



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

SARA CRISTINA DE SOUZA

**“THE MUSLIMS IN OUR MIDST”
CRISTIANISMO, IMPRENSA E ISLÃ NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA
DURANTE A REVOLUÇÃO IRANIANA (1978-1981)**

CAMPINAS

2018

SARA CRISTINA DE SOUZA

**“THE MUSLIMS IN OUR MIDST”
CRISTIANISMO, IMPRENSA E ISLÃ NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA
DURANTE A REVOLUÇÃO IRANIANA (1978-1981)**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) como parte dos requisitos exigidos para obtenção do Título de Doutora em História, na Área de História Cultural.

ORIENTADORA: PROF.^a DR.^a ELIANE MOURA DA SILVA

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA PELA
ALUNA SARA CRISTINA DE SOUZA, E
ORIENTADA PELA PROF.^a DR.^a ELIANE
MOURA DA SILVA.

CAMPINAS

2018

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CNPq, 140181/2014-8; CAPES, 99999.000498/2015-7

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

So89m Souza, Sara Cristina de, 1983-
"The Muslims in Our Midst" : cristianismo, imprensa e islã nos Estados Unidos da América durante a Revolução Iraniana (1978-1981) / Sara Cristina de Souza. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Eliane Moura da Silva.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Cristianismo. 2. Islamismo. 3. Imprensa. 4. Irã - História - Revolução, 1979. 5. Estados Unidos - Civilização. I. Silva, Eliane Moura da, 1953-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: "The Muslims in Our Midst" : Christianity, press and Islam in the United States of America during the Islamic Revolution (1978-1981)

Palavras-chave em inglês:

Christianity

Islam

Press

Iran - History - Revolution, 1979

United States - Civilization

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Doutora em História

Banca examinadora:

Eliane Moura da Silva [Orientador]

Carlos André Silva de Moura

Raquel Gryszczenko Alves Gomes

Rui Luis Rodrigues

Samira Adel Osman

Data de defesa: 20-03-2018

Programa de Pós-Graduação: História



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 20 de março de 2018, considerou a candidata Sara Cristina de Souza **aprovada**.

Prof.^a Dr.^a Eliane Moura da Silva

Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura

Prof.^a Dr.^a Raquel Gryszczenko Alves Gomes

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues

Prof.^a Dr.^a Samira Adel Osman

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica da aluna.

Dedico esse trabalho aos meus pais, Helena Joaquina Assis Souza e Sebastião de Souza, por nunca terem subestimado as capacidades intelectuais de suas “filhas mulheres” e por sempre nos proporcionarem a melhor educação formal que nós poderíamos ter. Tive um teto todo meu, emprestando a expressão de Virginia Woolf, e serei a primeira doutora da minha família.

Agradecimentos

Escrever os agradecimentos dessa tese é a melhor e a pior parte do trabalho. É a melhor parte, pois indica que todas as notas de rodapé e todas as referências estão em seus devidos lugares. E é a pior parte, pois encerro aqui um projeto que me acompanhou por seis anos, desde suas primeiras ideias, até este momento.

Quero começar pelos agradecimentos institucionais. Agradeço, em primeiro lugar, à UNICAMP, universidade que me recebeu em 2001 como aluna de graduação e me proporcionou desde então a melhor formação intelectual que eu poderia ter. Sempre soube que a UNICAMP era uma universidade de excelência, mas tive absoluta certeza disso ao conviver com doutorandos e pesquisadores em universidades estrangeiras. Me orgulho em saber que essa formação foi totalmente realizada em uma universidade pública, e torço para que ela se mantenha como tal. Agradeço também a todos os funcionários que me ajudaram nesses anos, em especial os bibliotecários da Biblioteca Octávio Ianni e os funcionários da Secretaria de Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH).

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de estudos que permitiu minha dedicação exclusiva ao doutorado entre 2014 e 2018 (Processo 140181/2014-8). Também agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE) pela bolsa de estágio doutoral na University of Colorado Boulder, EUA, entre abril e dezembro de 2015 (Processo BEX 0498/15-7).

Agradeço à University of Colorado Boulder, em especial ao Center for Media, Religion and Culture, por terem me recebido tão bem e de modo tão amistoso em minha temporada nos Estados Unidos da América. Agradeço aos funcionários da Norlin Library, onde passei grande parte dos meus dias.

Agora vamos para a melhor parte dos agradecimentos!

Eu não poderia deixar de começar pela minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Eliane Moura da Silva. A Eliane (e aqui eu dispenso temporariamente o título, pois ela nunca exigiu que seus alunos a tratassem de modo formal) é uma das melhores pessoas que conheci no ambiente acadêmico. Exímia professora, muito crítica, muito exigente, como penso que os bons professores sempre são. Ela nunca me deixou

fazer menos do que eu poderia fazer. Ela sempre me incentivou a ir além, a procurar mais, a ler mais. Ao mesmo tempo, sempre me deu muita liberdade para escolher os meus temas de pesquisa e a condução do meu trabalho. Ela me orientou na medida certa: fez observações cruciais no meu trabalho, mas a todo momento me lembrou de que ele era meu. Espero que você goste dessa tese, chefe! Escrevi com carinho!

Quero fazer um agradecimento especial ao Prof. Dr. Stewart M. Hoover, que supervisionou meu estágio doutoral na University of Colorado Boulder. Desde as trocas de e-mails ele foi extremamente solícito, e continuou a ser em toda a minha temporada “boulderina”. Fez observações valiosas sobre o meu trabalho, me passou referências, e me ofereceu o único pão de queijo que comi em nove meses (agradecimentos a Karen Hoover pelo carinho!). Um pão de queijo no meio daquele frio todo “bota a gente comovido como o diabo”! Muito obrigada por tudo!

Também agradeço a todos os professores que aceitaram fazer parte desse doutoramento. Ao Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues, pelos valiosos conselhos desde a qualificação. À Prof.^a Dr.^a Samira Adel Osman e Prof.^a Dr.^a Raquel Gryszczenko Alves Gomes, pela disponibilidade e atenção na banca de defesa. Ao Prof. Dr. Carlos André Silva de Moura, pela amizade e pela ajuda em muitos momentos (já perdi a conta!). E aos professores suplentes que com muito carinho aceitaram meu convite: Prof.^a Dr.^a Luana Saturnino Tvardovskas, Prof.^a Dr.^a Néri de Barros Almeida e Prof. Dr. Mairon Escorsi Valério.

Agradeço ao Prof. Dr. Nabil Echchaibi, com quem tive conversas muito produtivas e interessantes em Boulder. E agradeço com carinho ao Prof. Dr. Edgar Salvadori De Decca (In memoriam), com quem tive o privilégio de conviver entre 2012 e 2014.

Os amigos são muitos, ainda bem!! Agradeço primeiramente aos companheiros do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões (CEHIR) por me mostrarem que, sim, é possível ter amizades e muitas risadas no ambiente acadêmico! Júlia Rany Campos Uzun, Tiago Pires, Sérgio Willian de Castro Oliveira, Harley Abrantes, Paulo Julião da Silva, Plínio Amaral Pires, Gustavo Oliveira, Murilo Favaretto e Patrícia Mello, muito obrigada! Também agradeço aos meus amigos do Forró da Casa do Lago, essenciais para a manutenção da alegria e da leveza em momentos de tensão, e aos amigos que me acompanham pela vida toda, em especial Daniela Yumi Yamamoto, Mariana Ramos de Almeida e Vanessa Alves Pinto.

Por último, mas não menos importante, agradeço à minha família. Aos

meus pais, Helena Joaquina Assis Souza e Sebastião de Souza, pelo exemplo de esforço, responsabilidade e amor que sempre foram para mim. Às minhas irmãs Nalva Helena de Souza Trevisan e Juliana de Souza Topan, pelo exemplo intelectual e pela amizade. Aos meus cunhados Luis Gustavo Trevisan de Souza e Odirley José Topan, por serem meus irmãos de coração. E aos meus sobrinhos mais lindos, Ana Luíza e Otávio, que me alegram a cada sorriso e a cada abraço.

A você, Felipe Ribeiro Sampaio, deixo aqui registrado todo meu reconhecimento e meu amor. Sem você, tudo teria sido mais difícil. Obrigada por ser meu companheiro em todas as horas e em todas as acepções do termo.

Resumo

Essa tese pretende defender como os discursos atuais sobre o islã dialogam e se aproximam de representações cristãs produzidas pela imprensa religiosa nos Estados Unidos da América durante a Revolução Iraniana (1978-1981). Para isso, analisamos os textos publicados no periódico *The Christian Century*, editado por cristãos *mainline*, e na revista *Christianity Today*, editada pelo grupo evangélico de Billy Graham, entre 1978 e 1981. Na leitura das fontes, buscamos compreender como a Revolução Iraniana impactou a relação entre Estados Unidos e Irã, e como essa revolução impactou, de modo especial, a maneira como os estadunidenses percebiam e se relacionavam com o islã. Utilizando como aportes teóricos as contribuições de Carlos Ginzburg (mediação cultural), Stewart M. Hoover (imprensa e religião) e Edward W. Said (orientalismo), analisamos de que maneira uma nação majoritariamente cristã conseguiu interpretar uma revolução política com uma apropriação particular do islã, e de que maneira essa interpretação se relaciona com os discursos mais difundidos sobre os muçulmanos e sua religião, aqui representados pelos trabalhos de Bernard Lewis e Samuel Huntington. Indicamos ao longo dos capítulos que as representações do islã como “fundamentalista”, violento, bélico, anacrônico e antiocidental já existiam antes do 11 de Setembro; se referem não necessariamente ao presente, mas a questões da Guerra Fria (em especial aos movimentos revolucionários no Irã); e são produzidos em relação a um conceito universal de religião, elaborado a partir do cristianismo protestante americano.

Palavras-chave: Revolução Iraniana (1979); Islã; Estados Unidos da América; Imprensa; História das Religiões.

Abstract

This dissertation aims to present how current discourses on Islam dialogue with and relate to Christian representations produced by the religious press in the United States of America during the Islamic Revolution (1978-1981). In order to achieve this goal, we analyze texts in *The Christian Century*, published by *mainline* Christians, and *Christianity Today* magazine, published by Billy Graham's group between 1978 and 1981. As we read our sources, we sought to understand how the Iranian Revolution affected the relationship between the United States and Iran, and how this revolution affected, in particular, the way Americans perceived and related to Islam. Using the theoretical contributions of Carlos Ginzburg (cultural mediation), Stewart M. Hoover (press and religion), and Edward W. Said (orientalism), we analyze how a majority Christian nation could understand a political revolution with a particular appropriation of Islam, and how this interpretation relates to the current discourses on Muslims and their religion, represented here by Bernard Lewis and Samuel Huntington works. We have indicated throughout the chapters that the representations of Islam as "fundamentalist", violent, warlike, anachronistic and anti-Western have already existed prior to 9/11; refer to Cold War issues (especially the revolutionary movements in Iran); and are produced in relation to a universal concept of religion, drawn from American Protestant Christianity.

Keywords: Islamic Revolution (1979); Islam; United States of America; Press; History of Religions.

Sumário

Introdução	12
Religião, imprensa e imprensa religiosa: mediações e representações	14
Diversidade cristã americana nas páginas de <i>The Christian Century</i> e <i>Christianity Today</i>	29
Metodologia e estrutura da tese	40
1. “TV’s Most Popular Villain”. O islã e os muçulmanos nos Estados Unidos (1978)	44
O árabe como “vilão”: histórias e representações do islã nos Estados Unidos (século XX)	44
Cristianismo e islã na Guerra Fria: orientalismo, missionarismo e profecias	58
1.1. Os muçulmanos como alvo do missionarismo cristão.....	60
1.2. Os muçulmanos como antagonistas de Israel.....	64
1.3. O islã como rival do cristianismo	80
2. “Renaissance of the Muslim Spirit”. Representações do islã durante a Revolução Iraniana (1979-1981)	82
As relações entre Estados Unidos e Irã no século XX: golpes e contragolpes	82
Primeiras Impressões.....	89
2.1. O islã como oposto à modernidade e os iranianos “fanáticos”	89
“The Fall of the Shah”	95
2.2. Os revolucionários “reacionários e anticristãos” e o islã como ideologia.....	95
2.3. O “fundamentalismo islâmico”	103
2.4. A “ortodoxia islâmica ressurgente”	113
A Crise dos Reféns (1979-1981)	119
2.5. O “Renascimento do Espírito Muçulmano”	125
2.6. Os muçulmanos “militantes”	130
3. “Islam has bloody borders”. Representações atuais do islã e suas relações com a Revolução Iraniana, a Guerra Fria e a cultura cristã americana	135
A “raiva muçulmana” e o “choque de civilizações”.....	135
As críticas ao “choque de civilizações” e sua longevidade nos discursos atuais sobre o islã.....	157
Conclusão	163
Referências	166

Introdução

Pensar a relação entre os Estados Unidos da América e o islã nos remete a uma série de eventos e discursos contemporâneos: ao ataque às Torres Gêmeas em 11 de setembro de 2001; ao “Eixo do Mal” de George W. Bush; às guerras do Afeganistão (2001 – presente) e do Iraque (2003-2011); à caçada de Saddam Hussein e Osama Bin Laden; e, mais recentemente, à eleição do presidente Donald Trump (2016) e seu combativo discurso contra o “terrorismo islâmico radical”¹, o qual foi usado como justificativa para o fechamento das fronteiras estadunidenses a seis países de maioria muçulmana no início de 2017. Apesar de pungente no ano de escrita dessa tese, essa relação não pertence apenas à história do presente. Ela também pertence ao século XX, antes do 11 de Setembro ou de Trump. É uma versão dessa história que pretendo aqui escrever.

Essa é uma história da Guerra Fria, e de como os discursos contemporâneos sobre o islã nos Estados Unidos foram construídos ao longo do século XX, em especial no fim da década de 1970 e no início da de 1980. Nos interessam as representações e definições produzidas pela imprensa, mais precisamente a imprensa cristã protestante, aqui representada por duas de suas publicações de maior circulação: o periódico *The Christian Century* e a revista *Christianity Today*. A leitura dessas publicações nos ajuda a compreender como não só os veículos de imprensa, mas também os valores cristãos atuaram como importantes mediadores culturais para a escrita do islã e de suas características na cultura norte-americana do período.

Um momento bastante singular foi escolhido como objeto: a Revolução Iraniana de 1979. Essa revolução mudou significativamente as relações entre Estados Unidos e Irã no fim do século XX, e suas múltiplas interpretações no Ocidente ajudaram a ressignificar, difundir e naturalizar a expressão “fundamentalismo islâmico”. Para acompanhar sua cobertura pelas publicações cristãs, analisaremos

¹ Em seu primeiro discurso ao Congresso, proferido em 28 de fevereiro de 2017, Trump afirmou: “Nossa obrigação é servir, proteger e defender os cidadãos dos Estados Unidos. Nós também estamos tomando medidas severas para proteger nossa nação do terrorismo islâmico radical.” [Our obligation is to serve, protect, and defend the citizens of the United States. We are also taking strong measures to protect our Nation from Radical Islamic Terrorism.] Donald Trump's Congress speech (full text). Disponível em <http://edition.cnn.com/2017/02/28/politics/donald-trump-speech-transcript-full-text/>. Acesso em 09 de março de 2017.

artigos, editoriais e notícias publicados entre 1978 e 1981. Em 1978, os primeiros movimentos revolucionários no Irã já começavam a aparecer no noticiário internacional, assim como outros eventos que também ajudavam a formar opiniões sobre o islã, como os conflitos entre israelenses e palestinos e os acordos de paz firmados entre Israel e Egito, intermediados pelos Estados Unidos – os Acordos de Camp David. Entre janeiro e fevereiro de 1979, houve o ápice da revolução, com a fuga do xá Mohammad Reza Pahlavi do Irã, o retorno de Ruhollah Khomeini ao país, e o início do governo provisório, que antecedeu a instituição da República Islâmica do Irã. Ao fim daquele ano, em novembro, as relações diplomáticas entre Estados Unidos e Irã ficaram sensivelmente abaladas com o asilo político dado ao xá pelo governo estadunidense e a subsequente invasão da embaixada dos Estados Unidos em Teerã. Iniciava-se assim a chamada Crise dos Reféns, um longo cativeiro de 444 dias, nos quais cinquenta e dois cidadãos estadunidenses foram mantidos reféns enquanto Jimmy Carter e Aiatolá Khomeini negociavam os termos de sua liberdade. O impasse se desfez em janeiro de 1981, meses depois da morte do xá e na ocasião da posse de Ronald Reagan como novo presidente dos Estados Unidos.

O objetivo dessa tese é pensar como a Revolução Iraniana impactou a relação entre Estados Unidos e Irã, e como essa revolução impactou, de modo especial, a maneira como os cristãos estadunidenses percebiam e se relacionavam com o islã. Utilizando como aporte teórico as contribuições de Carlos Ginzburg (mediação cultural), Stewart M. Hoover (imprensa e religião) e Edward W. Said (orientalismo), buscamos entender de que maneira uma nação majoritariamente cristã conseguiu interpretar uma revolução social, política e cultural com uma apropriação particular do islã, e de que maneira essa interpretação se relaciona com os atuais discursos sobre os muçulmanos e sua religião.

