, Walser (1993) adota uma abordagem multidisciplinar, integrando a análise musical e a etnografia através das práticas relativas à música: “composição, performance, audição e dança” (WALSER, 1993, p. xiii). Através do foco na música, Walser compõe um quadro descritivo através de um campo semiótico organizado em torno da temática do poder – as ideias de potência, energia, intensidade e volume. Não por acaso, sua unidade básica constitutiva é o chamado “power chord”, um acorde de quarta ou quinta em uma guitarra amplificada e distorcida. Em

---

<sup>1</sup> *Summoning Redemption* é uma canção do álbum *Gateways of Annihilation* (2000) de Morbid Angel.

termos harmônicos, o metal também se distingue de outros tipos de música popular, empregando os modos frígio e eólico (heavy metal), frígio ou lócrio (speed metal), enquanto que o pop é geralmente composto em tons maiores (modo jônico) ou em modo mixolídio (WALSER, 1993, p. 46). Em alguns subgêneros encontramos notadamente escalas não convencionais, harmonias dissonantes, sucessões de acordes menores e a chamada “harmonia das medianas” (HAINAUT, 2012b). Além disso, Walser enfatiza o fato de que o heavy metal se apropria de elementos da música clássica, em particular na figura do guitarrista virtuoso, incutindo uma aura de prestígio, bem como “novos modos de pedagogia musical e análise” (WALSER, 1993, p. 58).

Nos anos 1980 surgem as primeiras ramificações – *thrash*, *death*, *doom* e *black metal* (embora o *death* e o *black metal* só venham se solidificar e se distinguir na década de 1990). Esses quatro subgêneros são denominados de *extreme metal* por Kahn-Harris (2007). Entretanto, embora mais veloz e agressivo que o heavy metal, o *thrash metal* (Metallica, Exodus, Megadeth, Slayer e Sepultura) dificilmente poderia ser caracterizado como “extremo”. Entretanto, algumas variantes do *doom* (*death doom* e *funeral doom*) se encaixam nesse conceito. O *doom metal* é lento, com música e letras melancólicas, como nas bandas My Dying Bride e Paradise Lost, Draconian, Novembers Doom. Somente *death* e *black metal* poderiam ser mais adequadamente rotulados de “extremos”, combinando uma transgressão sônica, discursiva e corporal (KAHN-HARRIS, 2007).

A transgressão sônica é a ruptura (embora nunca total) com outras correntes musicais. Isso também está relacionado ao que Weinstein (2000) chama de “fundamentalismo” e uma busca de pureza estética e discursiva não conspurcada pelo comercialismo do heavy metal popular. Essa atitude de relativo isolamento pode ser considerada elitista ou mesmo pretensiosa, uma postura mítica de radicalismo que, dependendo do contexto, é criticada pelos próprios participantes da cena. No ritmo, a batida extremamente rápida da bateria (*blast beat*), chegando a 200-300 ou mais BPM (batidas por minuto) não é incomum, embora haja uma grande variação de tempo e ritmo.

*Odeath metal* possui estruturas não melódicas, harmonia dissonante ou complexa, vocais guturais geralmente incompreensíveis funcionando quase que como percussão, e maior “peso” com instrumentos afinados



abaixo do padrão, como nas bandas Death, Cannibal Corpse, Morbid Angel, Carcass e Entombed, Immolation, Incantation, entre outras. Outra característica é a ausência da estrutura comum nas músicas populares. Baseia-se em uma sucessão de riffs e frases, às vezes com tempos quebrados e compassos incomuns. O nível técnico dos instrumentistas, em muitos casos, é bastante elevado.

*Obblack metal* tem temática anticristã ou pagã, com atos como Bathory, Emperor, Mayhem, Burzum, Darkthrone e Satyricon. O *black metal* nasce da apropriação de uma temática concomitante à criação de um gênero musical distinto. A produção e a percussão do death metal são simplificadas; os vocais são geralmente rasgados ou gritados, igualmente incompreensíveis. Caracteriza-se menos pelo “peso” que pelo uso do *tremolo* e dos agudos, gerando uma sensação de “estase”. Em alguns casos são incorporados elementos “sinfônicos” com base no teclado, como nas produções de Arcturus e Dimmu Borgir.

### **Explicações sociológicas para o fenômeno do heavy metal**

Dentre todos os gêneros de música popular, talvez o metal ainda seja o único ainda elevado ao desprezo e ridicularização generalizados. Se por um lado presencia-se, mesmo a longo prazo, reações de profunda devoção por parte de seus admiradores ou adeptos, por outro lado (ao contrário de gêneros antes desprezados pelo público “culto”, como o rap e o country, que já ultrapassaram, por vários motivos, as fronteiras do “aceitável”), o metal e suas várias vertentes ainda continua sendo objeto do mais deslavado e intuitivo desprezo. Monótono, pobre, bruto, tosco, insuportável, violento, machista – não sobram adjetivos tanto indecorosos quanto imediatos, seja na mídia, seja na crítica do “rock” *mainstream*, da música popular ou da música erudita, seja nos estudos acadêmicos.<sup>2</sup> Todos esses fatores levam a uma desconsideração de um fenômeno de extensas reverberações no cenário cultural contemporâneo.

As críticas da esquerda e da direita no espectro político-cultural (Guibert, 2019; Phillipov, 2012; Pattison, 1987) evidenciam uma falta de tato e de

---

<sup>2</sup> Embora definitivamente provincianas e defasadas, as toscas reportagens da mídia brasileira sobre o gênero são exemplos disso (PERASSOLO, 2018, 2019). Qualquer transposição das mesmas categorizações para outro fenômeno ou outro grupo (digamos, o rap ou o sertanejo) seria impensável.

referências conceituais adequadas, baseadas que são em conceitos como “indústria cultural”, “emancipação” e “gosto”, por um lado, e outros tipos de desvio sociocultural, por outro.

Desde a década de 1940, a Escola de Frankfurt defendia que a música popular era produto da indústria cultural, engendrando uma falsa consciência que distraía a população de sua situação de classe (a subordinação social e econômica), servindo, então, para legitimar e reforçar organização social e econômica capitalista. Segundo essa crítica, os produtos da indústria cultural contribuem para reduzir os indivíduos a consumidores passivos e reprodutores inconscientes de sua própria subserviência (ADORNO, 1976; ADORNO, HORKHEIMER, 2002).