A partir da análise das fontes e da bibliografia, entendemos que a Revolução Iraniana é um marco contemporâneo para a compreensão do islã nos discursos atuais, os quais não necessariamente se referem a uma identidade ou prática religiosa, mas que dela se apropriam e a relacionam à construção de ideias generalizantes e de identidades sociais, políticas e culturais. A construção do islã atrelado à política, por exemplo, pode ser explicada nas particularidades, de acordo com cada situação (como no caso iraniano e suas apropriações e leituras do islã), mas também pode ser considerada, de modo mais geral, como uma construção discursiva ocidental, que buscava interpretar os eventos políticos que envolveram ou

se referiam ao islã nas décadas finais da Guerra Fria. Dessa maneira, o islã não é apenas o nome de uma religião e de suas práticas, ou um constructo político do 11 de Setembro, ou um dos lados de um incontestável “choque de civilizações”, mas um discurso e uma construção históricos, pensados e datados na contemporaneidade.

Na escrita desse discurso, o cristianismo protestante nos Estados Unidos exerceu um importante papel, em especial o evangélico, na medida em que forneceu modelos, nomes e valores religiosos a partir dos quais, num movimento de mediação cultural, o islã foi descrito e generalizado. Nessa generalização, ele é construído ora como religião, ora como movimento político, anacrônico e especialmente estrangeiro, reforçando a ideia de que há um “nós” ocidental e um “eles” muçulmanos. Nesse processo, o islã também forneceu elementos que ajudaram a ressignificar e a dar sentidos ao próprio cristianismo protestante americano, num momento em que um político *born again* [renascido] foi eleito presidente da república – Jimmy Carter –; que grupos evangélicos eclesiais e independentes foram criados e se expandiram; e que grupos políticos ligados à chamada Christian Right [“Direita Cristã”] tomaram forma e passaram a exercer cada vez mais pressão e influência na política estadunidense. Assim, no fim da Guerra Fria, os “muçulmanos em nosso meio” aparecem como intrusos, estranhos ao Ocidente, não pertencente a ele, reforçando o cristianismo como uma identidade cultural norte-americana, o que seria amplamente destacado a partir das décadas de 1990 e 2000, especialmente depois dos ataques às Torres Gêmeas.

Religião, imprensa e imprensa religiosa: mediações e representações

Para que possamos compreender como os valores e a imprensa cristãos contribuíram na produção das representações contemporâneas do islã nos Estados Unidos, precisamos pensar, num primeiro momento, no papel da imprensa na sociedade contemporânea americana e, em seguida, em sua relação com as religiões como tema e como produtoras de notícias.

A imprensa é por certo um importante espaço de debate e de produção de opiniões e saberes. As primeiras informações sobre qualquer assunto ou eventos atuais são produzidas e difundidas, em geral, pelos órgãos de imprensa. As grandes agências de notícias, como a americana Associated Press e a britânica Reuters, escrevem e vendem notícias para o mundo todo, especialmente para publicações que

não têm condições de arcar com os custos de seus próprios jornalistas e correspondentes. Assim, a imprensa atua como uma importante *mediadora* entre “o mundo” e seus leitores, oferecendo informações, interpretações e sentidos que explicam o que não é familiar ou o que é desconhecido para seu público.

Quando pensamos na imprensa com mediadora, nos referimos diretamente ao conceito elaborado por Carlos Ginzburg em seu artigo “Os pombos abriram os olhos: conspiração popular na Itália do século XVII”. Ao analisar o processo de Constantino Saccardino, italiano do século XVII considerado um conspirador pela Igreja Católica, Ginzburg detém-se na leitura de um livro escrito por Saccardino, um “livro de segredos”, no qual o autor escreve receitas e conselhos médicos, alquímicos, veterinários, etc. Ele parece demonstrar conhecimentos comuns não apenas ao seu substrato social (suas duas profissões eram bufão e alambiqueiro), mas também pertencentes a outros círculos culturais. Em Saccardino, Ginzburg enxerga uma espécie de intermediário entre as diferentes culturas componentes de uma sociedade, desenvolvendo assim o conceito de mediador cultural:

Quando se fala de mediadores culturais, parte-se do princípio de que existe uma série de clivagens de tipo cultural numa dada sociedade; tais clivagens sugerem, por seu turno, a existência de um conjunto de relações de poder.

O papel desempenhado por um mediador, nesse contexto, pode, por isso, assumir diversas formas, conforme a posição que ocupa na sociedade e a atitude perante a cultura do grupo social a que pertence.²

No contexto descrito por Ginzburg, o mediador cultural seria, então, responsável por transmitir os conhecimentos e conteúdos culturais entre diferentes esferas sociais. Ele chama a atenção para o fato de que esses mediadores não são neutros e são inseridos nessas relações hierárquicas e assimétricas de poder – assim, sua transmissão de conteúdos pode obedecer a diversos interesses:

O mediador tem, de qualquer modo, um papel activo e não passivo, e as suas actividades podem ter efeitos diversos: ele pode atenuar, reforçar ou distorcer os conteúdos culturais. Especialmente interessante é o tipo de distorção que conduz a uma inversão pura e simples do significado dos símbolos culturais. Haverá, pois, casos em

² GINZBURG, Carlo. ‘Os pombos abriram os olhos: conspiração popular na Itália do século XVII’ in **A Micro-História e outros ensaios**. Coleção Memória e Sociedade. Lisboa; Rio de Janeiro, RJ: DIFEL: Editora Bertrand, 1989, p. 131.

que a criatividade do mediador domina por completo o material que transmite.³

Sabemos que o conceito de mediador e as colocações feitas por Ginzburg foram pensados em um contexto de análise da modernidade, para outros sujeitos, lugares e situações. No entanto, é possível pensar em um paralelismo entre o papel exercido por Saccardino e o papel exercido pela imprensa em suas respectivas sociedades e temporalidades, especialmente se levarmos em conta seu lugar intermediário entre seus leitores e conhecimentos/eventos que não lhes são familiares, pertencentes a outros estratos culturais e sociais. Assim, entendemos que a imprensa, assim como Saccardino, se encontra em um lugar privilegiado de produção e difusão de interpretações e saberes, e que nessa produção, ela não só tem um papel criativo (de criação e escrita de conteúdos culturais), como também se utiliza de conhecimentos e valores compartilhados pela sociedade na qual se encontra, os quais conferem sentido e legitimidade ao seu discurso.

Como mediadora cultural, a imprensa e seus jornalistas ocupam então um lugar singular na escrita de discursos, e, a partir desse lugar, apresentam aos seus leitores um conjunto de notícias e opiniões, um “mundo” elaborado a partir de suas referências e interpretações. Essa escrita não é neutra, e é geralmente subordinada a interesses e relações de poder que envolvem diretamente a produção dessas notícias – anunciantes, grupos políticos, interesses econômicos, compromissos ideológicos, etc. Dessa maneira, o que lemos na imprensa não são “verdades” ou “textos neutros”. Nas palavras de Roger Chartier, podemos chamar esses discursos de “representações”.

No artigo “O Mundo como Representação”, Chartier afirma que as representações são construções através das quais os indivíduos e grupos sociais dão sentido e significado à suas vivências e práticas. Assim, não há um mundo “real” a ser “resgatado”, por exemplo, em textos, documentos e imagens, mas sim as representações, ou seja, como os diferentes indivíduos interpretavam seu cotidiano e elaboravam suas visões de mundo e valores. Na escrita da história, ao consultar esses textos, os historiadores deveriam procurar

... tentativas para decifrar de outro modo as sociedades, penetrando nas meadas das relações e das tensões que as constituem a partir de

³ Idem, p. 132.

um ponto de entrada particular (um acontecimento, importante ou obscuro, um relato de vida, uma rede de práticas específicas) e considerando não haver prática ou estrutura que não seja produzida pelas representações, contraditórias e em confronto, pelas quais os indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles.⁴

O conceito de representação é relacionado então aos sentidos. O “mundo” é uma representação na medida em que ele não é um real alcançável, tangível e único, mas sim um conjunto de sentidos, formado por valores, ideias e conceitos historicamente construídos e igualmente variáveis. Essa construção é contraditória, conflitiva, e indica hierarquias e relações de poder que regem o seu tempo e lugar de produção. Nas palavras de Eliane Moura da Silva,

Representações culturais são conjuntos de textos que só podem ser compreendidos se levado em conta o momento de suas produções, sendo repletos de signos, símbolos, retóricas e grupos sociais entrelaçados por redes de comunicação. Trata-se de ver uma cadeia de significantes que nunca pode ser devidamente identificada.⁵

Considerando-se o conceito de Chartier, podemos afirmar então que a imprensa produz e difunde representações. Ela não noticia o “real”; ela constrói representações discursivas cujo objetivo é apresentar ao leitor conhecimentos, opiniões e dados específicos, que não necessariamente correspondem à “verdade”, mas que se relacionam diretamente ao domínio do mediador na produção dessas representações. Isso é válido na escrita de editoriais e colunas de opinião; na cobertura de eventos políticos – como campanhas eleitorais, votações em parlamentos, etc.; em análises econômicas – que beneficiam determinados grupos e ideias em detrimento de outros; na cobertura de movimentos sociais – ora “legítimos”, ora “baderneiros”. No nosso caso em análise não é diferente: a cobertura de eventos que envolvem as religiões, suas práticas e atores também produz representações – desde a eleição de um novo Papa e casos de pedofilia entre clérigos, até atentados terroristas “motivados” por ideias religiosas, como comumente vemos relacionados, em especial, ao islã. Por isso, o objeto dessa tese não são simplesmente as notícias relacionadas ao islã publicadas pela imprensa cristã, mas sim as representações do

⁴ CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. **Estudos Avançados** 11(5), 1991, p. 177.

⁵ SILVA, Eliane Moura da. Missões e Narrativas Protestantes Norte-Americanas no Brasil (1870-1920). In ALMEIDA, Néri de Barros e SILVA, Eliane Moura da (orgs.) **Missão e pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião**. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014, p. 215.

islã e da Revolução Iraniana construídas de modo ativo e criativo por jornalistas e editores cristãos nos Estados Unidos. Essas representações não versam apenas sobre o islã e a revolução no Irã: elas versam sobre política; as relações entre política e religião; a política externa dos Estados Unidos e suas relações com o Irã, pautadas não só em dados e interesses econômicos e políticos, mas também em pressupostos (nem sempre corretos) culturais; a maneira como a imprensa e os jornalistas interpretavam o islã e o mundo árabe; de onde partiam essas análises; e quais valores (cristãos e muçulmanos) elas privilegiavam ou deixavam de lado ao descrever o Outro.

No caso do islã e da Revolução Iraniana, suas representações na imprensa foram objeto de trabalhos no Brasil⁶ e no exterior. O mais famoso deles é o de Edward W. Said. Said é uma referência no campo dos Estudos Culturais, conhecido especialmente por seu livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, publicado pela primeira vez em 1978. No entanto, outro livro de Said dialoga mais diretamente com nosso objeto: *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the rest of the world*⁷ [*Cobrindo o Islã: como a mídia e os especialistas determinam a maneira como vemos o resto do mundo*], publicado em 1981. Seu objeto de análise foi a imprensa dos Estados Unidos durante a Revolução Iraniana, especialmente durante a Crise dos Reféns, entre 1979 e 1981. Seu texto é uma importante referência para nós, não só por suas análises em si, mas por suas conclusões indicarem o modo como as religiões são tratadas como objeto de cobertura jornalística nos Estados Unidos.

De acordo com Said, as notícias produzidas acerca do islã e de seus seguidores eram, salvo raras exceções, agressivas, hostis, pouco detalhadas e com poucos argumentos que pudessem sustentar as principais interpretações acerca da Revolução Iraniana. Sobre ela, o autor ressalta que a imprensa em geral ignorava a

⁶ No Brasil, temos trabalhos que se dedicaram ao estudo da imprensa e da mídia brasileiras e a maneira como o islã é reportado. Ver MONTENEGRO, Silvia M. Discursos e Contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 63-91, Apr. 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 15 out. 2017. ZANONI, David Anderson. Do Xá ao Aiatolá: As representações sobre a Revolução Iraniana através da Revista *Veja* (1978-1979). *Revista Cantareira*. Edição 18, p. 41-52, Janeiro-Junho. 2013. Disponível em <<http://www.historia.uff.br/cantareira/v3/?p=977>>. Acesso em 15 out. 2017.

⁷ De acordo com Said, *Covering Islam* encerra uma série de três livros nos quais ele se dedicou a estudar as relações contemporâneas entre o mundo ocidental/europeu e o mundo oriental/árabe/muçulmano. O primeiro foi *Orientalismo* (1978) e o segundo, *A Questão da Palestina* (1979). In SAID, Edward W. *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the rest of the world*. Revised Edition. New York: First Vintage Books Edition, 1997, p. XLIX.

disputa política e os conflitos ideológicos entre seus diferentes grupos, colocando-os todos, de forma homogênea, sob a chancela “fundamentalista”⁸. Nesse sentido, muitas vezes as notícias construíam um mesmo significado para o islã, os islâmicos, o islamismo⁹ e a revolução, o qual era repetido e ratificado a cada vez e a cada programa ou jornal por um novo especialista, que geralmente reafirmava, com pouca propriedade, o que já havia sido dito reiteradas vezes.

As fontes de Said eram variadas, desde os jornais impressos *The New York Times* e *Washington Post*, como os noticiários televisivos produzidos pelas grandes redes, como a Cable News Network (CNN). Em uma análise minuciosa, ele indica como o islã presente nesses discursos “defin[ia] uma proporção relativamente pequena do que realmente acontece no mundo islâmico, o qual totaliza bilhões de pessoas e inclui dezenas de países, sociedades, tradições, linguagens, e, claro, uma infinidade de experiências diversas.”¹⁰ Esses discursos eram geralmente construídos de modo unilateral e contribuíam para a associação direta e natural entre islã e violência. Nas palavras de Said:

Eu não estou dizendo que muçulmanos não atacaram e feriram israelenses e ocidentais em nome do islã. Mas eu estou dizendo que muito do que se lê e vê na mídia sobre o islã representa a agressão como algo partindo do islã porque isso é o que o “islã” é. Circunstâncias locais e concretas são silenciadas. Em outras palavras, cobrir o islã é uma atividade unilateral, que ofusca o que ‘nós’ fazemos e, ao invés disso, destaca o que muçulmanos e árabes são pela sua

⁸ SAID, Op. Cit., p. 100. Steven P. Miller chama atenção para o uso cada vez mais disseminado do termo “fundamentalismo” pela imprensa depois da Revolução Iraniana. MILLER, Steven P. **The Age of Evangelicalism**. America’s Born-Again Years. New York: Oxford University Press, 2014, p. 95. Stewart M. Hoover também destaca essa apropriação a partir dos movimentos revolucionários no Irã. HOOVER, Stewart M. **Religion in the News**. Faith and Journalism in American Public Discourse. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 1998, p. 6.

⁹ Alguns autores se preocuparam em definir esses termos. Peter Demant é um deles. Ele afirma que “o termo muçulmano refere-se a um fenômeno sociológico, enquanto islâmico diz respeito especificamente à religião. Desta maneira, por exemplo, pode-se afirmar que o Paquistão possui uma maioria muçulmana; mas nem por isso é um Estado islâmico. Islamismo e islamita, por sua vez, são utilizados para definir o movimento religioso radical do islã político, inspiração do que também se chama popularmente de fundamentalismo islâmico. É, portanto, confuso e incorreto usar o termo islamismo como sinônimo de islã, como acontece ocasionalmente em português.” DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2015, p. 14. Essa definição, no entanto, não é consenso, e muitos afirmam que não há diferença entre “muçulmanos” e “islâmicos”, ou “islamismo” e “islã”. Para evitar confusões, utilizo nesta tese o termo “islã” para identificar o credo religioso e me referir à maneira generalizada como esse credo foi representado nas fontes ocidentais. O termo “muçulmano” é utilizado para designar todos aqueles que professam o islã, e como qualificador – “povos muçulmanos”. Não utilizo “islâmico”, “islamismo” e “islamita”, a não ser nas traduções das fontes, quando elas utilizam.

¹⁰ “‘Islam’ defines a relatively small proportion of what actually takes place in the Islamic world, which numbers a billion people, and includes dozens of countries, societies, traditions, languages, and, of course, an infinite number of different experiences.” SAID, Op. Cit., p. XVI.

própria natureza falha.¹¹

O trabalho de Said não só indica as generalizações e apropriações do termo “islã” pela imprensa nesse momento específico, como também indica, de modo mais amplo, uma característica importante da imprensa estadunidense: sua dificuldade em reportar e cobrir eventos e notícias relacionados às religiões. Essa não é uma exclusividade das notícias relacionadas ao islã ou ao mundo muçulmano, como destacado por Stewart M. Hoover.

Hoover afirma que a grande imprensa nos Estados Unidos tem dificuldades em reportar eventos ou informações que se relacionem a religiões ou temáticas religiosas, inclusive as que se relacionam ao cristianismo. Em seu livro *Religion in the News*, ele escreve que a temática religiosa começou a aparecer cada vez mais na televisão e nos jornais nas últimas décadas do século XX, mas que sua cobertura continuava a ser “controversa”, mesmo sendo os Estados Unidos o país mais religioso dentre os países ocidentais industrializados¹². A razão disso, em sua perspectiva, é que as religiões (e tudo o que a elas se relacionava) eram consideradas um componente historicamente menor dentro do campo de produção de notícias e, por isso, a sua cobertura se colocava como um problema¹³, muitas vezes relacionado a uma visão pré-concebida sobre o tema.

Em geral, essa “visão pré-concebida” considerava que religião não era um objeto sério de análise da imprensa; que ela merecia um tratamento limitado e compartimentalizado; que jornalistas responsáveis por sua cobertura eram menos profissionais, pois o tema demandava um tratamento menos profissional; que seus leitores eram, em grande medida, mais velhos, com menor grau de formação e menos importantes; e que o interesse dos leitores em geral era baixo.¹⁴

¹¹ “I am not saying that Muslims have not attacked and injured Israelis and Westerners in the name of Islam. But I am saying that much of what one reads and sees in the media about Islam represents the aggression as coming from Islam because that is what ‘Islam’ is. Local and concrete circumstances are thus obliterated. In other words, covering Islam is a one-sided activity that obscures what ‘we’ do, and highlights instead what Muslims and Arabs by their very flawed nature are.” Idem, p. XXII. (grifos do autor)

¹² “Why is it that in the United States, the most religious of the western industrial countries, the coverage of religion by the secular press continues to be so controversial?” HOOVER, Op. Cit., p. 01.

¹³ Idem, p. 02.

¹⁴ “In general, this ‘received view’ held that religion was not a serious object of press scrutiny; that it deserved limited and compartmentalized treatment; that the journalists who would cover it were less professional because it demanded less professional treatment; that its readers were largely older, less educated, and less important; and that general readership interest was low.” Idem, p. 04.

De acordo com Hoover, isso começou a mudar na década de 1970 – mais precisamente a partir de 1976. Nesse momento, uma “evolução de eventos” fez com que “a própria natureza da religião americana começ[asse] a mudar, tornando-se mais pública.”¹⁵ Para Hoover, o consenso de que as religiões pertenciam exclusivamente à esfera privada era corrente até esse período e não encontrava grandes contestações. Essa perspectiva, no entanto, é posta à prova, e a campanha presidencial de 1976 e a eleição de Jimmy Carter são os primeiros desafios postos aos jornalistas, na opinião do autor:

A campanha presidencial de *Jimmy Carter* de 1976 se colocava num agudo contraste às anteriores. Diferentemente da eleição de 1960, na qual (por razões completamente diferentes) o candidato vitorioso teve que se distanciar de sua religião, Carter era completamente aberto em relação à sua. Em 1980, os dois principais candidatos precisariam se declarar “cristãos *born again* [renascidos]”.¹⁶

O fato de Carter ter sido completamente aberto em relação a sua religião e mesmo assim ter ganhado a eleição parecia contraditório aos olhos de muitos jornalistas. E sua religião continuou a repercutir na imprensa mesmo depois de sua eleição. Durante o seu mandato, ela voltava a aparecer, e a imprensa ainda não parecia decidida se a religião enquanto uma característica pública de Carter era, afinal, um aspecto positivo ou negativo.

Em diálogo com essa indecisão, a cobertura de temáticas religiosas também impunha um desafio à própria prática jornalística, de acordo com Hoover. Na perspectiva do jornalismo e de sua pretensa objetividade, desenvolvida principalmente a partir do século XIX, a religião seria um objeto “que desafia o processo probatório do jornalismo convencional”, ou seja, seria “intangível”¹⁷ e muitas vezes subjetivo. Nesse sentido, as religiões também seriam um “alvo em movimento”¹⁸, uma vez que suas diferentes percepções e apropriações demandam mudanças constantes nos

¹⁵ “At some time in the recent past, the prospects and practices of religion news began to change. This was not the result of any specific incident at any fixed point but an evolution of events over a recent history in which the nature of American religion itself began to change by becoming more public.” Idem, p. 05.

¹⁶ “The 1976 presidential campaign of *Jimmy Carter* stood in sharp contrast to precedent. Unlike in the election of 1960 where (for vastly different reasons) the winning candidate had to distance himself from his religion, Carter was quite open about his. By 1980, both major candidates would need to declare themselves ‘born-again Christians’.” Idem, *ibidem*. Grifos do autor.

¹⁷ HOOVER, Op. Cit., p. 10.

¹⁸ Idem, p. 11.

entendimentos, definições e na própria cobertura jornalística.

Esse desafio fica evidente se pensarmos em nosso recorte temporal e espacial: a década de 1970 nos Estados Unidos. Afinal, porque Carter ganhou, “apesar” de sua religiosidade? Para compreender esse fenômeno, é importante analisar a inserção dos valores cristãos – especialmente evangélicos – na cultura americana do período.

A participação dos valores cristãos na cultura americana é particularmente importante na década de 1970, momento no qual os Estados Unidos viviam uma espécie de “ressaca política” causada pelos escândalos do caso Watergate e pela participação na Guerra do Vietnã (1955-1975). Os protestos que faziam oposição à guerra e à participação americana no conflito se juntaram aos movimentos de contracultura que reivindicavam os direitos civis dos negros, a igualdade de direitos e oportunidades entre homens e mulheres, e contestavam o *American way of life* [modo de vida americano] das mais diversas formas¹⁹.

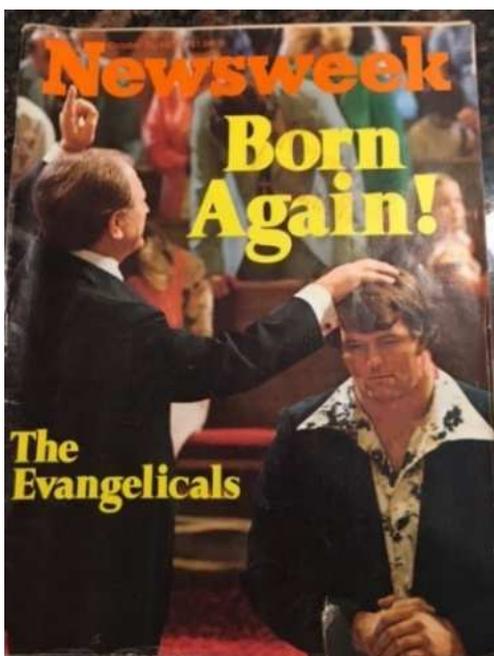
É nesse momento que Jimmy Carter chegava à presidência dos Estados Unidos, o primeiro presidente que se autodeclarava *born again* [renascido] e colocava a religião no centro das discussões políticas e de sua campanha à Casa Branca – o que contrariava, do ponto de vista político, o perfil de um candidato à presidência²⁰. A questão da religião esteve presente em outros momentos da vida política americana, e também foi bastante polêmica em outras campanhas presidenciais – como a de John F. Kennedy, católico, que precisou insistentemente afirmar que o Vaticano e a Igreja Católica não teriam influência em seu mandato caso eleito presidente²¹. Antes de Kennedy e Carter, Woodrow Wilson, presidente entre 1913 e 1921, também trouxe

¹⁹ Sobre os movimentos de contracultura, o caso Watergate e demais questões relacionadas à década de 1960 nos Estados Unidos, ver FARBER, David e BAILEY, Beth (orgs). **The Columbia Guide to America in the 1960s**. New York: Columbia University Press, 2001.

²⁰ De acordo com alguns pensadores da ciência política, notadamente Richard Neustadt, James David Barber e Max Weber, os políticos contemporâneos que se candidatam à presidência devem possuir algumas características. Eles devem ser ativistas, políticos experientes e possuir uma paixão pela política. Além disso, uma atitude positiva em relação à máquina política e uma disposição ativa são desejáveis. Em relação à religião, notadamente para Weber, os absolutos morais não deveriam fazer parte da política, uma vez que a política é humana e racional. Nesse sentido, os presidentes deveriam fazer declarações vagas e sem controvérsias sobre Deus, e deixar a sua fé separada de seu mandato e de suas decisões enquanto presidente, salvaguardando assim a Constituição e a Primeira Emenda, que garantem a separação entre igreja e Estado. BERGGREN, D. Jason e RAE, Nicol C. Jimmy Carter and George W. Bush: Faith, Foreign Policy, and an Evangelical Presidential Style. **Presidential Studies Quarterly**, vol. 36, nº 4. December, 2006. p. 608-609.

²¹ Para detalhes sobre a questão da religião na campanha de J.F. Kennedy, ver BALMER, Randall. Chapter 1. Protestant Underworld: John F. Kennedy and the ‘Religious Issue’ in **God in the White House: A History**. How Faith Shaped the Presidency from John F. Kennedy to George W. Bush. Harper One, 2008, pp. 7-48.

a religião à esfera política²², mas essa característica refere-se principalmente à política externa no caso de Wilson, e em uma época na qual o cristianismo liberal, identificado principalmente com as igrejas protestantes não-pentecostais²³ era a tônica. No caso de Carter, sua religião parecia englobar toda sua vida, inclusive sua política doméstica e externa, e ia além, especialmente no “ano dos evangélicos”, conforme expressava



Newsweek. October 25, 1976.

a revista *Newsweek* de 25 de outubro de 1976.

De acordo com Grant Walker, a palavra “evangélico” deriva do grego e do latim, e significa “o mensageiro da boa nova” ou do evangelho. Nos Estados Unidos, o vernáculo passou a ser utilizado especialmente a partir do século XIX, como decorrência da expansão de um movimento religioso iniciado na Europa no século XVIII por protestantes ingleses e escoceses, cujos seguidores chamavam de “evangelicalismo”²⁴. A cultura evangélica se desenvolveu a partir de então, e viveu

momentos de grande influência até o início do século XX, quando evangélicos fundamentalistas que defendiam as teorias criacionistas levaram ao tribunal aqueles que defendiam o evolucionismo – no caso, um professor de biologia, John Thomas

²² “In the area of foreign policy, in particular, scholars have long noted a particular ‘Wilsonian’ style which included the frequent use of religious or moralistic rhetoric, a view of politics as a religious calling, idealism, a propensity for unilateralism, an uncompromising posture, and a personal evangelistic style that included efforts to personally convert or actively bring others to democracy, human rights, and peace.” BERGGREN, Op. Cit, p. 609.

²³ As igrejas protestantes não-pentecostais são aquelas comumente chamadas de “protestantes históricas”. Karina Kosicki Bellotti, no entanto, faz uma importante reflexão sobre essa terminologia: “O termo ‘protestante histórico’, comumente usado para designar os protestantes de igrejas que surgiram do período da Reforma e dos primeiros avivamentos europeus (presbiterianos, episcopais, anglicanos, metodistas), tornou-se também uma forma de diferenciar esse grupo dos pentecostais, que durante décadas foi negligenciado nos estudos acadêmicos sobre protestantismo. O termo ‘histórico’ denota um peso de tradição que estaria ausente entre os pentecostais. Porém, os pentecostais possuem sua própria história, que completou cem anos em 2006.” Nessa tese, entendemos que não só os pentecostais têm sua própria história, como ela também é parte integrante e fundamental dos cristianismos contemporâneos. Por isso, para evitar julgamentos de valor, utilizaremos nessa tese o termo “protestantes não-pentecostais” ao invés de “protestantes históricos”. BELLOTTI, Karina Kosicki. **Pluralismo Protestante na América Latina**. In SILVA, Eliane Moura da *et alii*. **Religião e Sociedade na América Latina**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010, p. 58.

²⁴ BUTLER, Jon, WACKER, Grant, e BALMER, Randall. **Religion in American Life: A Short History**. New York: Oxford University Press, 2003, Kindle Edition, p. 171.

Scopes. Derrotados no conhecido caso Scopes, os evangélicos fundamentalistas se refugiaram em seus grupos e em sua subcultura a partir da década de 1920²⁵, e voltaram a ser manchete na década de 1970.

Na década de 1970, muitos evangélicos não se identificavam como fundamentalistas ou criacionistas, mas principalmente por meio de sua experiência de conversão. Eles eram os *born again*, os “renascidos” ou “nascidos de novo”, como identificados na capa da revista *Newsweek*. De acordo com Randall Balmer, *born again* não designava nenhuma denominação específica. O termo aparece na Bíblia, no Evangelho atribuído a João, no capítulo 3²⁶. “Nascer de novo” seria nascer do Espírito Santo, o que significava uma experiência espiritual profunda e individual na qual o fiel aceitava Cristo como seu verdadeiro salvador²⁷. Para Balmer, essa experiência ocupa um lugar central na religiosidade evangélica, e por isso muitos evangélicos se autodefinem a partir dessa conversão. Um deles, e talvez o mais conhecido deles em 1976, era Jimmy Carter.

Muitos evangélicos na década de 1970 viviam essa conversão ao participarem de grandes encontros públicos religiosos e ali experimentarem essa transformação individual. Esses encontros já não eram mais os “avivamentos”, mas as cruzadas evangelísticas de Billy Graham, um dos evangelistas americanos mais conhecidos do século XX. Milhares de pessoas se reuniam em estádios ou grandes espaços públicos. Passavam ali longas horas cantando e orando, ouvindo testemunhos de pessoas “nascidas de novo” e, especialmente, as pregações de Billy Graham, que chamavam seus ouvintes a publicamente “tomarem uma decisão para Cristo”, “aceitarem Jesus em seus corações” e serem salvos²⁸. Para Steven P. Miller,

²⁵ Maiores detalhes sobre o fundamentalismo cristão e o caso Scopes serão discutidos no capítulo 2 dessa tese, ponto 2.3. O “fundamentalismo islâmico”, p. 103 e seguintes.

²⁶ BALMER. **God in the White House...**, Op. Cit., p. 81. “Havia, entre os fariseus, um homem chamado Nicodemos, membro do supremo tribunal dos judeus. Ele, de noite, procurou a Jesus e lhe disse: “Rabi, sabemos que é Mestre vindo da parte de Deus; porque ninguém pode fazer esses sinais que estás realizando, se Deus não estiver com ele.” Jesus respondeu-lhe, declarando: “Em verdade, em verdade te asseguro que, se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus.”

Nicodemos questionou-o: “Como pode um homem nascer, sendo velho? Pode, todavia, entrar pela segunda vez no ventre de sua mãe e nascer novamente?” Arrazouo Jesus: “Em verdade, em verdade te asseguro: quem não nascer da água e o do Espírito não pode entrar no reino de Deus. O que é nascido da carne é carne; mas o que nasce do Espírito é espírito. Não te surpreendas pelo fato de Eu te haver dito: ‘deveis nascer de novo.’ O vento sopra onde quer, você escuta o seu som, mas não sabe de onde vem, nem para onde vai; assim ocorre com todos os nascidos do Espírito.” João 3, 1-8. Bíblia do King James Atualizada – versão online. Disponível em <http://bibliaportugues.com/kja/john/3.htm> Acesso em 05 de junho de 2017.

²⁷ FLIPPEN, J. Brooks. **Jimmy Carter, the politics of Family, and the rise of the Religious Right.** Athens, Georgia: University of Georgia Press, 2011.p. 26.

²⁸ BALMER, Op. Cit., p. 81.

Graham é um marco do evangelicalismo do século XX assim como Charles Finney o é dos reavivamentos do século XIX, e George Whitefield, do século XVIII²⁹. Por certo, outros evangelistas foram notórios nesse período, mas o destaque de Graham é grande. Ao escrever sua biografia, Grant Walker o chama de “o pastor americano”³⁰, cujo sucesso em escala nacional começou com seu programa de rádio e o levou, com o passar do tempo, a conhecer personalidades e presidentes na Casa Branca.

Billy Graham e a experiência *born again* são de fato importantes para se entender a cultura evangélica do período, mas não são necessariamente exclusivas. Na verdade, o que observamos na leitura da bibliografia e das fontes é que, na década de 1970, ainda não havia definições tão fixas, ou mesmo a percepção dos evangélicos como um grupo único, coeso ou homogêneo – como às vezes vemos nas pesquisas eleitorais atuais, tanto nos Estados Unidos como em outros países. Havia, no entanto, uma tentativa de definição bastante pungente, não só entre aqueles que buscavam entender essa cultura evangélica, como entre aqueles que faziam parte dela.

Essa tentativa de definição pode estar relacionada a uma vontade de compreender o que seriam os “renascidos” em uma sociedade que, aparentemente, havia aceitado de modo abrangente as teses da secularização, mas que assistia ao crescimento de muitos grupos e associações religiosas, muitos deles fora das denominações tradicionais. Um exemplo notável dessa busca de definições são as pesquisas de opinião realizadas no fim da década de 1970 pelo instituto Gallup. George Gallup Jr. era um cristão episcopal e dono de um instituto de pesquisas. Ele foi o responsável, segundo Miller, por rotular o ano de 1976 como “o ano dos evangélicos”, uma vez que, no auge da campanha de Carter, Gallup tentou mensurar o número total de cristãos “nascidos de novo” nos Estados Unidos – a primeira tentativa do tipo de acordo com o autor. A pesquisa usou a seguinte pergunta: “Você diria que você é um ‘*born again*’ ou teve uma experiência ‘*born again*’ – ou seja, um momento decisivo em sua vida em que você se comprometeu com Cristo?”. Miller escreve que “surpreendentes” 34% de todos os entrevistados – cerca de metade dos

²⁹ “Few subjects in US history have more established signposts than evangelicalism. George Whitefield’s revivals of the eighteenth century, Charles Finney’s of the nineteenth, and Billy Graham’s of the twentieth are the three of the handiest markers for the scores of commentators who have sought to understand how born-again Christianity became the characteristically American way of doing religion.” MILLER, Op. Cit., p. 9.