Nos anos 1970, temos a perspectiva dos estudos culturais do Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS), de Birmingham. (Curiosamente, Birmingham foi um dos centros do heavy metal, tendo originado as bandas Black Sabbath e Judas Priest, mas a abordagem das “subculturas” passou ao largo da constituição da cena do heavy metal inglês entre as décadas de 1970 e 1980.) Hall, Hebdige e Jefferson, com *Resistance Through Rituals* (1976) e Hebdige com *Subculture: The Meaning of Style* (1979), ressaltam a ação de “subculturas” – mods, skins, teds, bikers, punks – na contestação da hegemonia burguesa resistência cultural, apresentando-os como soluções simbólicas (imaginárias?) para problemas estruturais. O conceito de subcultura está ligado a uma resposta da classe operária do pós-guerra (FERREIRA, 2008), sendo a resistência cultural a oposição “à hegemonia cultural que os neutraliza e uniformiza” (GUERRA; QUINTELA, 2016, p. 198). Essas “soluções simbólicas” para a classe trabalhadora consistiam na criação de grupos definidos por um “estilo” que envolvia vestuário, música, rituais e linguagem.

A abordagem no termo de subculturas foi fortemente criticada, pela sua ênfase na dicotomia entre consumo e estilo, na resistência à indústria cultural, seu determinismo de classe e normatividade, bem como a falta de uma análise da relação das subculturas com a cultura de massa. As subculturas conceitualizadas segundo o CCCS eram mais um fruto de práticas suas que os intelectuais projetavam nelas, discriminando entre subculturas “autênticas” ou não (BROWN, 2003). Como consequência, o fenômeno do metal, que não se encaixava nesses termos, não era uma subcultura autêntica:

O que falta ao fenômeno, é claro, é um senso fortemente integrado de inovadores estilísticos que são codificados como "classe trabalhadora". A surpreendente aliança entre "alunos desalinhados" e a classe trabalhadora é atribuída a uma aliança reacionária da contracultura e do "machismo", em vez de uma bricolagem entre classes. (Brown, 2003, p. 211)

Não por acaso, essa perspectiva deprecia a vida da classe média ou baixa como "sem sentido". Além do mais, o conhecimento das subculturas era indireto (através da mídia), e não através de estudos empíricos. Outro problema é a relutância dos membros a serem qualificados como "subcultura". No fim das contas, o termo "subcultura" é empregado pela mídia para qualquer grupo que envolva "jovens" (KAHN-HARRIS, 2007). Finalmente, embora outras subculturas também sejam masculinas, o heavy metal é especialmente vilipendiado, porque o "machismo" (a masculinidade) é articulado através da *imaginação* e do *consumo*.

Phillipov (2012) salienta o papel emancipatório que a crítica esperava da música popular (o rock, o punk, o rap) como "música de protesto", frequentemente ligado ao conceito de "subculturas", às vezes ligado a uma abordagem de homologia de classe *à la* Bourdieu. Berger é um exemplo dessa abordagem, em que a cena death metal é caracterizada como uma "promessa não cumprida":

Picture the scene. Akron, Ohio, was once the tire capital of the world. Hobbled after years of deindustrialization, the children of tire workers stood that night bathed in the sounds and images of a glorious rage. (...) All of the elements of social change are present—rage, community, skills, and talent—yet things remain the same. Death metal is neither an example of false consciousness nor a coping mechanism for the stresses of an unequal world. It is a promise unfulfilled (BERGER, 1999, p. 294).

Se somente lembrássemos que o death metal surgiu com bandas da *Flórida* e tem pouca relação (ou nenhum compromisso) com temas "sociais", notaríamos que não existe promessa nenhuma, mas sim uma desilusão generalizada com quaisquer ideologias. Assim, do ponto de vista de certas expectativas crítico-acadêmicas, o metal só pode representar alienação e anomia.

Chan e Goldthorpe (2007) identificam três explicações sociológicas que ligam estratificação social a preferências musicais: homologia estrutural, a individualização e o binômio onívoro-unívoro. Primeiramente, em relação à homologia estrutural eles notam que Bourdieu (1979), ao contrá-

rio de Weber (2019[1922]), procura soldar os conceitos de classe e status<sup>3</sup>, sendo este último expresso “sobretudo por um estilo de vida”. Enquanto a noção de status social e classe econômica para Weber, no quarto capítulo de *Economia e Sociedade*, são separados, para Bourdieu existe uma correspondência necessária, uma homologia entre classe e status, que é mediada pelo *habitus*, este atrelado à classe. O argumento da individualização defende que outras identificações além de classe e status, principalmente no mundo pós-industrial, são tão ou mais importantes para preferências, ou então que os indivíduos têm liberdade para construir seu estilo de vida. O argumento do onívoro-unívoro postula que indivíduos de estratos superiores consomem um espectro mais amplo de produções culturais, sendo de certa forma mais “tolerantes”, inclusive em relação à música popular ou ao mercado de massas. Essa tolerância, abertura e suposta individualização devido a educação e mobilidade social, no entanto, é relativamente restrita. Por um lado, geralmente exclui gêneros vistos como atrelados a grupos sociais de status mais baixos – “tudo menos heavy metal” (e gospel, e rap), como disse Bryson (1996). As conclusões de Chan e Goldthorpe (2007) em um estudo empírico na Inglaterra invalidam tanto as expectativas bourdieusianas quanto a distinção onívoro-unívoro: além de não encontrar uma “elite musical” que consome preferencialmente músicas de “prestígio”, a elite é majoritariamente unívora e consome principalmente música popular, assim como o resto da população.

Entre os estudos sociológicos e antropológicos sobre o metal, uma interpretação de certa forma homológica é descrita por Weinstein, baseada em dados da década de 1970/1980:

metal functions as a kind of ‘nostalgia for centrality’ for white, heterosexual, blue-collar young men who feel threatened and disempowered by their experiences of socio-economic and socio-cultural decentering (WEINSTEIN, 2000, p. 101).

Weinstein não explica exatamente como isso acontece, mas supõe-se que tenha derivado suas conclusões mais das letras das músicas – que enfatizavam temas como “poder”, “força” e “masculinidade” com certa aura mítica –, com referências vagas ao *Zeitgeist* das consequências das crises econômicas entre os anos 1970 e 1980, do que uma análise empí-

---

<sup>3</sup> Em alemão, *Stand*, também traduzido com “estamento” em português ou “social rank” em inglês (WEBER, 2019).

rica quantitativa dos músicos e do público. Para Kevin Fellesz, esse tipo de argumento tem raízes profundas discurso americano:

The assumption that the audiences for metal are comprised exclusively of suburban, working- and middle-class white males rests on the racial black-white binarism that permeates US American discourse regarding music genres [...] despite the hybrid, transracial constituencies and musical elements at play (FELLESZ, 2016, p. 91).

Fellesz contrapõe análises como a de Weinstein citada acima à cena de thrash metal na área da Baía de São Francisco, na Califórnia, que não se conforma ao binário simples de classe e raça.

Embora leituras com viés de classe (subculturas) ou homologia estrutural (através do “capital cultural” e do *habitus* de Bourdieu) não sejam mais recorrentes, ainda mais no meio universitário anglo-saxão, esse tipo de leitura (e mesmo a ausência de interesse) ainda perdura em certos meios, ademais repercutindo recentemente conceitos hegemônicas e de senso comum de raça, gênero e posicionamento político.<sup>4</sup>

No entanto, se é que um dia foi válida a análise de Weinstein (ela mesma duvida de sua aplicação para casos como Brasil e Indonésia, e o mesmo pode ser dito sobre outros países), ao se exportar para contextos socioeconômicos, políticos e culturais diferentes, o público se diversificou e rapidamente se globalizou (GUIBERT, 2020). Contra o senso comum, mais da metade do público das últimas décadas caracteriza-se por uma idade de mais de 25 anos e um nível educacional superior ao da média (TURBÉ, 2017, p. 52,59). O alto nível educacional e financeiro também é evidenciado por dados de países díspares como Alemanha, Nepal, Indonésia (Bali), Porto Rico e Oriente Médio (BROWN, 2016), enquanto o Brasil não possui pesquisas quantitativas de grande envergadura relativas a gostos musicais.<sup>5</sup>

Nos anos 1980 e início dos anos 1990, Belo Horizonte, Tampa (Flórida) e Oslo eram locais provincianos e sociologicamente improváveis de criar uma cena de thrash/death/black metal – e, por outro lado, não expressa-

---

<sup>4</sup> Como exemplo dessa nova abordagem tributária de “teorias críticas” estadunidenses, vide Hoad (2021).

<sup>5</sup> Algumas pesquisas estatísticas reduzidas de perspectiva psicológica reproduzem pressupostos de uma homologia ainda mais problemática entre gostos artísticos, forma e conteúdo, e comportamentos “antissociais” (PIMENTEL et al. 2005, 2007). Alguns desses comportamentos são descritos por Pimentel et al. (2005) como “fumar maconha”, “tocar a campanha das casas dos outros” ou fazer bagunça em sala de aula.

vam a “cultura local”, muito embora fossem posteriormente identificados como de alguma maneira ligados a esses locais. Comentando sobre uma convenção de republicanos em 2012 em Tampa, o baterista da banda de death metal Deicide, Steve Asheim, mostra-se indiferente:

It's just like they're all coming home anyway.[...] Down here every other block it's churches and strip bars. It's nothing new for us, man. (SULLIVAN, 2012)

No Brasil, as expectativas de uma música de protesto ligada à classe estavam diretamente ligadas à consolidação do conceito de “MPB” (AVELAR, 2003). A MPB era (e em parte ainda é) “uma verdadeira instituição, fonte de legitimação na hierarquia sócio-cultural brasileira” (EUGÊNIO, 1999). Uma característica peculiar da MPB é que não é um gênero, mas sim um conjunto de gêneros musicais: em outras palavras, a MPB é tolerante e inclusiva daquilo que ela poderia absorver – inclusive o pop rock nacional – excluindo o que era subnacional ou internacional (AVELAR, 2003).

Apesar do “protesto” do mito fundacional, temos como características da MPB o refinamento, nativismo, nacionalismo e autenticidade, além de sua ligação com a indústria cultural (rádio, TV, gravadoras) e sua adoção pela classe média e alta. São os “guardiões do bom gosto”, música harmônica e lyricamente sofisticada – por outro lado, conservadorismo moral, de outro, o establishment estético. Por conseguinte,

Ao contrário de bandas metropolitanas que surgiram em oposição a outros gêneros, o Sepultura surgiu negando a *totalidade* da música nacional – uma atitude bem corajosa se estiver tocando no Brasil, que é musicalmente rico (AVELAR, 2003, p. 342). Andreas Kisser, guitarrista do Sepultura, afirma em relação àquele período:

Todos nós éramos radicais. Escutávamos heavy metal, black metal e achávamos uma merda tudo o que havia no Brasil. Não gostávamos de samba, não gostávamos de rock brasileiro, não gostávamos de porra nenhuma. Era absolutamente normal que fôssemos uma turma separada. (ALEXANDRE, 2012)

Talvez um aspecto marcante de todas essas cenas seja seu aspecto cosmopolita, mesmo com produções nativistas ou nacionalistas. O black metal nunca incorporou de fato o folk norueguês, mas fez uma releitura de tradições romântico-nacionalistas. De fato, não se sabe nada da música viking (PRICE, 2021). O Sepultura pode ter atingido o auge da populari-

dade com seu disco “Roots” (1996) (HARRIS, 2000; AVELAR, 2003),<sup>6</sup> mas também é sintomática sua desintegração logo depois.

### Cenas, tribos, gênero

Atualmente, estudiosos empregam conceitos como “cena” (KAHN-HARRIS, 2007; MOBERG, 2011), “gênero” (HESMONDHALGH, 2005) ou “tribos” (BENNETT, 1999) para a análise social de grupos ligados à produção e consumo de “música popular”.

O conceito de “cena” tem conotações espaciais/geográficas e é empregado tanto na análise acadêmica quanto pelos próprios membros ou observadores dela. Relaciona-se à produção de “músicas, práticas e discursos” (KAHN-HARRIS, 2007, p. 13) em vários níveis – local, “translocal” e virtual (BENNETT; PETERSON, 2004, p. 6-7). Por um lado, está ligado a uma metáfora de teatro e performance (KAHN-HARRIS, 2007, p. 15), por um lado, e, ao ser usado de forma mais solta, um “estilo de vida”. É importante notar que tais conceitos são diferenciados daqueles centrados na música, como *gênero* e *estilo*. Em outras palavras, a cena é o *locus* social em que ocorrem determinadas práticas, e no qual se estabelecem vínculos e redes.

O conceito de cena, ao ser definido *pela prática* e ser um termo “*êmico*” (ou, em linguagem antropológica, “nativo”), é flexível o bastante para servir tanto como ferramenta analítica quanto um aspecto descritivo do resultado de práticas referenciadas a um *gênero* musical e/ou a um *estilo de vida* ligado fundamentalmente à apreciação estética. Esse conjunto de práticas ligadas ao fazer musical pode ser expresso desde a própria composição e performance, passando ao trabalho ligado a uma estrutura comercial (revistas, sites, lojas, estúdios de gravação, produtoras, distribuidoras, selos, empresários etc.), até atividades de consumo (música e vídeo independentemente da mídia de suporte, shows, viagens, roupas e acessórios etc.), bem como apreciação, fruição e crítica. Uma das características do conceito de cena é sua variabilidade relativa ao seu estabelecimento

<sup>6</sup> O experimentalismo de Roots foi criticado por ser musicalmente “pobre” em relação às suas produções anteriores. Para uns, as “raízes” estavam no underground dos anos 1980 e não nos xavante; para outros, o estilo mudou de um thrash/death metal para um nu/groove metal simples e inosso. (vide resenhas ao álbum Roots na ENCYCLOPAEDIA METALLUM).

geográfico, ao gênero musical ou à permanência temporal. Alguns subgêneros ficaram reconhecidos por sua ligação com uma localidade, uma criação de uma cena relativamente estruturada – o black metal norueguês, o death metal sueco ou da Flórida, a New Wave of British Heavy Metal na Grã-Bretanha e a Neue Deutsche Härte na Alemanha.