³⁰ WACKER, Grant. **America’s Pastor**. Billy Graham and the Shaping of a Nation. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. Kindle Edition.

que se declararam protestantes – responderam que sim³¹. Nesse momento, Miller afirma que Gallup, assim como muitos jornalistas influenciados por sua retórica, utilizaram os dados da pesquisa e a exposição matemática de seus achados – quase 50 milhões de adultos que se consideravam “*born again*” – para, na prática, estabelecer uma equivalência semântica entre evangélico e “*born again*”³².

Essa cultura evangélica, no entanto, não era uníssona, e suas diferentes características, grupos e práticas eram em geral desconhecidos pela imprensa secular, a qual, buscando sintetizá-la e defini-la em termos mais gerais, encontrava dificuldades – como indicado por Hoover. Ainda assim, podemos considerar que o evangelicalismo era minimamente familiar. Afinal, ele compartilhava com boa parte da população americana – e com seus jornalistas – uma herança cultural cristã, desenvolvida no país por meio de suas inúmeras denominações e grupos independentes. O mesmo pode ser dito de outros episódios desse período que envolviam o cristianismo e foram destacados pela imprensa, como o crescimento do televangelismo (a chamada “igreja eletrônica”); o desenvolvimento dos grupos políticos evangélicos (depois da eleição de Carter); e o suicídio em massa de Jonestown, na Guiana, em 1978. Todos esses eventos, na opinião de Hoover, trouxeram dificuldades para a imprensa, mesmo lidando com o cristianismo, uma vez que colocavam as religiões como ponto central de sua análise. Nenhum deles, no entanto, foi tão complexo quanto a Revolução Iraniana:

... os eventos no Irã em 1979 podem ter sido um divisor de águas para a cobertura da imprensa sobre religião. Um volume sem precedentes de exame de consciência parece ter resultado do fracasso da mídia e do poder político em compreender a profundidade do papel do islã naquilo que foi pensado ... como um movimento “puramente” político.³³

Se o cristianismo e suas diferentes versões já pareciam complexos, o islã parecia complicar ainda mais as análises. Quais seriam as medidas, os conceitos, os parâmetros através dos quais a imprensa analisaria a revolução no Irã? Seria a

³¹ “It [Gallup organization] used a straightforward, if broad criterion: an affirmative response to the question ‘Would you say that you have been ‘born-again’ or have had a ‘born again’ experience – that is, a turning point in your life when you committed yourself to Christ?’ A surprising 34 percent of all respondents – about half of the Protestants in the sample – answered yes.” MILLER, Op. Cit., p. 19.

³² Idem, ibidem.

³³ “the events in Iran in 1979 may well have been the watershed for the religion beat. An unprecedented amount of soul-searching seems to have resulted from the failure of the media and the political establishment to understand the depth of the role of Islam in what was thought to be – by all rights – a ‘purely’ political movement.” HOOVER, Op. Cit., p. 6.

revolução um evento eminentemente político? Apenas político? De cunho marxista? Como o islã seria ali percebido?

Algumas respostas foram oferecidas por Said e outros autores, como vimos acima, e esses trabalhos em conjunto indicam a inabilidade da imprensa em cobrir temáticas e eventos que se relacionavam a ou se apropriavam de elementos religiosos – como foi o caso da Revolução Iraniana. Assim, podemos pensar que a grande imprensa, como mediadora cultural, encontrava (e ainda encontra) dificuldades em construir representações relacionadas às religiões; por isso temos tantas generalizações e impropriedades difundidas em larga escala pelos meios de comunicação. Como já dito anteriormente, uma das possíveis razões, de acordo com Hoover, é a consideração das religiões como um assunto privado, separado da esfera pública – área primeira de atuação e investigação jornalística – e relacionado a questões pouco “objetivas”. Vemos aí a adoção das teses da secularização, as quais são diretamente questionadas quando a eleição de um evangélico ou uma revolução envolvendo o islã acontecem, causando o estranhamento e a confusão na esfera da produção de notícias. Mas nem toda a imprensa e nem todos os jornalistas optaram pelo prisma da secularização, e muitos continuavam – e continuam – a colocar a religião como ponto central nas esferas pública e privada. Como essa imprensa não secular se referia então às religiões? Ela teria as mesmas dificuldades que a grande imprensa em compreender e noticiar a Revolução Iraniana? Como os jornalistas cristãos, de certo modo representativos das tradições religiosas que, em conjunto, somam o maior número de fiéis nos Estados Unidos – as denominações protestantes – escreveram e difundiram representações sobre o islã e a Revolução Iraniana em seus órgãos de imprensa?

Motivados por estas questões, escolhemos analisar, nessa tese, a imprensa cristã. Diferentemente da imprensa secular, seus jornalistas e editores não consideravam a religião um assunto menor, sendo esta, ao contrário, o mote principal da maioria de seus editoriais e artigos, assim como a razão de ser dos muitos boletins, jornais e revistas publicados por denominações e grupos independentes. Por certo, seu foco eram as questões cristãs, das quais tinham conhecimento teórico para escrever, considerando sua trajetória como crentes cristãos e, em muitos casos, sua formação em seminários, universidades e departamentos de estudos das religiões. Interessamo-nos, no entanto, analisar a maneira como essa imprensa interpretou o islã e os movimentos revolucionários durante a Revolução Iraniana. Ao observar e

escrever sobre uma outra religião, como esses jornalistas trabalhavam? Eles apresentavam os mesmos estranhamentos que os jornalistas da grande imprensa? Quais foram suas abordagens em relação ao islã? Como a revolução foi ali compreendida? Em que medida os valores e percepções cristãos operaram como mediadores na construção de um discurso sobre o islã na imprensa cristã dos Estados Unidos no final da década de 1970 e início da de 1980? E em que medida esses discursos se relacionavam com a cultura à sua volta? Esses questionamentos guiaram a pesquisa desde o início, e estão presentes na análise de fontes aqui apresentada.

Outros aspectos destacam a importância da imprensa cristã como fonte para o nosso trabalho. Em primeiro lugar, ela ainda é uma fonte pouco explorada fora das pesquisas voltadas às histórias institucionais e culturais de seus editores e denominações. Seus inúmeros boletins, semanários e revistas não versam apenas sobre questões institucionais e religiosas, mas também são um importante fórum de debate, produção e circulação de notícias sobre os mais diversos assuntos. Podemos ler nas páginas do *Christian Century* e da *Christianity Today* notícias e editoriais relacionados à eleição do Papa João Paulo II e ao crescimento dos evangélicos, assim como textos vigorosos sobre o desarmamento, a energia nuclear, a política doméstica e externa norte-americana e a Revolução Iraniana. Dessa maneira, ela também faz parte da imprensa estadunidense, e também registra em suas páginas os debates em voga em sua sociedade.

Em segundo lugar, mesmo com o crescimento da imprensa secular e dos grandes grupos de mídia nos Estados Unidos, a imprensa cristã nunca deixou de ser editada e de ter um espaço importante na cultura religiosa americana. Sua atividade é prolífica e, apesar da redução do número de veículos e publicações ao longo do século XX, ela permanece com novos sentidos e significados. De acordo com Quentin J. Schultze, a imprensa cristã passou a exercer um papel alternativo ao da imprensa secular. Ao colocar-se como um veículo alternativo, à parte, a imprensa religiosa considerava sua atuação dentro de uma retórica do exílio³⁴. Os cristãos, exilados dentro da cultura americana, não necessariamente compartilhando de todos valores de uma sociedade secularizada, utilizariam sua imprensa como uma forma de compartilhar suas preocupações e medos, e reafirmar sua cultura frente a supostas

³⁴ Sobre a retórica do exílio e da conversão, ver SCHULTZE, Quentin J. **Christianity and the Mass Media in America**. Toward a Democratic Accommodation. East Lansing: Michigan State University Press, 2003, Chapter 1: Conversing about Faith and Media in America.

ameaças. Na perspectiva de Schultze, ao publicar possíveis soluções cristãs para parte dos problemas do mundo, essa imprensa também pensava seu papel dentro da retórica da conversão, na qual ela teria o poder de mudar as pessoas para algo novo ou potencialmente melhor.

Por último, a imprensa cristã também pode ser lida como um espaço privilegiado de construção de identidades, conceitos e definições sobre seu próprio credo e sobre a sociedade da qual faz parte. Nesse sentido, a imprensa religiosa ultrapassa a função de “meio de comunicação”, redefinindo-a e trazendo-lhe novos significados. Nas palavras de Schultze, a mídia religiosa, incluindo a imprensa religiosa,

... não são apenas instituições sociais merecedoras de histórias intelectuais e institucionais; elas também são arenas de ação simbólica nas quais, e através das quais, grupos culturais formam suas próprias identidades e criam interpretações das razões e ações de outros grupos sociais. Como uma forma de história cultural, a história da mídia religiosa se preocupa não apenas com eventos, mas também com os pensamentos, sentimentos e imaginação das pessoas.³⁵

Por todas essas razões, especialmente pelo papel da imprensa cristã como mediadora e formadora de identidades e interpretações, escolhemos para a presente pesquisa duas publicações especialmente representativas no cenário religioso cristão dos Estados Unidos: o periódico liberal *The Christian Century* e a revista evangélica *Christianity Today*, os quais serão brevemente apresentados a seguir.

Diversidade cristã americana nas páginas de *The Christian Century* e *Christianity Today*

O periódico *The Christian Century* e a revista *Christianity Today* são as publicações cristãs mais conhecidas e referenciadas nos Estados Unidos. O *Century* é editado desde o fim do século XIX e é o veículo mais conhecido produzido por cristãos liberais. Já a *Christianity Today* foi criada na segunda metade do século XX

³⁵ “Religious media are not only social institutions worthy of intellectual and institutional histories; they are also arenas of symbolic action in and through which cultural groups form their self-identities and create interpretations of other social groups’ motives and actions. As a form of cultural history, religious media history is concerned not just with events but also with people’s thoughts, sentiments, and imaginations.” SCHULTZE, Op. cit., p. 91.

pelo grupo de Billy Graham, e hoje possui versões e parcerias editoriais em vários países, inclusive no Brasil. A história dessas duas publicações dialoga diretamente com a história da cultura religiosa nos Estados Unidos, uma vez que ambas ajudaram a definir identidades e valores cristãos ao longo do século XX.

De acordo com Elesha Coffman, *The Christian Century* foi originalmente fundado em 1884 como o órgão de imprensa oficial da denominação Discípulos de Cristo, sendo então nomeado *Christian Oracle* [*Oráculo Cristão*]³⁶. Os primeiros anos da publicação foram bastante modestos, e não alcançaram audiência além dos ministros da denominação. Buscando aumentar seus números e influência, a sede da revista foi transferida para Chicago em 1892, e a publicação rebatizada como *The Christian Century* [*O Século Cristão*]. Em sua primeira edição, C. A. Young, um de seus editores, escreve sobre a adoção do novo nome:

O século XIX testemunhou um crescimento extraordinário na extensão do cristianismo. Sessenta por cento, ou quase novecentos milhões da população mundial, são governados pelas raças cristãs. O cristianismo cresceu mais no último século do que em todos os séculos anteriores desde que 'Cristo morreu por nossos pecados, de acordo com as Escrituras'. O próximo século não pode ser então conhecido como o século cristão?³⁷

A mudança do nome da revista também é comentada por Randall Balmer. Balmer escreve que o século cristão imaginado pela publicação seria um século protestante e essencialmente definido pelas posturas e crenças das denominações não-pentecostais consideradas liberais³⁸. Assim, o século XX seria um século cristão liberal, apoiado na leitura crítica da Bíblia e numa relação próxima entre cristianismo e sociedade.

Apesar das pretensões iniciais e dos trabalhos empreendidos, o *Century* estava praticamente falido quando Charles Clayton Morrison, seu editor mais conhecido e responsável pelo seu crescimento, passou a fazer parte de sua história.

³⁶ COFFMAN, Elesha J. *The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline*. New York: Oxford University Press, 2013, p. 12.

³⁷ "The nineteenth century has witnessed an extraordinary growth in the extent of Christianity. Sixty per cent, or nearly nine hundred million of the world's population are governed by the Christian races. Christianity grew more in the past century than in all the preceding centuries since 'Christ died for our sins, according to the Scriptures.' May not the coming century be known as the Christian century?" YOUNG, C. A. Apud COFFMAN, p. 12.

³⁸ BUTLER, Jon, WACKER, Grant, e BALMER, Randall. *Religion in American Life: A Short History*. New York: Oxford University Press, 2003. Kindle Edition, p. 311.

Em 1908, Morrison era ministro da Igreja Cristã da rua Monroe, em Chicago, e a ele foi oferecido o periódico. O custo era US\$1.500,00. Morrison não tinha esse dinheiro, mas angariou fundos com quem pode e o comprou, dando início à “Era Morrison” e estabelecendo o *Christian Century* como uma publicação não-denominacional e o principal veículo de imprensa dentre as publicações protestantes liberais.

A história de Morrison no *Century* e a importância do editor e da publicação para o jornalismo religioso americano são narradas extensivamente no periódico. Em suma, os artigos do *Century* centrados em sua própria história narram as dificuldades pelas quais a publicação passou, os esforços de Morrison, assim como as contribuições intelectuais de muitos autores para o seu desenvolvimento (entre eles, Martin E. Marty, importante intelectual no campo da História das Religiões nos Estados Unidos, o qual assinou por muitos anos a coluna “M.E.M.O.”, que fechava cada edição). Esses artigos também enfatizam as posições religiosas de Morrison, suas considerações acerca do cristianismo e o envolvimento das igrejas com as questões sociais, além de enaltecer a personalidade do editor ao não se esquivar de suas opiniões – o que lhe custou, entre outras coisas, a perda da isenção de impostos (enquanto publicação religiosa) ao apoiar abertamente a campanha de John F. Kennedy à presidência dos Estados Unidos³⁹.

Na perspectiva da história cultural, o *Century* representa um importante lugar de debates e de produção de definições e identidades. Segundo Coffman, foi através do periódico que a tradição cristã liberal – hoje denominada *mainline* – se estabeleceu nos Estados Unidos da maneira como é reconhecida hoje⁴⁰. Entender o significado de *mainline* nesse contexto é importante para compreender a maneira como essa cultura cristã liberal tentou atingir um status de religião dominante nos Estados Unidos no século XX – status que seria desafiado pelos evangélicos a partir da década de 1970.

O termo *mainline* designa as igrejas protestantes não-pentecostais. Nos Estados Unidos, elas são as “sete irmãs” de acordo com Coffman: a Igreja Episcopal, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, as Igrejas Batistas do Norte, a Igreja Congregacional (parte da Igreja Unida de Cristo), a Igreja Unida Metodista, a Igreja

³⁹ SCHULTZE, Op. cit, p. 117.

⁴⁰ “Through rhetoric and real influence, the *Century* helped establish the mainline tradition. The mainline constituency aligned with the *Century*’s readership. Mainline ideals aligned with the magazine’s editorial emphases, including support for the newest biblical scholarship, the Social Gospel, and the ecumenism of the Federal and National Council of Churches.” COFFMAN, Op. Cit., p. 7.

Evangélica Luterana e os Discípulos de Cristo. Elas defendem, de modo geral, a leitura crítica da Bíblia, o liberalismo, o modernismo, o ecumenismo e o ativismo⁴¹ – ou seja, se opunham às tradições evangélicas e fundamentalistas que perderam muito de sua influência depois do caso Scopes. Essas igrejas observaram um crescimento considerável no número de membros na primeira metade do século XX, em especial no pós-guerra, e a adesão de fieis atingiu um ápice em 1965⁴². Depois disso, o que se observou foi um declínio no número de membros, em cuja narrativa aparece o termo *mainline*, de acordo com J. Terry Todd.

O termo *mainline* não foi criado por Morrison ou pelo *Century*. De acordo com Coffman, o termo se refere “coloquialmente à ferrovia que conduzia aos subúrbios de elite” na Filadélfia. Na década de 1950, a palavra era usada como sinônimo de “famílias tradicionais” ou “socialite”⁴³ por influência do trabalho do sociólogo F. Digby Baltzell. Segundo Todd, o termo passou a ser usado cada vez mais na segunda metade do século XX, referindo-se a uma determinada cultura protestante em declínio.

Os termos “protestante *mainline*” e “Protestantismo *mainline*” começaram a ser usados de modo mais disseminado somente na última metade do século XX, referindo-se às denominações protestantes predominantemente brancas, sediadas no Nordeste, que gozavam de um grau de hegemonia cultural, econômica e política nos Estados Unidos desde o início da história da nação. ... esse influente trabalho [do sociólogo F. Digby Baltzell] estabeleceu a ideia de um mundo protestante de poder e privilégio que sucumbia ao peso de rápidas mudanças sociais, políticas e econômicas.⁴⁴

Em 1965, como colocado acima, as denominações liberais começaram a

⁴¹ Idem, p. 4-5.

⁴² TODD, J. Terry. *Mainline Protestants and News Narratives of Declension*. In WINSTON, Op. Cit., p. 185.