Quanto à estabilidade, uma cena pode ser bastante duradoura ou efêmera, ou então mudar de status. Como exemplo, a cena de Belo Horizonte (MG), composta por Sepultura, Sextrash, Chakal, Overdose, Sarcófago, ligada a outras bandas mineiras (Calvary Death, de Itaúna; Expulser, de Lavras; In Memoriam, de Timóteo), desenvolveu-se entre as décadas de 1980 e 1990 (NASCIMENTO et al., 2020); posteriormente as bandas ou envolveram-se com outras cenas nacionais ou internacionais, ou caíram no anonimato e se desintegraram, enquanto que a cena atualmente se sustenta basicamente através do consumo.

Podemos talvez dizer que os tempos de uma articulação entre uma comunidade relativamente restrita e coesa, resultando em uma produção tipicamente “local”, feneceram entre os anos 1990-2000 e tornaram-se quicá rótulos, referências ou influências musicais. Com o advento da Internet e a disseminação do gênero e a profusão de novos subgêneros ou estilos (technical brutal death metal, avant-garde death metal, deathgrind/goregrind, raw black metal etc. etc.), as cenas se tornaram decididamente mais amplas (nacionais) ou globais. As novas tecnologias da informação e comunicação (a internet e seus suportes) acarretaram novas dinâmicas na cena, diversificando, acelerando e ampliando redes transnacionais de produção e consumo, mas esse processo também se deve ao próprio desenvolvimento e diversificação internos à cena. A Internet acelerou um processo que já vinha ocorrendo desde os anos 1980-1990, em que a produção, a distribuição e a constituição de redes ocorriam de forma física (cartas, discos, CDs, lojas). Em termos amplos, a criação de cenas musicais faz parte de novas tendências de construção de identidades (individuais e coletivas) inseridas na globalização do capitalismo (CASTELLS, 2018; MAFFESOLI, 1998).

Devido à sua amplitude e ambiguidade, o conceito de cenas, embora operacionalizável na pesquisa empírica, foi criticado por Hesmondhalgh (2005), que propõe o uso do conceito de “gênero”, que faz a ligação entre a produção e o consumo. O gênero é composto por convenções e julga-



mentos de valor. Frith (1998, p. 76), por outro lado, compreende gênero como uma intersecção entre música e mercado – a indústria fonográfica e o público consumidor: o gênero seria um rótulo, uma categorização. O conceito de gênero é frequentemente confundido com o de “estilo”. Para Moore (2001) gênero (*genre*) é “o que a arte se propõe fazer” (digamos, tocar violão), e estilo (*style*) seria “a maneira de sua realização”, em que o individual é mais determinante que o social (por exemplo, os estilos de Andrès Segovia e Julian Bream ao executar a mesma peça).<sup>7</sup>

O conceito de “tribos” (urbanas) ou “neo-tribos” deriva da sociologia de Michel Maffesoli (1998[1988]), que parte caracteristicamente de um “modelo religioso” de compreensão do fenômeno social (MAFFESOLI, 1998, p. 115), baseando-se na distinção de E. Troetsch entre “tipo-seita” (comunidade local sem organização visível) e “tipo-Igreja”. As comunidades denominadas de (neo)tribos aferem-se ao “tipo-seita”, em que

o pequeno grupo [...] tende a restaurar, estruturalmente, a eficácia simbólica. E, pouco a pouco, vemos a constituição de uma rede mística, com fios mais sólidos, que permite falar em ressurgimento do cultural na vida social” (p. 117) [...] Conformismo e reticência frente ao poder sobreposto, reencontramos aí a lógica anarquista: a ordem sem o Estado. (p. 119)

O conformismo interno e a reticência ao poder externo, de fato, é apontado por observadores como parte da “intolerância e hipocrisia do movimento”, cujos membros declaram aderir a um individualismo extremo. No entanto, como qualquer outra agremiação social, algum tipo de conformismo ou padronização, a imposição de limites, está intrinsecamente ligada à formação e manutenção das identidades grupais. O comentário citado de Andreas Kisser corrobora essa afirmação.

Apesar da composição da cena através do que poderíamos chamar de *status*, prestígio ou “capital (sub)cultural” (KAHN-HARRIS, 2007),<sup>8</sup> pouca atenção tem sido dada ao conceito de “campos” de Bourdieu, curiosamente pouco trabalhado na literatura em questão. O conceito de “campo”, ao lado do de *habitus*, se empregados com discernimento e atentando para críticas e limitações (FRIEDLAND, 2009; CHAN; GOLDTHORPE, 2017),

<sup>7</sup> A confusão entre gênero, estilo e mesmo ritmo é comum na linguagem corrente do Brasil, em que os gêneros musicais tradicionais ou populares se distinguem por um ritmo específico.

<sup>8</sup> Para uma crítica ao conceito de “capital cultural” de Bourdieu e seu uso “forte” ou “fraco”, vide Goldthorpe (2007).

agregaria uma lógica interna e faria transparecer aspectos de competição por capital e prestígio, explicitando uma dinâmica de autonomia do campo e as relações entre eles (BOURDIEU, 2007; HILGERS; MANGEZ, 2014; THIRY-CHERQUES, 2006; LAHIRE, 2018).

Um dos únicos estudos nessa linha é uma precisa descrição do discurso sobre o heavy metal em revistas alemãs, na qual o Rainer Diaz-Bone descreve a centralidade do ciclo de produção – composição, gravação, técnica dos materiais e dos músicos, shows, resenhas críticas. Segundo Diaz-Bone, no heavy metal,

O ciclo de produção, o ethos do trabalho e do sucesso, a valorização do faça-você-mesmo - revelam uma proximidade com o ethos profissional de artesãos, técnicos e trabalhadores qualificados.” [tradução nossa] (DIAZ-BONE, 2010, p. 400)<sup>9</sup>

Esse “ethos” se conformaria muito mais à classe média ou média baixa do que à classe trabalhadora.

O conceito de (neo)tribos exposto por Maffesoli apresenta-se em outra perspectiva, ligada à pós-modernidade, caracterizada como a junção entre o arcaico e a tecnologia (AGUIAR, 2019; MAFFESOLI, 2003). Podemos destacar como características desse agrupamento a convivialidade, baseada na interação face-a-face; a “lógica de rede”: conjunto não organizado, mas sólido e invisível de relações, e o aspecto afetivo do agrupamento. Meling (2020) sintetiza a concepção de Maffesoli através das seguintes características: o barbarismo e o espírito dionisíaco; o ritual; o coletivismo; a empatia; o esteticismo; a dimensão tátil da existência (imagem e sensação).<sup>10</sup>

### **Metal e religião: elementos para uma abordagem**

As explicações sociológicas para a relação entre estratificação social e preferências musicais; a formação de cenas e tribos e a constituição de gêne-

<sup>9</sup> “Der Produktionszyklus, das Arbeits- und Erfolgsethos, die Wertschätzung des Selbermachens – lassen Sie eine Nähe zum berufsständischen Ethos von Handwerkern, Technikern und Facharbeitern erkennen”.

<sup>10</sup> Kahn-Harris (2007) critica aspectos do conceito de tribos, especificamente como empregado por Bennett (1999), devido à sua falta de coesão, seu caráter efêmero, e por não reconhecer uma variedade de engajamentos possíveis – desde um aficionado isolado para quem a cena não é um “estilo de vida”, até o soldado americano ou o professor de filosofia marxista. Entretanto, talvez essa crítica tenha surgido por uma leitura que Kahn-Harris faz de Maffesoli através de Bennett.

ros não explicam exatamente a razão e os processos pelos quais um minoritário gênero de música popular “não religiosa” ou antirreligiosa tem uma linguagem saturada de imagens religiosas. O mesmo vale para explicações correntes entre o metal e a religião, em que esta última aparece como variável dependente.

A relação do metal com o fenômeno religioso pode ser concebida, como nos mostra Bobineau (2005), a partir de dois modos de abordagem da religião: a “funcionalista” (cognitiva, social, psicológica, econômica ou mesmo biológica) e a “substantiva/exclusivista”. A abordagem “substantiva” – que devemos, no entanto, distinguir de concepções teológicas ou filosóficas, fenomenológicas ou *sui generis* da religião – colocaria a religião como um domínio social relativamente autônomo, apesar de compartilhar com outras instituições sociais elementos como ritos e cerimônias. Segundo Jack David Eller:

What distinguishes religion is the object or focus of these actions, namely, nonhuman and typically “super” human being(s) and/or force(s) with which humans are understood to be in relation—a recognizably “social” relation—that is mutually effective. [...] That is to say, religion is an extrapolation of culture—potentially, and often enough actually, culture “to the ultimate.” (ELLER, 2014, p. 9).<sup>11</sup>

As abordagens funcionalista (a) e substantiva (b) se sobrepõem às abordagens das relações entre religião e cultura popular (especificamente o metal) analisadas por Marcus Moberg (2012): “cultura popular como religião” (c) e “religião na cultura popular” (d). Ou seja, a cultura popular pode ter funções cumpridas (ou que se espera que sejam cumpridas) pela “religião”, assemelhando-se, portanto, aos fenômenos religiosos, ou pode ser uma religião “em si”. Moberg é bastante crítico à abordagem funcionalista/*sui generis* da relação entre cultura popular e religião, alertando que não seria sensato incutir nos informantes uma perspectiva ou interpretação de suas práticas ou crenças como “religião”, “visão de mundo” e “transcendência” da qual os sujeitos seriam inconscientes, o pesquisador às vezes confundindo religião com outras práticas.

<sup>11</sup> “O que distingue a religião é o objeto ou foco dessas ações, nomeadamente, seres e/ou forças não humanas e tipicamente “super” humanas com as quais se pensa que os humanos estejam em uma relação — uma relação reconhecidamente “social” — que é mutuamente efetiva (...) a religião é uma extrapolação da cultura — potencialmente e frequentemente, de forma bem real, o “cúmulo” da cultura” [*culture to the ultimate*] [tradução nossa]

To ask whether metal could, or indeed should, be understood as a form of cultural expression with religious ‘dimensions’, or as a cultural expression that might carry ‘religious’ meanings, thus essentially boils down to an empirical question about how the music and its culture is experienced and represented among its own audiences and followers (MOBERG, 2017, p. 230).

Quando e onde essa relação existe, ela *geralmente* ocorre com o “lado obscuro da espiritualidade alternativa” (MOBERG, 2009; GRANHOLM, 2017), ou com temas neopagãos e ligados à mística da natureza (GRANHOLM, 2011) ou de temas liminares como a morte e o mal. Trabalhos como o de Mombelet (2005) são interessantes no nível da abordagem estrutural e na aproximação por analogia, mas sua conceptualização de artistas carismáticos como “profetas”, a primeira experiência estética marcante como uma “revelação”, a transgressão como “transcendência”, e de ritos tais como shows sendo caracterizados como “cerimônias” religiosas (o que podem ser, mas em casos específicos) seria dificilmente entendido de forma generalizada pelos agentes como “espiritualidade”, e muito menos como “religião”. Nessa toada, o próprio conceito de “religiosidade laica”, ou um oxímoro ou uma banalidade, pode ser lido como uma tentativa de resgatar aspectos secularizados da sociedade e incutir-lhe sentidos que não estão ali. Uma eisegese, ao contrário de uma exegese.

### Considerações finais

A presença frequente de *temas, tropos e símbolos religiosos* nas letras, no comportamento e na produção visual do heavy metal já foi interpretada segundo três amplas categorias. Autores como Mombelet (2005) tentam interpretar a estrutura do show de heavy metal, ou da organização social de grupos em torno dele, como representando *aspectos* de fenômenos religiosos, ou *sucedâneos* da religião, ou *práticas semelhantes* a ritos religiosos. Outros (WEINSTEIN, 2000; FARLEY, 2009) interpretam essa tendência como meramente estética, simbólica, metafórica e fruto de crítica a normas sociais, e frequentemente associada à rebeldia adolescente. Comparativamente, nas análises de música popular, temas culturalmente valorizados (emancipação política ou social etc.) nunca são descritos como “artifícios líricos” – e, de fato, esses temas em si mesmos são sobrevalorizados em detrimento de uma análise formal. A solução é transformar mitos e ficção em *crítica social* ou em *função social* – mesmo quando essa crítica não é considerada “aceitável” ou “de bom tom” – como quando essa

crítica aparece como uma crítica realmente laica – econômica, política ou filosófica, como na obra de Amen Corner, “Chri\$t Worldwide Corpora-tion” (2014).



**Figura 7.1** Amen Corner. “Chri\$t Worldwide Corporation” (2014).

Mas qualquer observador minimamente familiarizado com esse tipo de música poderia afirmar, como Moberg (2017, p. 223), que o tratamento de temas religiosos no metal não se resume a “tratamentos instrumentais [...] para propósitos meramente retóricos ou estéticos”, entre os quais o *shock value* (comercial ou não). Temos, finalmente, algumas interpretações como a de Cordero (2009) que levam a sério, talvez de forma demasiadamente simplória e literal, as letras das músicas.