⁴³ “The etymology of the word ‘mainline’ suggests a more historical approach. In America, *mainline* has referred colloquially to the railroad leading to the elite northwestern suburbs of Philadelphia. [...] By the 1950s ... the term ‘Mainliner’ ha[d] become synonymous with ‘upper crust’, ‘old family’, or ‘socialite’.” Idem, p. 5.

⁴⁴ “The terms ‘mainline Protestant’ and ‘mainline Protestantism’ came into wide-spread usage only in the last half of the twentieth century, referring to the predominantly white Protestant denominations, headquartered in the Northeast, that have enjoyed a degree of cultural, economic, and political hegemony in the United States from early on in the nation’s history. The University of Pennsylvania sociologist F. Digby Baltzell’s 1964 book *The Protestant Establishment: Aristocracy and Caste in America* describes a world of genteel suburbs with exclusive country clubs, day schools, and Protestant churches spread along the Main Line of Philadelphia’s commuter rail system. The term ‘mainline Protestantism’ is nowhere found in Baltzell’s book, yet this influential work set up the idea of a Protestant world of power and privilege crumbling under the weight of rapid social, political, and economic change.” TODD, Op. Cit., p. 186.

observar uma diminuição no número de membros. Na análise de Todd, o livro de Baltzell impulsionou as narrativas que escreveram sobre essa diminuição como um declínio dessas denominações de modo geral, relacionando-o à crise política da segunda metade da década de 1960 – a crescente oposição à Guerra do Vietnã, os conflitos em torno da questão racial, a resistência às políticas progressistas – e, posteriormente, com o Watergate. Esse discurso tornou-se cada vez mais presente na imprensa e, em 1968, o termo *mainline* foi pela primeira vez relacionado ao cenário religioso em um artigo do *New York Times*, o qual analisava a discussão de temáticas políticas e seculares dentro das igrejas, e como seus membros reagiam em relação a isso. “A reportagem representa as igrejas protestantes *mainline* da nação como divididas pelas mesmas questões que rompiam o tecido social da nação.”⁴⁵

A partir dessa associação, o termo *mainline* foi ligado à cultura protestante que se relacionava a um posicionamento social e político mais progressista, que gozava de mais prestígio e que tinha entre seus membros pessoas mais abastadas e influentes. Além disso, Coffman também defende que essa terminologia descrevia um status vivido ou desejado pelas igrejas liberais durante um longo período no século XX: o de religião “oficial” nos Estados Unidos. Por certo o país não tinha e nunca teve uma religião oficial, o que inclusive é proibido constitucionalmente, mas, depois do caso Scopes, o cristianismo liberal tornou-se o mais influente e considerado “padrão” entre os americanos. Os demais cristianismos e denominações eram minoritários ou menos influentes. Isso mudou na década de 1970 com o desenvolvimento de denominações e grupos evangélicos.

Apesar do periódico *The Christian Century* não ser evangélico – e o foco da nossa análise é pensar as interpretações evangélicas num momento em que essa cultura se desenvolveu nas mais variadas esferas da sociedade americana –, ele foi escolhido por dois motivos principais. Primeiramente, o *Century* foi o periódico cristão

⁴⁵ “The news media helped to popularize the term ‘mainline Protestant’ in reportage that linked the situation of the mainline churches to the larger political crises of the nation. The earliest usage of the term ‘mainline Protestant’ in the *New York Times* dates from 1968. In a story headlined ‘Clergy Meeting Strong Resistance to Involvement in Secular Causes’, the *Times* reported the findings of a Gallup poll showing that many Catholics, Jews, and Protestants did not want their clergy taking sides in political matters. One of several Christian ministers quoted in the article used the term ‘mainline Protestant’ to note how social class affected the churches’ response to the pressing issues of the moment. “Especially in the mainline Protestant denominations, upper-middle-class people feel most threatened concerning race, open housing, any form of dissent by young people,” declared the Reverend Everett C. Parker, communications director of the United Church of Christ (UCC). [...] The story represents the nation’s mainline Protestant churches as divided by the very same issues tearing at the nation’s fabric.” TODD, Op. Cit., p. 186-187.

liberal mais influente, mais lido e debatido no século XX⁴⁶, e o de maior influência entre todos os periódicos cristãos até a década de 1950, quando a revista *Christianity Today* foi lançada pelo grupo de Billy Graham. Em segundo lugar, a própria *Christianity Today* foi pensada, em sua fundação, como um contraponto teológico ao *Century*, e visava atingir o mesmo público, como veremos a seguir.

De acordo com Phyllis E. Alsdurf, a fundação da *Christianity Today* pode ser relacionada ao início da organização institucional dos protestantes evangélicos em meados do século XX⁴⁷. De acordo com a autora⁴⁸, os cristãos evangélicos foram por muito tempo considerados – por outros e por eles mesmos – como *outsiders*, deslocados, estranhos às denominações cristãs mais tradicionais e liberais, e muitas vezes não representados nas publicações cristãs. Nesse sentido, Billy Graham, um dos fundadores da revista, pensou em uma publicação que fosse uma alternativa jornalística e especialmente teológica a publicações liberais como o *Century*. Nas palavras de Alsdurf:

No que tange aos objetivos jornalísticos da *Christianity Today*, Graham observou que enquanto ele sentia que, quando da fundação da *CT*, o rival *Christian Century* “representava uma causa perdida, em nenhum momento eu subestimei sua influência. Nem mesmo deixei de levar a sério seus padrões jornalísticos, e eu esperava desesperadamente que nós pudéssemos realizar um trabalho tão bom para os evangélicos como ele fez para os liberais.”⁴⁹

Sua intenção era refutar tanto a leitura crítica da Bíblia e sua relação com a justiça social, representadas pelas teologias liberais, quanto as análises

⁴⁶ “Without question it [*The Christian Century*] was the most frequently quoted and discussed mainline Protestant journal during the century.” SCHULTZE, Quentin J. *Christianity and the Mass Media in America*. Toward a Democratic Accommodation. East Lansing: Michigan State University Press, 2003, p. 116. Coffman também concorda com Schultze.

⁴⁷ Esse histórico de fundação da *Christianity Today* foi publicado em 2016 em artigo de minha autoria. SOUZA, Sara Cristina de. “Os Muçulmanos em Nosso Meio” – *Christianity Today Magazine* e o Islã durante a Revolução Iraniana de 1979. In BELLOTTI, Karina Kosicki e CUNHA, Magali do Nascimento. **Mídia, Religião e Cultura**: percepções e tendências em perspectiva global. Curitiba: Editora Prismas, 2016, pp. 427-450.

⁴⁸ Aqui utilizo dois textos da autora. ALSDURF, Phyllis E. **Christianity Today Magazine and Late Twentieth-Century Evangelicalism**. 2004. 450 f. Tese (Doutorado) – University of Minnesota, Minneapolis, USA; e _____. The Founding of *Christianity Today Magazine* and the Construction of An American Evangelical Identity. **Journal of Religious & Theological Information**, vol. 9, nº 1-2, p. 20-43. 2010. Disponível em < <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10477845.2010.510126>>. Acesso em 01 de junho de 2017.

⁴⁹ “Regarding *CT*’s journalistic aims, Graham noted that while he felt at the time of *CT*’s founding that the rival *Christian Century* ‘represented a dying cause, not for a moment did I underestimate its influence. Nor did I take lightly its journalistic standards, and I desperately hoped we would be able to do as good a job for evangelicals as it had done for liberals.” ALSDURF, 2010, p. 22.

reducionistas e exclusivas dos grupos fundamentalistas. Seu objetivo, assim, era divulgar o “cristianismo histórico”⁵⁰, reforçar a autoridade da Bíblia, mas sem os extremos, de seu ponto de vista, dos dois grupos supracitados.

Para organizar a publicação, Graham convidou importantes líderes evangélicos do período, como o Reverendo Harold Ockenga, o teólogo e jornalista Carl F. H. Henry, e o missionário L. Nelson Bell (sogro de Graham), os quais ditariam as diretrizes teológicas da revista. Ela também deveria apresentar a melhor cobertura de notícias e eventos dentre as revistas religiosas, e sua sede seria em Washington, como símbolo de sua autoridade⁵¹. A ideia então era produzir uma revista com editoriais, artigos teológicos e notícias, voltados inicialmente para pastores, missionários e líderes cristãos – o mesmo público do *Century*. A revista foi então lançada em 1956, e nos primeiros anos da revista, graças ao apoio financeiro de J. Howard Pew, presidente da Sun Oil Company, muitas edições foram enviadas gratuitamente para pastores, professores e estudantes seminaristas⁵², de modo a divulgar entre os clérigos – em atividade e em formação – suas perspectivas e ideias evangélicas.

Em poucos anos, a *Christianity Today* alcançou um lugar de destaque dentre as publicações religiosas americanas. Os meios de comunicação e a sociedade, de modo geral, mudavam a sua percepção sobre os evangélicos e o evangelicalismo na medida em que a revista discutia e ajudava a construir o que essa nomenclatura significava no fim da década de 1970. Mais que isso, a revista ajudou a formar e reformular o próprio movimento evangélico no período, o que a torna ainda mais importante para a presente pesquisa.

O historiador Martin E. Marty afirmou em 1981 que o conteúdo e a liderança da *Christianity Today*, ao dar voz ao evangelicalismo, construiu e reconstruiu o próprio movimento. “*Christianity Today* tem sido o primeiro agente a demarcar, informar e fornecer um estímulo moral para o movimento neo-evangélico, agora evangélico, ao menos na América do Norte”, disse Marty, acrescentando que “o evangelicalismo contemporâneo, nomeado de uma forma ou de outra, teria existido sem a *Christianity Today*, mas provavelmente em nada igual à forma que ele assumiu.” Através de toda a história da *CT*, ela deu voz às preocupações evangélicas, ajudou a definir o que significava ser evangélico, e articulou posições evangélicas em relação à cultura geral. Pela sua própria existência, a revista mudou a

⁵⁰ Idem, p. 24.

⁵¹ Idem, p. 26.

⁵² Idem, p. 29.

percepção das pessoas – tanto dentro quanto fora do evangelicalismo – de quem eram os evangélicos.⁵³

Para as duas publicações, o recorte temporal da análise será de 1978 a 1981. No caso do *Century*, seu editor chefe no final da década de 1970 era James M. Wall, e sua equipe era composta por vários jornalistas e escritores de renome (os quais serão apresentados na medida em que seus textos forem analisados). Como indicado nas páginas anteriores, o protestantismo *mainline* não passava pelo seu melhor momento, mas a revista continuou a ser publicada sem interrupções e continuou a ter relevância na imprensa cristã.

Já a *Christianity Today* não contava mais com os generosos aportes iniciais de seus investidores, e seus assinantes não eram suficientes para manter sua estrutura. Em 1975, Harold Myra assumiu a publicação, desejando ao mesmo tempo manter os objetivos iniciais da revista, aumentar o seu público leitor e evitar sua falência. Nesse sentido, Myra implementou uma série de mudanças, incluindo a diminuição do corpo editorial e de colaboradores, a diminuição do número de edições anuais, o aumento do número de anunciantes, e a mudança dos escritórios da revista para Chicago⁵⁴. Além disso, o novo editor buscou dialogar com o expressivo público leigo da revista, que não necessariamente estava interessado nos debates teológicos voltados para os clérigos. Nesse sentido, ele tentou alinhar a publicação aos padrões do jornalismo secular, tanto na escrita de suas manchetes quanto na linguagem de determinadas seções e notícias.

As duas publicações eram visualmente muito diferentes. As edições do *Century* aqui consultadas eram bastante simples: se assemelhavam a um boletim em preto e branco, publicadas em papel jornal. A partir da edição de 19 de setembro de 1979, o nome da publicação passou a ser colorido – vermelho, azul, laranja, amarelo, variando conforme a edição –, mas o restante continuava em preto e branco, inclusive os anúncios. Os principais anunciantes eram seminários e universidades cristãos,

⁵³ “Church historian Martin Marty asserted in 1981 that *CT* content and leadership, in giving voice to evangelicalism, have shaped and reshaped the movement itself. ‘*Christianity Today* has been the prime agent in demarcating, informing, and providing morale for the neo-evangelical, now evangelical, movement at least in North America,’ said Marty, adding that ‘modern evangelicalism under some name or other would have existed without *Christianity Today*, but not likely in anything of the shape it has assumed.’ Throughout *CT*’s history it has given voice to evangelical concerns, helped define what it means to be an evangelical, and articulated evangelical positions in relationship to the wider culture. By its very existence, the magazine has changed people’s perception – both within and outside evangelicalism – of just who evangelicals are.” ALSDURF, 2010, p. 21-22.

⁵⁴ ALSDURF, 2004, p. 263.

editoras e livrarias. As edições tinham em média de 20 a 30 páginas, podendo ultrapassar em caso de edições especiais – o *Century* publicava anualmente, por exemplo, uma edição dedicada a resenhar os principais livros do ano, a “Spring Book Issue”. Essa edição ultrapassava as 30 páginas, e também tinha mais anúncios de livrarias e editoras que as demais. Sua numeração era contínua dentro de um volume – ou seja, a primeira edição de um volume começava na página 1, e as demais seguiam a numeração até o fim daquele volume. Assim, caso o leitor desejasse, era possível encadernar os periódicos sequencialmente, formando grandes livros ao fim de cada volume.

Diferentemente do *Century*, a *Christianity Today* era uma revista, impressa em papel revista, com capa colorida e interior majoritariamente preto e branco – com exceção dos anúncios coloridos, a cada ano mais presentes na publicação. Esses anunciavam os mais diversos produtos e serviços: planos de saúde para ministros e religiosos; cursos bíblicos; livros e editoras; viagens para a Terra Santa; missões; programas e cursos universitários e de pós-graduação, etc. Pela quantidade de anúncios – se comparado com o *Century* –, podemos pensar que a *Christianity Today* talvez alcançasse um público maior, apesar de ambas as publicações terem circulação nacional. As edições da revista também eram maiores que as do periódico – chegavam a 50 páginas facilmente, algumas até mesmo a 80, 100 páginas – e usavam mais recursos gráficos e imagens que a publicação *mainline*.

No período em análise, o *Century* publicava 43 edições por ano. Era um periódico semanal, quinzenal apenas nas primeiras semanas de janeiro e fevereiro e nos meses de verão (que no hemisfério norte, vai de junho a setembro). As edições poderiam ser adquiridas de forma avulsa (US\$ 0,50/edição) ou por assinatura (US\$ 15,00/ano)⁵⁵, sendo essa a forma mais comum pelo que percebemos pela leitura da seção de cartas. A seção de cartas também indica que o público leitor da revista poderia ser mais amplo que o esperado – seminaristas, pastores(as), padres, religiosos(as), mas também um público mais geral: pessoas leigas – inclusive não cristãs, instituições e universidades. As edições aqui consultadas, por exemplo, pertencem à University of Colorado Boulder, uma instituição universitária estadual não

⁵⁵ Para referência, o valor do salário mínimo entre 1978 e 1981 variou em média entre US\$ 2,65 e US\$ 3,35 por hora. Assim, um trabalhador comum que trabalhasse 40 horas semanais receberia em média US\$ 424,00 (1978) e US\$ 536,00 (1981) por mês. Fonte: United States Department of Labor. <https://www.dol.gov/whd/minwage/chart.htm> Acesso em 01 de maio de 2018.

confessional, a qual assinava as revistas e as disponibilizava aos leitores em suas bibliotecas.

Nesse mesmo intervalo, a *Christianity Today* publicava 22 edições por ano. Era uma revista quinzenal, mensal no ápice do verão no hemisfério norte (julho e agosto). Entre 1978 e 1981, sua assinatura variou entre US\$15,00 e US\$18,00 (anual), e o valor de cada edição (valor de capa) variou entre US\$1 e US\$1,50. Considerando que a edição da revista era certamente mais cara que a do *Century* (tipo do papel, uso de cores, etc.), seu valor era bastante competitivo em relação ao concorrente. Seu público leitor era semelhante ao do *Century*, o que possibilitava à revista transitar entre um público cristão e não cristão; religioso e leigo; instituições confessionais, particulares e públicas. As edições aqui consultadas também eram assinadas pela University of Colorado Boulder e, assim como o *Century*, ficava à disposição dos usuários da biblioteca na sala de periódicos.

No que tange à estrutura das edições, o *Century* e a *Christianity Today* eram diferentes, mas nem tanto. É possível perceber a “inspiração” do grupo de Billy Graham no projeto do *Century*, assim como suas diferenças. As publicações eram geralmente compostas pelas seguintes seções, podendo variar na ordem ou mesmo não serem publicadas dependendo da edição (como era o caso da edição especial de livros, que contava com mais resenhas que o normal):

The Christian Century

- Uma capa simples abria o periódico, com o nome da publicação à esquerda. Uma foto acompanhava a capa, geralmente em preto e branco, destacando um dos artigos da edição. Outros artigos também eram anunciados, mas sem fotos;
- A nota do editor abria o número (“In this Issue” [“Nessa edição”]), apresentando os artigos e os escritores que contribuiriam para a edição;
- Na sequência, temos os editoriais. Os editoriais eram geralmente assinados por James M. Wall, editor chefe da revista, ou por outro colaborador fixo da revista. Alguns editoriais, no entanto, não eram assinados. Nesses casos, consideramos que o texto representava a posição do periódico em relação ao tema discutido. Às vezes, o *Century* também convidava outros escritores e intelectuais para publicar um editorial em especial. Nessas ocasiões, isso

era avisado tanto na nota do editor, quanto em nota de rodapé, que apresentava o escritor ao seu leitor;

- Depois dos editoriais, havia uma seção de pequenas notas (“Events and People” [“Eventos e Pessoas”]), que ocupava cerca de duas páginas da edição;
- Os artigos eram publicados a seguir. Eles eram geralmente longos e ocupavam pelo menos duas páginas – alguns chegavam a sete. Os assuntos eram variados, desde temáticas religiosas a assuntos mais sociais e políticos;
- Depois dos artigos, algumas edições apresentavam respostas de leitores e autores a alguns artigos e cartas. Esses textos eram geralmente mais longos que os publicados na seção de cartas;
- Na sequência, temos a seção “Criticism” [“Crítica”], que resenhava livros, revistas, filmes, programas televisivos e outros produtos culturais;
- A seção de cartas (“Letters”) era publicada ao final da edição. Às vezes, ela era acompanhada de pequenos anúncios (espécie de “classificados”); e
- A coluna “M.E.M.O.”, assinada por Martin E. Marty, fechava todas as edições. Era uma coluna de tema livre, que Marty escrevia de forma irônica ou divertida sobre os mais variados assuntos.

Christianity Today

- Capa colorida, com uma foto ou imagem que ocupava toda a capa e divulgava o principal artigo da edição. Outras chamadas menores também anunciavam outros destaques do número;
- Junto ao sumário, havia a nota do editor [“Editor’s Note”], na qual Kenneth S. Kantzer apresentava a edição e seus principais artigos;
- Na sequência, encontramos as cartas dos leitores, reunidas na seção “Eutychus & His Kin” [“Êutico e seus familiares”], em cuja abertura sempre havia uma mensagem ou anedota do “Êutico” – o responsável por organizar a seção, que tomava o nome do personagem bíblico como pseudônimo. De tempos em tempos, quando da troca do editor responsável pela seção, a revista revelava quem era o Êutico;

- Depois das cartas, os editoriais eram publicados. Os editoriais escritos pela revista não eram assinados. Outros, no entanto, escritos por colaboradores externos, traziam a menção de seus autores;
- Em seguida, os artigos eram colocados. Sua temática era variada e, como os do *Century*, eles eram longos, de duas a sete páginas de extensão;
- Além dos artigos, duas colunas eram frequentes nas edições de *Christianity Today*: “Refiner’s Fire” [“O Fogo do Refinador”], que apresentava resenhas de diversos produtos culturais (músicas, filmes, programas televisivos, etc.) e “Cornerstone” [“A Pedra Angular”], que versava sobre temas e eventos teológicos;
- Algumas edições também contavam com a seção “Minister’s Workshop” [“Workshop do Ministro”], com reflexões e discussões voltadas para ministros, pastores e clérigos que trabalhavam diretamente em igrejas e denominações;
- A seção “Books” [“Livros”] reunia as resenhas de livros em praticamente todas as edições;
- Na sequência, havia a seção “News” [“Notícias”]. Diferentemente do *Century*, essa seção era bem longa, com notícias que às vezes ocupavam mais de uma página. Nem todas tinham menção de autoria. Algumas eram acompanhadas de fotos;
- Ao final, tínhamos a última seção da revista, “Current Religious Thought” [“Pensamento Religioso Atual”] e alguns anúncios (“classificados”).

Para essa pesquisa, foram consultadas 137 edições do *Century* e 70 edições da *Christianity Today*, publicadas entre janeiro de 1978 e março de 1981. É nesse período que, entre demandas e questões evangélicas e liberais, os jornalistas do *Christian Century* e da *Christianity Today* escreveram sobre o islã e o Irã nesse momento histórico particular.

Metodologia e estrutura da tese

A análise das fontes será apoiada por alguns pressupostos teóricos da área da história cultural e da comunicação. Partindo da História Cultural, como exposto

acima, consideraremos a imprensa cristã como uma mediadora cultural, produtora de representações do islã e da Revolução Iraniana, as quais dialogam diretamente com seus valores cristãos e seu lugar de produção. Também da área dos Estudos Culturais, podemos pensar na produção da imprensa cristã sobre o islã como um discurso orientalista, conforme definido por Said.

Em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, o autor defende que o que chamamos de “Oriente” é uma invenção europeia desde a Antiguidade, e que o Orientalismo é “um modo de abordar o Oriente que tem como fundamento o lugar especial do Oriente na experiência ocidental europeia”: o de definir o próprio Ocidente⁵⁶. Para Said, “... o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, ideia, personalidade, e experiência contrastantes.”⁵⁷

O Orientalismo é definido então em três esferas: o que se é produzido academicamente sobre o Oriente; um “estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e ... o ‘Ocidente’”; e que se transforma numa espécie de instituição autorizada a falar sobre o Oriente⁵⁸. Utilizando-se da noção de discurso elaborada por Michel Foucault, o autor afirma que “sem examinar o Orientalismo como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente.”⁵⁹. Assim, analisaremos os textos e descrições cristãs sobre o islã como um discurso produzido dentro de determinadas relações de poder, que se engendram não só nesse período, mas trazem em si definições e percepções sobre o outro construídas historicamente nos encontros entre cristãos e muçulmanos

Do ponto de vista da comunicação, consideramos que a imprensa não era – e não é – um ser incorpóreo. Ela é formada em larga medida não só por seus patrocinadores, mas especialmente pelos jornalistas e escritores que dela fazem parte. De acordo com Hoover, essas pessoas devem ser o foco da análise que visa compreender a cobertura da imprensa sobre religião. Os jornalistas não só escrevem narrativas que buscam dialogar com uma audiência diversa e criar consensos, mas eles próprios também fazem parte dessa audiência e são formados por ela e por suas

⁵⁶ SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 28.

⁵⁷ Idem, ibidem.

⁵⁸ Idem, p. 28-29.

⁵⁹ Idem, p. 29.

ideias. Jornalistas e leitores, nesse sentido, compartilham de um mesmo contexto cultural. Assim, jornalistas tanto criam consensos quanto são formados por eles. Nas palavras de Hoover,

A prática jornalística pode ser vista como um tipo de generalismo que tem por objetivo a criação de narrativas que conversam com audiências heterogêneas. Até mesmo a “especialização” jornalística é orientada em direção a um campo de percepções públicas e de discurso público que é geral por natureza. O jornalismo sozinho não cria essas percepções e discursos. Ao invés disso, ele fala *para* eles e *por* eles. Ruel Tyson descreveu esse papel como enraizado na noção de *consenso* e, por extensão, de consenso *reflexivo*, ou seja, o jornalismo é tanto “formado pelo consenso” quanto “formador de consenso”.⁶⁰

Apesar de Hoover se referir à imprensa secular, consideramos que suas reflexões também contribuem para a análise da imprensa religiosa, uma vez que os escritores e jornalistas cristãos também estão inseridos no mesmo contexto cultural (cristão e secular) de seus leitores e podem atuar como formadores de consenso, assim como serem formados por ele.

Os capítulos a seguir são dedicados à análise dos textos da *Christian Century* e da *Christianity Today*. A seleção dos artigos, editoriais, notas e cartas dos leitores analisados foi pautada em dois critérios. Primeiro, buscamos selecionar todos os textos cujo tema central era o islã ou a Revolução Iraniana. Em segundo, selecionamos também textos que não necessariamente versavam sobre o islã, mas nos quais ele aparece de modo significativo – como exemplo, como citação, como parte, etc. O que mais nos interessa, especialmente, são os editoriais, na medida em que eles sinalizam as opiniões das publicações. No entanto, pequenas notas e reportagens também são indícios interessantes, na medida em que indicam uma hierarquia de valores e a divisão do que seria considerado “notícia” ou “nota”. Em seu conjunto, elas podem indicar as interpretações cristãs do islã vigentes naquele período e mostrar como a Guerra Fria e a Revolução Iraniana são importantes para entender as representações do islã na contemporaneidade.

⁶⁰ Journalistic practice can be seen as a kind of broad generalism that has as its goal the creation of narratives that speak to heterogeneous audiences. Even journalistic “specialization” is oriented toward a realm of public perceptions and public discourse that is general in nature. Journalism does not alone create these perceptions and discourses. Instead, it speaks both *to* and *for* them. Ruel Tyson has described this role as one rooted in the notion of *consensus* and by extension *reflexive consensus*; that is, it is both “consensus made” and “consensus making”. HOOVER, Op. Cit., p. 8-9.

Para essa análise, a tese é composta por três capítulos. No primeiro capítulo, buscamos compreender quais eram as representações correntes do islã e dos muçulmanos nos Estados Unidos antes da Revolução Iraniana e, em especial, no ano de 1978. Por meio das fontes produzidas nesse período, indicaremos as principais representações encontradas nas publicações: o muçulmano “vilão”; os muçulmanos como povos a serem cristianizados; o islã e os muçulmanos como antagonistas de Israel; e o islã como rival do cristianismo. No segundo capítulo, destacaremos as fontes que versam especificamente sobre a Revolução Iraniana e a Crise dos Reféns, publicadas entre 1979 e 1981, destacando as representações que sugerem a “ressurgência do espírito muçulmano”, o “fundamentalismo islâmico” e sua aproximação com as questões da Guerra Fria, indicando as representações que comparam o islã com o comunismo e o nacionalismo do Terceiro Mundo. No terceiro capítulo, faremos uma comparação entre as representações produzidas pela imprensa cristã durante a Revolução Iraniana com as interpretações correntes do islã – especialmente a encontrada nos discursos que defendem um “choque de civilizações” entre o Ocidente e o Oriente. O objetivo é mostrar como essas representações atuais dialogam não necessariamente com o presente ou com o futuro (que muitas vezes elas desejam prever), mas diretamente com as visões e ideologias construídas pela cultura americana e pela cultura cristã americana durante a Guerra Fria.

* * *

Todas as traduções de fontes e referências bibliográficas são livres, feitas por mim. Nesses casos, os textos originais acompanham as traduções em notas de rodapé.

Capítulo 1 – “TV’s Most Popular Villain” O islã e os muçulmanos nos Estados Unidos (1978)

Para entender como a Revolução Iraniana impactou a relação entre Estados Unidos da América e Irã, e como essa revolução impactou, de modo especial, a maneira como os norte-americanos viam e representavam o islã, é necessário analisar como os muçulmanos e sua religião se inseriam na cultura americana antes desses movimentos revolucionários. Para isso, analisaremos por meio das fontes e da bibliografia como o islã se inseria na cultura americana do século XX, em especial no final da década de 1970, e como a cultura cristã desse mesmo período representava os muçulmanos e sua religião.

O árabe como “vilão”: histórias e representações do islã nos Estados Unidos (século XX)

O periódico *The Christian Century* e a revista *Christianity Today* não se dedicavam apenas a escrever notícias e editoriais sobre temas e eventos religiosos. Ambas as publicações eram importantes veículos de comunicação, e dedicaram muitas de suas páginas aos mais diversos assuntos: a questão da energia nuclear, a corrida armamentista, os direitos civis de minorias, etc. Elas também traziam resenhas diversas de livros, filmes e programas televisivos. Em uma dessas resenhas, encontramos um interessante artigo que nos traz indícios de como os personagens “árabes” eram construídos pela indústria cinematográfica e televisiva nos Estados Unidos no final da década de 1970.

Quem assina o artigo “The Arab: TV’s Most Popular Villain” [“O Árabe: o Vilão Mais Popular da Televisão”], publicado no *Christian Century* em 13 de dezembro de 1978, é Jack G. Shaheen. Shaheen era um especialista em comunicação e cultura americana. Ele analisava em particular as produções televisivas e cinematográficas que veiculavam, por meio de seus personagens, os estereótipos árabes e muçulmanos para grandes audiências. Em seu artigo, ele analisou uma série de programas e filmes estadunidenses que contribuíam para a construção do árabe como “vilão”. Essa construção é importante para nós na medida em que, em muitos discursos, os “árabes” são colocados como sinônimo de “muçulmanos”, especialmente entre aqueles que desconhecem a diversidade de povos e práticas

religiosas encontradas no islã.

Ele começa o artigo afirmando que “a história se repete”: assim como o preconceito contra japoneses nos Estados Unidos foi não só uma construção política, mas principalmente midiática durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o mesmo acontecia em relação aos árabes no fim da década de 1970. “Como todo fã de televisão sabe, é necessário um vilão em conflitos que opõem o bem contra o mal. O vilão da televisão, nos dias de hoje, é o árabe, retratado de modo simplista e injusto.”⁶¹

Antes de explicar esse modo “simplista e injusto”, o autor faz um pequeno histórico de como os árabes apareciam na indústria cinematográfica americana até aquele momento. Shaheen explica que, nas décadas de 1920 e 1930, a indústria cinematográfica representou os árabes de forma exótica – andavam em camelos, eram bons lutadores e amantes exóticos. Já em 1978, a ênfase era em representações “negativas” e “errôneas”, e que elas eram transmitidas “de modo contínuo”. O autor então elenca quais seriam essas representações:

Os programas de entretenimento televisivo sugerem que o mundo árabe consiste em uma série de personagens-fixos. Um é o xeique do deserto, enriquecido pelo petróleo, dono de camelos, Cadillacs e comitivas; ele é rico, irresponsável, retrógrado e maníaco sexual. Mas como às vezes ele é pró-Occidente, ele não é totalmente desprezível. Outro tipo árabe é o terrorista ou participante de intriga política. Ele é preocupado com questões políticas, mas essa preocupação é expressa em grande medida através de assassinatos, sequestros e outras formas de terrorismo. A mulher árabe aparece raramente. Uma peça de pouca importância, sempre coberta com um véu, ela aparentemente não tem outra função a não ser garantir a comida e servir como membro de um harém.⁶²

Essas representações são interessantes e familiares para um observador do século XXI. Se pensarmos em produções televisivas atuais, como a série *Homeland*, encontramos o árabe como “terrorista ou participante de intriga política”.

⁶¹ SHAHEEN, Jack G. The Arab: TV's Most Popular Villain. *The Christian Century*, Volume XCV, nº 41, December 13. 1978, p. 1213.

⁶² “Television entertainment programs suggest that the Arab world consists of several stock characters. One is the oil-rich desert sheik, possessor of camels, Cadillacs and retinues; he is rich, irresponsible, backward and sex-mad. But since he is sometimes pro-Western, he is not totally despicable. Another Arab type is the terrorist or participant in political intrigue. He is concerned about political issues, but that concern is expressed largely through murder, kidnapping and other forms of terrorism. The Arab woman is seldom shown. A chattel of little importance, always veiled, she apparently has no function but to secure food and serve as member of a harem.” SHAHEEN, Op. Cit., p. 1214.

Se pensarmos na maneira como príncipes e xeiques “enriquecidos pelo petróleo” aparecem associados à construção de cidades como Dubai, ou mesmo em notícias que mostram o luxo das prisões domiciliares de príncipes sauditas, encontramos aí o árabe “rico, irresponsável, retrógrado”, mas não totalmente desprezível, por suas boas relações com o Ocidente. Já a mulher muçulmana continua, em sua maioria, sem voz – sua imagem mais forte continua associada à submissão e à burca.

Shaheen argumentava em 1978 que as “contribuições positivas” das populações árabes e muçulmanas nunca eram mostradas na televisão, e que a veiculação dessas imagens negativas não estava restrita aos Estados Unidos. O autor informa então que a exportação de produtos televisivos americanos em 1977 atingiu 200 milhões de dólares, o que ajudou a difundir essas imagens dos árabes pelo mundo.

O autor afirma que, quando questionadas, as emissoras de televisão não reconheciam essas imagens necessariamente como estereótipos, e que o único entrevistado por Shaheen a reconhecê-los foi Van Gordon Sauter, da rede CBS. Sauter concorda com a opinião de Shaheen e dá uma explicação para a continuidade dessas representações nas produções televisivas: “o mundo árabe é considerado dramático e misterioso (uma ilusão intensificada por anos de distorção de uma forma ou de outra em todos os meios de comunicação), e assim é aproveitado como fonte de material ficcional.”⁶³

As descrições de Shaheen e a explicação de seu entrevistado indicam a presença de representações orientalistas sobre os árabes e os muçulmanos na produção televisiva e cinematográfica relacionadas especialmente ao exótico. Assim, em 1978, passados há muito tempo os primeiros encontros entre populações ocidentais cristãs e populações muçulmanas dentro e fora dos Estados Unidos, era a imagem do muçulmano árabe guerreiro, das caravanas e dos haréns que prevalecia e era utilizada como fonte de material ficcional para a indústria do entretenimento. Isso fica bastante evidente na propaganda televisiva da Frigidaire, uma marca de geladeiras, cujo diálogo Shaheen reproduziu em seu artigo:

Xeique: Sua melhor geladeira, por favor.