Não só a contraposição ao normativo, mas principalmente a rejeição à política, quase que hegemônica no metal, gera um espaço de autonomia centrada no domínio estético (SCOTT, 2011). É por isso que, no fim das contas, assistimos uma inversão em relação às abordagens correntes: as letras são, na maior parte das vezes, menos importantes que o som – o que, diga-se de passagem, pode ocorrer também na música erudita ou em alguns modos de apreciação da música popular estrangeira.

As visões religiosas encontradas no metal se relacionam à diversificação do campo religioso pós-moderno (PARTRIDGE, 2017) e estão difundidas na cultura popular (CORDERO, 2009) através de um discurso globalizado que poderia ser denominado *vernacular cosmopolitanism* (FELLESZ, 2016) expressando visões de mundo mais complexas que a simples incorporação de temas ou que o uso instrumental (em outras palavras, “pregação”).

Encontramos várias bandas com visões de mundo positivamente espirituais – cristãs, anticristãs, satanistas, telêmicas, ocultistas, pagãs etc. Mesmo quando Gaahl (Kristian Eivind Espedal), ex-membro da banda de black metal Gorgoroth, afirma não crer em uma entidade pessoal denominada “Diabo” (SALMERON, 2013), que seria de fato o símbolo da luta contra o cristianismo e o monoteísmo. Gaahl foi criador do conjunto neopagão Wardruna, e se declara *de certa forma* adepto do Åsatro (neopaganismo nórdico). Assim, mesmo o “satanismo” pode ser qualificado como “reativo” (teístico), “racional” (*à la* La Vey) ou “esotérico” (DYRENDAL; LEWIS; PETERSEN, 2015); literário (romântico, decadentista) e político (LUIJK, 2016), ocupando uma miríade de facetas (INTROVIGNE, 2016). A diferença entre crença, religião, espiritualidade, estética e ideário se dissipa, dissolvida pela ênfase na individualidade, na bricolagem e na desinstitucionalização e pela atitude denominada “anti-reflexividade reflexiva” (*reflexive anti-reflexivity*) (KAHN-HARRIS, 2007). Essa “dispersão” e “dissolução” dos fenômenos religiosos na modernidade é consequência em última análise de processos de secularização bem sumarizados por Pierucci (1997, 1998).

Uma certa autonomia da arte dentro dos sistemas sociais pode ser aventada nesse sentido. Clifford Geertz, no seu clássico *A Arte como Sistema Cultural*, aponta outra via interpretativa:

É claro que qualquer coisa pode ajudar uma sociedade a funcionar, inclusive a pintura e a escultura; como também qualquer coisa pode ajudá-la a se destruir totalmente. A conexão central entre a arte e a vida coletiva, no entanto, *não se encontra neste tipo de plano instrumental e sim em um plano semiótico.* (GEERTZ, 2003, p. 150-152, nossa ênfase)

Mesmo bandas com conteúdo abertamente “religioso” são reticentes em relação ao uso instrumental de suas produções (para conversão/pregação). Essa ideia lhes pareceria anátema tanto por seus tons monoteístas quanto pelo cinismo de submissão da estética a outros propósitos, mas também

por destoar dos princípios de produção e recepção do metal descritos por Diaz-Bone.

Conforme Diaz-Bone, existe uma “política de interpretação de texto” comum em que o significado é deixado em suspenso, a cargo do ouvinte. Assim, por exemplo, uma entrevista com a banda de black metal grega Rotting Christ:

“Mais uma vez, as letras não têm uma mensagem específica, porque Rotting Christ não é uma banda que quer pregar. Os fãs devem encontrar sua própria interpretação. Para as letras, é essencial que elas se encaixem no clima sombrio da música. No entanto, não escreveríamos letras como ‘Foda-se Cristo, somos satanistas’ ou algo assim.” (MH-02-99-BAND-060) (DIAZ-BONE, 2010, p. 303)

Isso também é expresso na entrevista com Gaahl, do Gorgoroth ao ser perguntado por que não publica as letras nos encartes:

The idea of “leading” goes against what I want to do. I don’t want people to follow at all; I want people to be able to figure out things for themselves. Also, the lyrics are very symbolic, so they could be understood in many shapes and forms, even if I printed them.

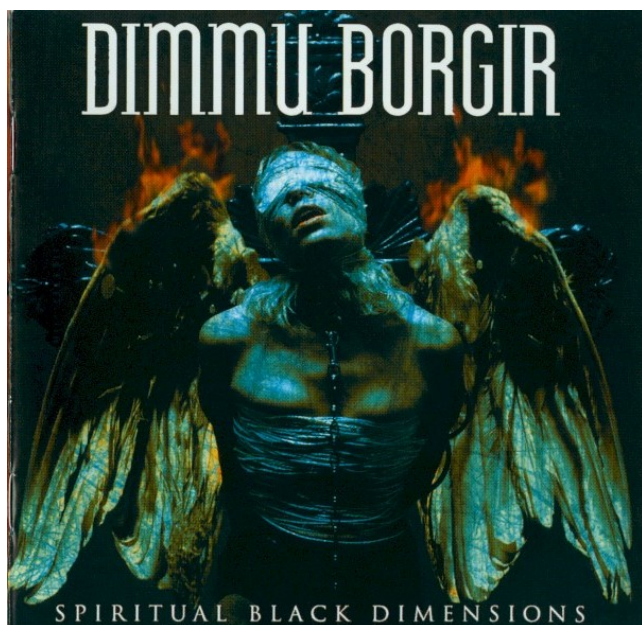
The attention and the energy that you leave with when something has been told only to you as a listener...If you are spoon-fed everything, then it loses quite a bit of its magic. It’s about the listener’s ability to connect to the material, which doesn’t happen if you have the lyrics and don’t have to pay attention; this way you have to try to find out what’s being told. I think that this way it’s more of a secret energy (SALMERON, 2013).

Assim, como já foi notado por Walser, o sentido das letras é secundário – Diaz-Bone o qualifica como “insignificante para uma observação externa”, sendo tratadas “como parte do som”. (DIAZ-BONE, 2010, p. 303)<sup>12</sup>

O ouvinte é convidado a fazer parte do sentido, interpretar ou criar o sentido por si mesmo. Segundo Shagrath, da banda Dimmu Borgir:

“São letras pessoais. Não esperamos que sejam compreendidos, queremos que o público decida por si mesmo. Nós apenas queremos que eles sintam que essas SPIRITUAL BLACK DIMENSIONS [o título do álbum de 1999] existem e que você não precisa ter medo delas. Porque não se trata de pensamento preto e branco – cristãos aqui, satanistas ali – mas de individualidade, saindo do rebanho” (MH-03-99-BAND-024) (DIAZ-BONE, 2010, p. 304).