Vendedor: [caminha entre alguns refrigeradores Frigidaire e descreve

⁶³ “the Arab world is considered dramatic and mysterious (an illusion heightened by years of misrepresentation of one form or another in all the mass media), and thus is drawn upon for fictional source material...” Idem, *ibidem*.

suas excelentes características]
 Xeique: [entusiasmado] Vou levar 150 para minhas esposas.
 Vendedor: Você tem 150 esposas?
 Xeique: Só 75, mas elas sentem muita sede.⁶⁴

A propaganda da Frigidaire é um dos muitos exemplos enumerados pelo autor, que selecionou cenas e episódios em muitos filmes e séries nos quais personagens árabes eram retratados. Ao elencar esses exemplos, Shaheen discute a questão dos estereótipos, e a maneira como eles tendem “a se autoperpetuar, fornecendo não só informações, mas, como Walter Lippman destacou, ‘imagens na sua cabeça’.” E as imagens dos árabes destacadas no texto contribuía, na ótica do autor, para reforçar preconceitos e visões negativas sobre as populações muçulmanas. “Descritos como o assassino traficante de escravos brancos, o traficante de drogas, o fanático ou, de modo mais favorável, como o garoto rico mimado que pensa que dinheiro pode comprar amor, o árabe da televisão [...] é tão próximo de ser um árabe real quanto Rudolph Valentino”⁶⁵. Aqui, Shaheen faz referência ao ator italiano Rudolph Valentino, cujo papel protagonista no filme *The Sheik* (1921) foi um dos maiores sucessos de sua carreira em Hollywood.

Ao destacar a falta de acurácia dos estereótipos, Shaheen reflete sobre as consequências de sua permanência e difusão, como o aumento da xenofobia e a dificuldade de se desenvolver uma coexistência pacífica entre diferentes povos. “Infelizmente”, ele conclui, “é ainda socialmente permitido, ao que parece, aceitar essas caricaturas degradantes na medida em que a televisão continua a fomentar o mito de que não há árabes humanos.”⁶⁶

O texto de Shaheen foi um artigo que se destacou entre as fontes selecionadas, pois traz indícios muito importantes. Em primeiro lugar, o “árabe” como vilão já era figura conhecida e explorada pelo cinema e pela televisão há muito anos,

⁶⁴ “Sheik: Your finest refrigerator, please.

Salesman: [walks over to some Frigidaire refrigerators and describes their excellent features].

Sheik: [enthusiastically] I'll take 150 for my wives.

Salesman: You have 150 wives?

Sheik: Only 75, but they get very thirsty.” Idem, *ibidem*.

⁶⁵ “Stereotyping tends to be self-perpetuating, providing not only information but, as Walter Lippman pointed out, 'pictures in our head'. These pictures of the Arabs not only reinforce and sharpen viewer prejudices but also shape the negative image of today's Arab held by millions of television viewers. Depicted as the murderous white-slaver, the dope dealer, the fanatic or, more sympathetically, as the spoiled rich kid who thinks money can buy love, the television Arab, as seen on entertainment programs, is about as close to being a real Arab as Rudolph Valentino was.” Idem, p. 1218.

⁶⁶ “Unfortunately, it is apparently still socially permissible to accept these degrading caricatures as television continues to foster the myth that there are no humane Arabs.” Idem, *ibidem*.

e essa associação parece ter se intensificado com a Guerra Fria. Segundo, mesmo conscientes de que essa imagem era um estereótipo nem sempre justo com as populações árabes (como afirmado pelos profissionais entrevistados por Shaheen), ela era reproduzida constantemente, o que indica não só um lugar de produção dessas representações, mas especialmente um lugar de recepção – ou seja, os espectadores compartilhavam seus sentidos, consumiam e pareciam querer continuar a consumir essas imagens. Nesse sentido, podemos pensar nos produtores e criadores da indústria do entretenimento como formadores de consenso e parte do consenso, como proposto por Hoover em relação aos jornalistas, uma vez que eles produzem e ao mesmo tempo são consumidores da produção televisiva e cinematográfica. Terceiro, Shaheen aponta, já em 1978, uma problemática atual em relação aos árabes/muçulmanos no Ocidente: sua desumanização. Ao afirmar que a mídia contribui para “fomentar o mito de que não há árabes humanos”, podemos inferir que as imagens e estereótipos que desassocia as populações muçulmanas de características consideradas “humanas” – como a racionalidade, a compaixão, o respeito pelo próximo – é uma construção mais antiga do que muitos imaginam. Algumas questões surgem, então, da leitura dessa fonte. Como se deu a produção desse consenso sobre os árabes? Como a imagem do “árabe vilão”, e por associação do “muçulmano vilão”, foi construída e se estabeleceu na cultura estadunidense?

Uma das formas de se responder a esse questionamento é revisitar brevemente as histórias do islã e de suas populações nos Estados Unidos. Elas são diversas e são parte integrante da história cultural e religiosa norte-americana. Essa história, no entanto, é ainda pouco conhecida e há pouco tempo estudada quando comparada com a tradição acadêmica dos estudos de outras tradições religiosas nos Estados Unidos. Isso ajuda a reforçar a ideia de que o islã é uma religião estrangeira e não pertencente à história americana – ideia presente inclusive em artigos e notícias encontrados no *Christian Century* e na *Christianity Today*.

A presença muçulmana nos Estados Unidos remonta às Treze Colônias – os primeiros muçulmanos chegaram como escravos, assim como aconteceu em outros territórios americanos. De acordo com Richard Brent Turner, esses muçulmanos não formaram comunidades ou grupos mais visíveis como em outros lugares da América, mas atuavam de modo individual, buscando melhorar suas

condições de vida, conquistar sua liberdade e até mesmo retornar para a África.⁶⁷ Esse foi o caso de Job Ben Solomon (considerado um dos primeiros muçulmanos a chegar nas Treze Colônias, em 1731) e Abd al-Rahman. Ambos eram alfabetizados, urbanizados, e utilizavam seus talentos e conhecimentos pessoais para alcançar seus objetivos, mesmo quando isso envolvia interesses de comerciantes, escravagistas e missionários americanos que buscavam maiores informações sobre seu lugar de origem.⁶⁸ Havia então uma troca, na qual o islã compunha o exótico e também uma característica por meio da qual esses escravos poderiam obter vantagens.

Esse exótico chamava atenção, pois já estava presente no imaginário europeu desde o século VII, quando dos primeiros encontros entre muçulmanos e europeus cristãos, e migrou para a América com seus colonos. Em relação ao imaginário americano, nosso caso em análise, Thomas S. Kidd destaca que desde o período colonial eram comuns as narrativas orientalistas de cativo de marinheiros e aventureiros ingleses que foram capturados por piratas berberes. Nessas narrativas, o historiador encontra algumas representações do islã especialmente relacionadas à crueldade dos muçulmanos para com seus inimigos⁶⁹ e do islã como um rival do cristianismo – o que chamava atenção principalmente de missionários cristãos, que buscavam angariar fundos para a conversão dessas populações nos lugares mais distantes do mundo.

⁶⁷ “According to Michael A. Gomez, African Muslim slaves in Latin America, the Caribbean, and Brazil were so visible and so determined to transmit and preserve their religious practices and to be free that they were perceived as a threat to the state. Thus, political and military authorities stringently repressed Muslims in those contexts, and their religion emerged from slavery with little social or political power in the twentieth century. A different pattern of African Muslim slaves who complied with the state but who also signified themselves as Muslims prevailed in what became the United States.” TURNER, Richard Brent. Chapter 2. African Muslim Slaves and Islam in Antebellum America. In HAMMER, Juliane e SAFI, Omid. **The Cambridge Companion to American Islam**. Cambridge Companions to Religion. New York: Cambridge University Press, 2013. Kindle Edition, p. 30.

⁶⁸ “Both Job Ben Solomon and Abd al-Rahman were literate and urbane Muslims who used their knowledge, talents, and, when necessary, legerdemain, to improve their daily living conditions under slavery and to return home to Africa. To achieve such goals, they had to rely on the interests of various white people. In both cases, some merchants and venture capitalists were anxious to know more about the lands from which Job and Abd al-Rahman had come so that they might better exploit the natural and human resources of those regions. § American slaveholders wanted to understand the ethnic identities of slaves such as Job and Abd al-Rahman so that they might better use and control them; for them, these Muslims were quite literally a breed apart. Christian missionaries also used the stories of these Muslims to raise funds for their efforts to win souls for Christ rather than Allah and to show that Africans were capable of benefiting from schooling and other institutions of ‘civilization’. In the case of Abd al-Rahman, abolitionists seized upon the image of the noble African to show the inherent humanity and intelligence of slaves.” CURTIS IV, Edward E. **Muslims in America**. A Short History. New York: Oxford University Press, 2009, p. 10-11.

⁶⁹ KIDD, Thomas S. **American Christians and Islam**. Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism. New Jersey: Princeton University Press, 2009, p. 3.

A história do islã nos Estados Unidos no período colonial e nas primeiras décadas de sua república foi tema de importantes estudos, e apesar de não pertencer ao recorte temporal de nossa análise, nos interessa na medida em que indica a presença do islã – mesmo que diminuta, quando comparada com a população cristã – na cultura americana desde os tempos do colonialismo europeu. Além disso, ela indica em especial a circulação de representações orientalistas sobre os povos muçulmanos desde aquele período, as quais dialogavam diretamente com as imagens produzidas na Europa. As práticas muçulmanas trazidas pelos escravos, no entanto, não continuaram (ou pelo menos não foram assim registradas)⁷⁰, mas foram novamente trazidas para a cultura americana graças aos imigrantes contemporâneos. Assim, para o recorte desta tese, interessa-nos em especial a história das populações muçulmanas que começaram a chegar nos Estados Unidos em maior número a partir da segunda metade do século XIX.

De acordo com Sally Howell, a imigração árabe para os Estados Unidos começou em 1875, e foi acompanhada por vários outros povos muçulmanos no início do século XX. Nesse período, muçulmanos oriundos das regiões que formavam o antigo Império Otomano começaram a migrar para a América em busca de oportunidades. As estimativas elencadas por Howell contam que pelo menos 40 mil muçulmanos entraram nos Estados Unidos até 1920⁷¹. Eles formavam um grupo muito móvel segundo a autora, e ainda não estabeleciam comunidades maiores, uma vez que o objetivo da maioria não era fixar-se no país, mas sim trabalhar por um tempo e voltar à sua terra natal. Mesmo assim, algumas pequenas associações começaram a surgir no nordeste do país, formadas basicamente por homens. Muitos homens migraram num primeiro momento, mas sem famílias. As famílias começaram a migrar

⁷⁰ DIOUF, Sylvianne Apud HOWELL, Sally. Chapter 3. Laying the Groundwork for American Muslim Histories: 1865-1965. In HAMMER e SAFI, Op. Cit., p. 45.

⁷¹ Essa é uma estimativa “conservadora” segundo Howell (HOWELL, Op. Cit., p. 46-47). Em termos comparativos, a população total dos Estados Unidos (continental) em 1920 girava em torno de 106 milhões de habitantes. Desses, quase 14 milhões eram brancos nascidos no exterior. De outras nacionalidades ou etnias, o censo indica chineses (cerca de 62 mil) e japoneses (cerca de 111 mil), Entre “brancos nascidos no exterior” (Table 6 – p. 18), os dados indicam populações que podem ser muçulmanas, considerando seu lugar de origem: Palestina (3.202), Síria (cerca de 52 mil); Turquia (8.610) e “Outros Ásia” (7.708). DEPARTMENT OF COMMERCE. Bureau of the Census. **Fourteenth Census of the United States Taken in the Year 1920. Volume III. Population.** Composition as Characteristics of the Population by States. Washington: Government Printing Office, 1922, p. 18. Disponível em <https://www2.census.gov/library/publications/decennial/1920/volume-3/41084484v3ch01.pdf> Acesso em 5 de maio de 2018. Todos os volumes do censo de 1920 podem ser consultados na página do United States Census Bureau. Disponível em <https://www.census.gov/library/publications/1921/dec/vol-01-population.html> Acesso em 5 de maio de 2018.

a partir de 1910⁷².

No início da década de 1920, os muçulmanos residentes em Michigan se uniram para a organização da primeira mesquita permanente dos Estados Unidos⁷³. A iniciativa partiu dos sírios, e turcos, curdos, afegãos, albaneses e indianos participaram.⁷⁴ Em 1921, a mesquita de Highland Park, Michigan, foi construída, e seu objetivo era inserir o islã no rol das religiões americanas. Nesse momento, não havia mais entre a maioria das famílias e dos imigrantes a perspectiva de voltar. A ideia era ficar e se estabelecer de forma definitiva nos Estados Unidos. Nesse processo, o islã também deixava de ser uma prática pontual, exótica ou “esquecida” nas vivências dos escravos, e seus praticantes desejavam ocupar seu espaço na sociedade americana. Nas palavras de Howell, “Ele seria uma tradição de fé americana, não diferente daquelas encontradas nas igrejas e sinagogas próximas. Ele deveria atrair fieis que fossem cidadãos americanos.”⁷⁵ Essa mesquita, assim como outras construídas depois da de Highland Park, desejava “a transmissão do islã de uma geração a outra, a prática consciente e diária da fé, e a conversão de não-muçulmanos ao islã.”⁷⁶ Para marcar sua identidade americana, e o islã como uma das religiões americanas, as mulheres participaram das festividades de inauguração da mesquita. Segundo Howell, no entanto, controvérsias internas garantiram vida curta à mesquita, que fechou em 1924. Mas sua importância não é menor por isso. Nos anos seguintes, outras foram construídas, como em Detroit, em 1925, e algumas delas se assemelhavam à de Highland Park.

As mesquitas simbolizavam mais que lugares de oração. Elas eram importantes espaços de sociabilidade e de ajuda mútua, especialmente depois de 1924, quando o National Origins Act [Ato de Origens Nacionais] restringiu o fluxo

⁷² Idem, p. 48.

⁷³ Howell escreve em seu artigo que a primeira mesquita dos Estados Unidos foi construída para uma exposição, a Columbian Exhibition em Chicago, em 1893. Ela ficava na “Rua Cairo” da exposição, e era uma réplica da mesquita do Sultão Qayt Bey, localizada no Cairo, Egito. Para a autora, “a mesquita foi construída para exibir o islã para o público americano”, com conotações bastante orientalistas – reforçando estereótipos e transformando hábitos em espetáculo. “The Muslim workers and performers at the exhibition, including a trained imam, were encouraged to remain in their ‘native costumes’ by the fair’s organizers. But it was on their own initiative, and to the apparent delight of the public, that when the *adhan* (call to prayer) was made from the mosque’s minaret five times a day, the visiting Muslims would duly gather inside and perform their obligations.” Idem, p. 45.

⁷⁴ Idem, p. 49.

⁷⁵ “It [Islam] would be an American faith tradition not unlike those found in nearby churches and synagogues. It would attract worshipers who were American citizens.” Idem, p. 45.

⁷⁶ “It was precisely these concerns – the transmission of Islam from one generation to the next, the conscious, everyday practice of the faith, and the conversion of non-Muslims to Islam – that motived the construction of the Moslem Mosque of Highland Park and the mosques that followed.” Idem, p. 46.

migratório de populações asiáticas e de outras regiões de populações muçulmanas. A ideia central foi privilegiar a imigração de europeus brancos. Os muçulmanos que já estavam nos Estados Unidos, no entanto, continuaram suas atividades e, aos poucos, conseguiram novos adeptos, especialmente entre os americanos afrodescendentes. Assim, no início da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Howell afirma que havia um número crescente de negros que se convertia ao islã, e que muitos líderes políticos e espirituais relacionavam o islã ao nacionalismo negro, ao pan-africanismo e à rejeição ao cristianismo. Nas palavras da autora,

... uma confluência de líderes espirituais e políticos do início do século XX ligaram o islã ao nacionalismo negro, ao pan-africanismo, e à rejeição ao cristianismo (como um suporte ideológico à escravidão e outras expressões de racismo contra os negros). Também não é coincidência que o islã começou a florescer entre os americanos afrodescendentes ao mesmo tempo (e geralmente nos mesmos bairros) nos quais os imigrantes muçulmanos se estabeleceram nos Estados Unidos.⁷⁷

O islã como uma alternativa ao cristianismo em termos de segregação racial ganhou impulso com a chegada de Mufti Muhammad Sadiq, um “missionário” muçulmano que foi enviado aos Estados Unidos em 1920 como uma “resposta à presença dos missionários cristãos na Índia”. Segundo Howell, Sadiq era um “agente enérgico” do islã, e não perdia oportunidades para falar publicamente sobre sua fé. Ele também fundou o boletim *Moslem Sunrise* [“Alvorecer Muçulmano”], e esteve presente na inauguração da mesquita em Michigan, onde se expressou em inglês. Para a autora, Sadiq coloca o islã como uma religião “explicitamente antirracista”⁷⁸. Nesse meio tempo, outras organizações e grupos também começaram a se promover e a conquistar membros com esse discurso, fazendo suas próprias apropriações do islã fora das mesquitas e dos ritos religiosos tradicionais.

Alguns deles são o United Negro Improvement Association [UNIA - Associação para o Aprimoramento dos Negros Unidos], fundado em 1914 por Marcus Garvey em Nova York; o Moorish Science Temple of America [Templo da Ciência

⁷⁷ “... a confluence of early twentieth century spiritual and political leaders linked Islam to Black nationalism, Pan-Africanism, and the rejection of Christianity (as an ideological prop for slavery and other expressions of anti-Black racism). Nor is it a coincidence that Islam began to flourish among Black Americans at the same time (and often in the same neighborhoods) in which Muslim migrants were establishing themselves in the United States.” Idem, p. 50.

⁷⁸ Idem, p. 52.