<sup>12</sup> “Die Texte werden in vielen Interviews besprochen als Bestandteile des Sounds. Wie die Beiträge der Instrumente sollen sie einen klanglichen Gesamteindruck unterstützen. Dann wird der für eine Außenbeobachtung denotative Inhalt der Songs unbedeutend, denn es kommt vielmehr auf die Assoziationskraft von Symbolen und schweren Zeichen an.”



**Figura 7.2** Dimmu Borgir, *Spiritual Black Dimensions* (1999).

Em suma, a importância do som, da técnica, o processo de produção, a concepção de conceitos de álbum e banda, bem como a construção de uma agência do ouvinte na construção do sentido, que se revela em um complexo de práticas e atitudes, primam sobre interpretações essencialistas e/ou funcionalistas do material.

### **Referências**

ADORNO, Theodor W. *Introduction to the Sociology of Music*. New York: Seabury, 1976 [1962].

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment*. Trans. Edmund Jephcott. Ed. Gunzelin Noeri. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 2002.

AGUIAR, Carlos Eduardo Souza. O lugar do sagrado no pensamento de Michel Maffesoli. *Revista Mídia e Cotidiano*, v. 13, n. 2, p. 54–69, 2019.

ALEXANDRE, Ricardo. *Dias de luta: o rock e o Brasil dos anos 80*. [S.l.]: Arquipélago Editorial Ltda, 2017.



AVELAR, Idelber. Heavy Metal Music in Postdictatorial Brazil: Sepultura and the Coding of Nationality in Sound. *Journal of Latin American Cultural Studies*, v. 12, n. 3, p. 329–346, 2003.

BENNETT, Andy. Subcultures or neo-tribes? Rethinking the relationship between youth, style and musical taste. *Sociology*, v. 33, n. 3, p. 599–617, 1999.

BENNETT, Andy; PETERSON, Richard A. (eds.). *Music scenes: local, trans-local and virtual*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2004.

BERGER, Harris M. *Metal, Rock, and Jazz: Perception and the Phenomenology of Musical Experience*. Hanover: University Press of New England, 1999.

BOBINEAU, Olivier. La musique metal : sociologie d'un fait religieux. *Sociétés*, v. 88, n. 2, p. 93–102, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Introdução de Sérgio Miceli. 6ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction* Paris: Ed. de Minuit, 1979.

BROWN, Andy R. Heavy Metal and Subcultural Theory: A Paradigmatic Case of Neglect? In: MUGGLETON, David; WEINZIERL, Rupert (Ed.). *The post-subcultures reader*. Oxford and New York: Berg, 2003.

BROWN, Andy R. Un(su)Stained Class?: Figuring out the Identity Politics of Heavy Metal's Class Demographics. In: BROWN, Andy R. et al. *Global Metal Music and Culture*. New York; London: Routledge, 2016. p. 190–206.

BRYSON, Bethany. "Anything but heavy metal": Symbolic exclusion and musical dislikes. *American Sociological Review*, p. 884-899, 1996.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. Rio de Janeiro e São Paulo: Paz e Terra, 2018.

CHAN, Tak Wing; GOLDTHORPE, John H. Goldthorpe. Social Stratification and Cultural Consumption: Music in England. *European Sociological Review*, 23(1), pp. 1-19, 2007.

CORDERO, Jonathan. Unveiling Satan's Wrath: Aesthetics and Ideology in Anti-Christian Heavy Metal. *The Journal of Religion and Po-*

*pular Culture*, v. 21, n. 1, 2009. Disponível em: <<https://www.utpjournals.press/doi/abs/10.3138/jrpc.21.1.005>>. Acesso em: 23 maio 2022.

DIAZ-BONE, Rainer. *Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil*. Eine diskurstheoretische Erweiterung der Bourdieuschen Distinktionstheorie. Wiesbaden: Springer, 2010.

DYRENDAL, Asbjørn; LEWIS, James R.; PETERSEN, Jesper Aagaard. *The invention of Satanism*. New York: Oxford University Press, 2015.

ENCYCLOPAEDIA METALLUM. ROOTS – Sepultura. Reviews. *Encyclopaedia Metallum*. Disponível em: <https://www.metal-archives.com/reviews/Sepultura/Roots/276/>. Acesso em 03/08/2022.

EUGÊNIO, Marcos Napolitano de. Indústria Fonográfica no Brasil e a MPB (1960-1980), 1999. Disponível em: <https://www.abphe.org.br/arquivos/marcos-napolitano-de-eugenio.pdf>.

FARLEY, Helen. Demons, Devils and Witches: The Occult in Heavy Metal Music. In: *Heavy Metal Music in Britain*. Ed. Gerd Bayer. Aldershot: Ashgate, 2009, p. 73–88.

FELLEZS, Kevin. Voracious souls: Race and place in the formation of the San Francisco Bay Area Thrash scene. In: BROWN, Andy R. et al. *Global Metal Music and Culture*. Routledge, 2016. p. 89-105.

FERREIRA, Vítor Sérgio. Ondas, cenas e microculturas juvenis. *PLURAL: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, v. 15, 2008, pp. 99-128.

FRIEDLAND, Roger. The Endless Fields of Pierre Bourdieu. *Organization*, v. 16, n. 6, p. 887–917, 2009.

FRITH, Simon. General Introduction. In: FRITH, Simon (ed.). *Popular Music*. Critical Concepts in media and cultural studies. London: Routledge, 2004.

FRITH, Simon. *Performing rites: On the value of popular music*. Harvard: Harvard University Press, 1998.

GEERTZ, Clifford. A arte como sistema cultural. In: Idem. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 142-181.

GOLDTHORPE, John H. "Cultural Capital": Some Critical observations. *Sociologica*, 1(2), 2007.

GRANHOLM, Kennet. "Sons of Northern Darkness": Heathen Influences in Black Metal and Neofolk Music. *Numen*, v. 58, n. 4, p. 514-544, 2011.

GRANHOLM, Kennet. Popular Music and the Occult. In: PARTRIDGE, Christopher; MOBERG, Marcus. (eds.) *The Bloomsbury Handbook of Religion and Popular Music*. London: Bloomsbury, 2017.

GUERRA, Paula e QUINTELA, Pedro. Culturas Urbanas e Sociabilidades Juvenis Contemporâneas: um (breve) roteiro teórico. *Revista de Ciências Sociais, Fortaleza*, v. 47, n. 1, jan/jun, 2016, p. 193-217.

GUIBERT, Gérôme. La musique metal, une mondialisation minoritaire. *Hermès, La Revue*, , v. 86, n. 1, p. 164-169, 2020.

GUIBERT, Gérôme. Le heavy metal comme cas limite. *Volume! La revue des musiques populaires*, n. 15 : 2, p. 7-12, 2019.

HAINAUT, Bérenger. « Fear and Wonder ». Le fantastique sombre et l'harmonie des médiantes, de Hollywood au black metal. *Volume! La revue des musiques populaires*, n. 9 : 2, p. 179-197, 2012.

HARRIS, Keith. "Roots"?: the relationship between the global and the local within the Extreme Metal scene. *Popular music*, v. 19, n. 1, p. 13-30, 2000.

HEBDIGE, Dick. *Subculture: The Meaning of Style*. London: Routledge, 1979.

HEBDIGE, Dick; HALL, Stuart; JEFFERSON, Tony. *Resistance Through Rituals*. Youth subcultures in post-war Britain. London: Hutchinson, 1976.

HESMONDHALGH, David. Subcultures, scenes or tribes? None of the above. *Journal of Youth Studies*, v. 8, n. 1, p. 21-40, 2005.

HILGERS, Mathieu; MANGEZ,  ric (Ed.). Bourdieu's theory of social fields: Concepts and applications. London: Routledge, 2014.

HOAD, Catherine. *Heavy Metal Music, Texts, and Nationhood:(Re) sounding Whiteness*. Cham, Swizerland: Springer Nature, 2021.

INTROVIGNE, Massimo. *Satanism: a social history*. Leiden: Brill, 2016.

KAHN-HARRIS, Keith. *Extreme metal: Music and culture on the edge*. Oxford; New York: Berg, 2007.

KAHN-HARRIS, Keith. The Raw And The Half-Baked: Sepultura's Roots At 25. *The Quietus*. 15 de fev. 2021. Disponível em: <https://thequietus.com/articles/29567-sepultura-roots-anniversary-review>

LAHIRE, Bernard. Diferenças ou desigualdades: que condições sócio-históricas para a produção de capital cultural? *Forum Sociológico*, vol. 18, p. 79-85. 2018.

LUIJK, Ruben Van. *Children of Lucifer: The Origins of Modern Religious Satanism*. New York: Oxford University Press, 2016.

MAFFESOLI, Michel. *L'instant éternel: Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. Paris: La Table Ronde, 2003.

MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos: o declínio do individualismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

MELING, Ådne. Neo-tribal elements in policies for the creative industries: A theoretical proposition and some Nordic examples. *Nordisk kulturpolitisk tidsskrift*, v. 23, n. 2, p. 104-124, 2020.

MOBERG, Marcus. Heavy metal. In: PARTRIDGE, Christopher; MOBERG, Marcus (Ed.). *The Bloomsbury Handbook of Religion and Popular Music*. London: Bloomsbury, p. 223-231, 2017.

MOBERG, Marcus. Popular culture and the 'darker side' of alternative spirituality: the case of metal music. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 21, p. 130-148, 2009.

MOBERG, Marcus. Religion in popular music or popular music as religion? A critical review of scholarly writing on the place of religion in metal music and culture. *Popular Music and Society*, v. 35, n. 1, p. 113-130, 2012.

MOBERG, Marcus. The Concept of Scene and its Applicability in Empirically Grounded Research on the Intersection of Religion/Spirituality and Popular Music. *Journal of Contemporary Religion*, v. 26, n. 3, p. 403-417, 2011.

MOMBELET, Alexis. La musique metal : des « éclats de religion » et une liturgie. Pour une compréhension sociologique des concerts de metal comme rites contemporains. *Sociétés*, v. 88, n. 2, p. 25–51, 2005.

MOORE, Allan F. Categorical Conventions in Music Discourse: Style and Genre. *Music & Letters*, v. 82, n. 3, p. 432–442, 2001.

NASCIMENTO, L. H. A. DE L.; CALAÇA, G. E.; DINIZ, A. M.; CALVO, J. Heavy Metal Made in Minas Gerais: a construção de um movimento headbanger em Belo Horizonte nadécada de 1980. *Cadernos de História*, v. 20, n. 32, p. 180, 2020.

PARTRIDGE, Christopher. *The re-Enchantment of the West, Vol 2: Alternative spiritualities, Sacralization, popular culture and occulture*. London; New York: A&C Black, 2006.

PATTISON, Robert. *The triumph of vulgarity: Rock music in the mirror of romanticism*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1987.

PERASSOLO, João Com fãs fiéis e som pesadíssimo, metal extremo movimentada cena paulistana. *Folha de S.Paulo*, 7 de outubro de 2018. <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/10/com-fas-fieis-e-som-pesadissimo-metal-extremo-movimentada-cena-paulistana.shtml>.

PERASSOLO, João. Associado a massacre em Ohio, heavy metal tem histórico controverso com ideias extremistas. *Folha de S.Paulo*, 8 de agosto de 2019. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/08/associado-ao-massacre-de-ohio-heavy-metal-tem-historico-controverso-com-ideias-extremistas.shtml>.

PHILLIPOV, Michelle. *Death metal and music criticism: Analysis at the limits*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos estudos CEBRAP*, v. 49, p. 99-117, 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 13, p. 43-73, 1998.

PIMENTEL, Carlos Eduardo; GOUVEIA, Valdiney V.; PESSOA, Viviany Silva. Escala de Preferência Musical: construção e comprovação da sua estrutura fatorial. *PsicoUSF*, Itatiba, v. 12, n. 2, p.145-155, 2007.

PIMENTEL, Carlos Eduardo; GOUVEIA, Valdiney Veloso; VASCONCELOS, Tatiana Cristina. Preferência musical, atitudes e comportamentos anti-sociais entre estudantes adolescentes: um estudo correlacional. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, v. 22, p. 403-413, 2005.

PRICE, Neil. Vikings. *A história definitiva dos povos do norte*. São Paulo: Crítica, 2021.

SALMERON, J. Unleashing Satan: An Evening with Gaahl. *Metal Blast*, 25/11/2013. Disponível em: <https://www.metalblast.net/interviews/unleashing-satan-an-evening-with-gaahl/>.

SCOTT, Niall. Heavy metal and the deafening threat of the apolitical. *Popular Music History*, v. 6, n. 1-2, p. 224-239, 2011.

SULLIVAN, Andy. Death metal, the sound of Tampa, won't be heard at Republican convention. *Reuters*, 25 ago. 2012. Disponível em: <<https://www.reuters.com/article/us-usa-campaign-deathmetal-idINBRE87O03S20120825>>. Acesso em: 3 ago. 2022.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. *Revista de Administração Pública*, v. 40, p. 27-53, 2006.

TURBÉ, Sophie. Observation de trois scènes locales de musique métal en France: pratiques amateurs, réseaux et territoire. 2017. PhD Thesis – Thèse de doctorat, Université de Lorraine, 2017.

WALSER, Robert. *Running with the devil: Power, gender, and madness in heavy metal music*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1993.

WEBER, Max. *Economy and Society*. A new translation. Tradução de Keith Tribe. Harvard: Harvard University Press, 2019 [1922].

WEINSTEIN, Deena. *Heavy metal: The music and its culture*. [S.l.]: Da Capo Press, 2000.