Moura da América], fundado por Noble Drew Ali na década de 1920 em Chicago; e o Nation of Islam [Nação do Islã], o grupo muçulmano mais famoso e mais influente dos Estados Unidos.

O Nation of Islam foi fundado por Fard Muhammad e Elijah Muhammad em Detroit em 1930. De acordo com Howell, ambos tinham participado do UNIA, e ambos eram afro-americanos convertidos para o islã. O público alvo do Nation of Islam eram os americanos sulistas que iam trabalhar em Detroit. Assim, seu discurso não só ligava o islã ao nacionalismo negro, como ia além. Nas palavras de Howell:

[O Nation of Islam] foi muito além, ... descrevendo Fard Muhammad como Deus e Elijah Muhammad como seu mensageiro, e construindo um mito de origem no qual “demônios brancos” foram desenvolvidos por um cientista maligno cuja intenção era interromper a harmonia da humanidade (dos negros) e escravizá-los.⁷⁹

Howell destaca que essa característica do Nation of Islam era muito importante, uma vez que o grupo ofereceu aos americanos negros uma identidade diversa daquela do oprimido. “Ao fazer isso, ele produziu um modelo efetivo de autoajuda e ‘elevação racial’, o que explica muito do sucesso do grupo.”⁸⁰. Muitos afrodescendentes de fato se juntaram ao grupo, entre eles Malcolm X, mas apenas na década de 1950.

Já na década de 1930, no entanto, os chamados Black Muslims [Muçulmanos Negros] começaram a chamar a atenção do governo, e é nesse âmbito que os primeiros estudos sobre o islã nos Estados Unidos foram organizados. De acordo com Curtis, esses estudos foram produzidos a partir do ponto de vista sociológico e governamental, conduzidos principalmente pelo Federal Bureau of Investigation [Escritório Federal de Investigação] (FBI)⁸¹. Desde o início desses estudos, os muçulmanos que compunham grupos como o Nation of Islam eram vistos como uma ameaça, pois desafiavam o status de cidadãos de segunda classe conferido às populações negras e encorajavam seus seguidores a buscar sua

⁷⁹ “It [Nation of Islam] went much further, ... describing Fard Muhammad as God and Elijah Muhammad as his messenger, and constructing a human origins myth in which ‘white devils’ had been engineered by an evil scientist intent upon interrupting the harmony of humankind (Blacks) and enslaving them.” Idem, p. 54.

⁸⁰ “In doing so, it produced an effective model for self-help and ‘racial uplift’, which accounts for much of the group’s success.” Idem, ibidem.

⁸¹ CURTIS IV, Edward E. Chapter 1. The Study of American Muslims. A History. In HAMMER e SAFI, Op. Cit.

identidade nacional e cultural fora da cultura americana considerada “padrão”. Esses movimentos ganharam muitos adeptos e chamaram então a atenção das instituições governamentais.

Segundo Curtis, instituições como o FBI se esforçavam por definir os Black Muslims como um grupo político. A Constituição dos Estados Unidos garante o livre exercício de atividades religiosas e estabelece a não-interferência do Estado em assuntos religiosos. Assim, como grupo religioso, o Nation of Islam não poderia sofrer qualquer intervenção. Já como grupo político, o contexto mudava. Nas palavras do autor, “Para remover o impedimento legal à perseguição, era de interesse do governo federal negar a esses grupos uma legitimidade religiosa.” Assim, os Black Muslims e seus variados grupos seriam “cultos” que se apropriavam do islã para outros fins. “A religião era um véu, eles diziam, que escondia a política subversiva dos membros do movimento e as tramas dos líderes do movimento.”⁸² Curtis afirma que esse discurso era repetido pela imprensa, contribuindo para a disseminação de uma representação específica sobre o islã no período.

Muitos imigrantes muçulmanos, no entanto, não concordavam nem com o discurso do FBI e da imprensa, nem com a abordagem do islã realizada pelos Black Muslims. No contexto do pós-Segunda Guerra Mundial, muitos estudantes estrangeiros foram para os Estados Unidos estudar nas universidades americanas, originários inclusive de países muçulmanos. Os recém-chegados se juntaram às críticas: não se adaptavam às mesquitas do lugar, e as consideravam, assim como aos Black Muslims, “pouco” islâmicos⁸³. É nesse contexto que organizações como a Federation of Islamic Associations of the United States (FIA) [Federação das Associações Islâmicas dos Estados Unidos] e a Muslims Students Association (MSA) [Associação dos Estudantes Muçulmanos] foram criadas.

Apesar desses esforços, a imagem corrente do islã associado ao movimento negro foi a que prevaleceu, e ganhou reforços com Malcolm X. Na década de 1950, com o desenrolar dos conflitos no Oriente Médio em plena Guerra Fria, muitos grupos muçulmanos no exterior começaram a criticar as posturas e

⁸² “In order to remove this legal impediment for persecution, it was in the interest of the federal government to deny these group’s religious legitimacy. [...] Religion was a veil, they said, that hid the subversive politics of movement members and the chicanery of movement leaders. The white press repeated this message, depicting Black Muslims as ‘improper’ religious believers.” CURTIS IV, 2013, p. 16.

⁸³ HOWELL, Op. Cit., p. 55 e seguintes.

intervenções políticas dos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, o movimento pelos direitos civis dos negros começava a ficar cada vez mais forte dentro do país. Em 1952, Malcolm X ingressou na Nation of Islam e se tornou seu principal porta-voz até a década de 1960. Nas palavras de Curtis, “Não havia símbolo mais poderoso do islã nos Estados Unidos naquele período do que Malcolm X.”⁸⁴

Ele não só defendia os princípios do Nation of Islam, como também defendia uma postura mais agressiva dos movimentos negros para a conquista de seus direitos. Seu ativismo era diferente do de Martin Luther King, mas, como muçulmano, ele não acreditava que o islã seria capaz de resolver os problemas dos negros nos Estados Unidos⁸⁵. Mesmo assim, a sua associação com o movimento pelos direitos civis ajudava a reforçar o islã como uma religião que se colocava dentro desse conflito.

Outros muçulmanos, especialmente os imigrantes e suas famílias, não estavam diretamente relacionados aos Black Muslims e desenvolveram culturas e práticas muçulmanas à parte, especialmente depois de 1965. Durante a presidência de Lyndon B. Johnson, foi aprovado o 1965 Immigration Act [Ato de Imigração de 1965]. Diferentemente da lei de 1924, essa nova lei que passou a regular a imigração para os Estados Unidos não restringia os países de origem dos imigrantes. Assim, ao diversificar a população que entrava nos Estados Unidos, a nova lei também mudou sua composição religiosa. Curtis afirma que um número significativo de imigrantes muçulmanos se mudou para o país⁸⁶. Zain Abdullah escreve:

Enquanto a expectativa era de que europeus do Sul e do Leste emigrariam para os Estados Unidos em busca de trabalho e de reunificação familiar, os maiores números de imigrantes vieram, na realidade, da América Latina e da Ásia, os quais incluíam uma população considerável de países como Índia, Paquistão e Bangladesh.⁸⁷

As mudanças trazidas com os novos imigrantes, e o aumento de mesquitas

⁸⁴ “There was no more powerful symbol of Islam in America at the time than Malcolm X.” CURTIS IV, 2009, p. 64.

⁸⁵ Idem, p. 66.

⁸⁶ Idem, p. XI.

⁸⁷ “While the expectation was that southern and eastern Europeans would migrate to America for jobs and family reunification, the greatest numbers of immigrants actually came from Latin America and Asia, which included a sizable population from countries such as India, Pakistan, and Bangladesh.” ABDULLAH, Zain. Chapter 4. American Muslims in the Contemporary World: 1965 to the Present. In HAMMER e SAFI, Op. Cit., p. 65.

e da prática do islã nos Estados Unidos chamaram a atenção da academia. As práticas religiosas de grupos muçulmanos se tornaram objetos de estudos fora do escopo do FBI na segunda metade do século XX, impulsionados pela imigração de grupos árabes, sírios e de outras nacionalidades, que já acontecia em momentos anteriores, mas que ganhou força a partir de 1965. Aqui, o ponto de vista é o da aculturação, ou seja, como essas comunidades se organizaram e como essa organização contribuiu para a assimilação aos valores e à cultura americana. Também inseridos nos debates que contestavam alguns grupos muçulmanos como de fato “religiosos”, os acadêmicos começaram a buscar, de acordo com Curtis, os “verdadeiros” Black Muslims, ou seja, os muçulmanos que chegaram aos Estados Unidos como escravos, o que começou a inserir não só os muçulmanos, mas também os afro-americanos dentro da história da imigração para os Estados Unidos. É nessa produção, por exemplo, que escravos como Job Ben Solomon e Abd al-Rahman aparecem na historiografia americana.

Essas mudanças sociais e os novos interesses acadêmicos surgiram num momento bastante conturbado, nos quais os movimentos de contracultura e pelos direitos civis agitavam a sociedade estadunidense como um todo. Esse momento influenciou tanto no tratamento dado aos muçulmanos, como na maneira como eles se adaptaram à nova sociedade. De acordo com Curtis, muitos muçulmanos chegaram aos Estados Unidos num momento em que houve um acirramento nos debates e nos movimentos relacionados aos direitos civis. Os recém-chegados tinham como opção se colocarem dentro desses debates, mas também poderiam viver nos Estados Unidos de outro modo, indicando a diversidade das populações imigrantes que resolveram ali se estabelecer. Nas palavras de Curtis:

O inacreditável influxo de imigrantes muçulmanos depois de 1965 coincidiu com os padrões crescentes de segregação racial nos Estados Unidos, e essa segregação racial moldou profundamente as comunidades muçulmanas americanas contemporâneas.

Desde 1970, os bairros e as escolas se tornaram mais segregadas em termos raciais nos Estados Unidos. Muitos dos imigrantes muçulmanos pós-1965, mais ricos e com maior nível de educação formal que o americano médio, se juntaram aos brancos na saída dos centros da cidade para os subúrbios. Apesar de os muçulmanos americanos condenarem a segregação racial e o preconceito, eles vivem, como muitos americanos, em uma nação que é dividida por raças. Essas divisões raciais, e outras fissuras sociais, indicam que os muçulmanos americanos, como muitos americanos, não necessariamente têm amizades próximas, ou vão à escola ou ao

trabalho, ou rezam com muçulmanos de outras raças.⁸⁸

Como podemos ler nesse trecho de Curtis, nem todos os imigrantes muçulmanos eram pobres, e nem todos tinham o desejo de se engajar em suas comunidades e mesquitas, converter seus vizinhos e construir uma comunidade sem divisões raciais. Muitos se adaptaram ao estilo de vida americano dos subúrbios, e aqueles de pele branca e feições menos estereotipadas conseguiram essa assimilação sem muito esforço.

Externamente, no entanto, os encontros dos americanos com culturas muçulmanas em diferentes países e conflitos contribuíram para uma imagem negativa do islã nos Estados Unidos. Abdullah elenca em seu artigo alguns desses eventos: a Guerra dos Seis Dias em 1967, durante a qual a opinião pública americana ficou, de modo geral, ao lado de Israel e, por isso, colocava a população árabe – e por associação os muçulmanos – como inimigos dos judeus; os Choques do Petróleo da década de 1970; e a Revolução Iraniana de 1979.

Nesse breve balanço historiográfico, podemos perceber que a imagem do “árabe vilão” analisada em uma de nossas fontes foi construída nos Estados Unidos desde o período colonial, mesclando imagens orientalistas trazidas da Europa com elementos próprios da sociedade americana – como a relação do islã com a população negra, suas apropriações por grupos como o Nation of Islam, e sua inserção nos debates que contestaram diretamente o lugar inferior no qual os afro-americanos se encontravam durante boa parte do século XX (e, de certo modo, até os dias de hoje), especialmente nos estados sulistas. Nesse sentido, o islã enquanto religião e prática cultural inseria-se não só nos grupos e comunidades imigrantes que buscavam estabelecer-se nos Estados Unidos – e estabelecer o islã como uma das tradições religiosas do país –, como também nas discussões sobre os direitos civis e em esferas e grupos que contestavam, de certo modo, o *American way of life* e um dos fundamentos de sua sociedade: o cristianismo, ou mais precisamente a maneira como

⁸⁸ “The incredible influx of Muslim immigrants after 1965 coincided with increasing patterns of racial segregation in the United States, and this racial segregation profoundly shaped contemporary Muslim American communities.

Since 1970, neighborhoods and schools have become more racially segregated in the United States. Most post-1965 Muslim immigrants, both richer and better educated than the average American, joined whites in taking flight from the inner city to the suburbs. Although Muslim Americans condemn racial discrimination and prejudice, they live, like most Americans, in a nation that is divided by race. These racial divisions and other social fissures mean that Muslim Americans, like most Americans, do not necessarily have close friendships, go to school, work, or pray with Muslims of a different race.” CURTIS IV, 2009, p. XI-XII.

muitas denominações cristãs não contestaram ou até mesmo legitimaram a segregação racial nos Estados Unidos até meados do século XX.

Essa inserção do islã nos Estados Unidos, em muitas partes contestadora, também pode ser pensada num movimento de negociação, presente na expansão de outras religiões, como foi o caso do cristianismo em seus muitos movimentos missionários. Nessa perspectiva, o islã foi apropriado e adaptado às demandas locais, especialmente na comunidade negra dos Estados Unidos – o que preocupava, inclusive, o FBI –, dando sentido às suas reivindicações e oferecendo um novo lugar cultural e social para uma população historicamente relegada. Externamente, no entanto, os encontros contemporâneos entre os Estados Unidos e populações muçulmanas em diferentes países pareciam reforçar as diferenças, e a “vilania” dos “árabes” se destacava em eventos nos quais americanos e muçulmanos pareciam estar em lados opostos – como nas questões e conflitos que envolviam o Estado de Israel. Em conjunto, podemos afirmar que, mesmo antes da Revolução Iraniana, o islã e seus praticantes gozavam de uma imagem geralmente negativa, ou no mínimo suspeita, no imaginário americano – por isso o sucesso e a recorrência de produções televisivas e cinematográficas que colocavam “árabes” nas representações descritas por Shaheen.

A questão dos direitos civis dos negros, da conversão de militantes como Malcolm X para o Nation of Islam, e a aparente oposição entre americanos e muçulmanos em questões internacionais são importantes para entender essa imagem negativa do islã no Estados Unidos. Um elemento importante, no entanto, não é tão destacado pela historiografia, ou é considerado secundário quando comparado às questões políticas ou econômicas: o cristianismo americano, ou o lugar da cultura cristã estadunidense na produção de sentidos e de representações do islã.

Cristianismo e islã na Guerra Fria: orientalismo, missionarismo e profecias

A maneira como o cristianismo americano pensou o islã ainda não é tão estudada na academia como outros temas, mas alguns trabalhos já se tornaram referência, como é o caso do livro de Thomas S. Kidd, *American Christians and Islam: Evangelical Culture from the Colonial Period to the Age of Terrorism* [*Cristianismo e Islã: Cultura Evangélica do Período Colonial à Era do Terrorismo*]. Em seu trabalho, Kidd defende que há uma hostilidade cristã americana em relação ao islã, e que essa

hostilidade é derivada de uma longa tradição histórica, que pode ser identificada desde o período colonial. Nessa tradição, Kidd destaca algumas temáticas relacionadas principalmente ao missionarismo cristão norte-americano, como o desejo cristão de conversão dos muçulmanos ao cristianismo; como os muçulmanos aparecem nos relatos sobre os “últimos dias”; e como eles se encaixam dentro das profecias cristãs⁸⁹.

Numa longa duração (do período colonial até o 11 de Setembro), Kidd analisa as iniciativas missionárias e os relatos de trabalhos missionários, além de histórias populares, livros, narrativas de conversão e narrativas de cativo. Utilizando como principal premissa teórica o trabalho de Said e seu conceito de “orientalismo”, ele busca defender em seu livro que há uma distância entre a imagem do islã construída pelos cristãos e a realidade, e que “as visões dos cristãos americanos sobre o islã geralmente revelam mais sobre os cristãos americanos do que sobre qualquer muçulmano real.”⁹⁰

Os objetivos dessa tese e suas fontes podem ser considerados complementares ao de Kidd, mas também são diversos em abrangência, fontes e objetivos. Como vimos na introdução, privilegiamos um momento específico – a Revolução Iraniana – e um objeto específico para análise – a imprensa cristã. Pensamos nas publicações cristãs não só como produções orientalistas, mas principalmente como mediadoras culturais, as quais, em um lugar privilegiado de produção e circulação de definições, indicam o lugar central do cristianismo na produção das representações e dos sentidos do islã na sociedade americana. Nessa produção, podemos ler como o “árabe vilão” era representado pelo discurso cristão, e como essa imagem reforçava, em especial, uma visão idealizada da cultura e dos valores cristãos e americanos, silenciando em muitos momentos seus conflitos, contradições e seus próprios objetos – os muçulmanos e sua religião. É pensando nessas questões que analisaremos os artigos da *Christianity Today* e do *Christian Century*.

Nesse primeiro momento, destacaremos três imagens principais: a dos muçulmanos como alvo de evangelização cristã; os muçulmanos em relação ao Estado de Israel; e os muçulmanos como ameaça aos cristãos.

⁸⁹ KIDD, Thomas S. **American Christians and Islam...** Op. Cit., p. XI-XII.

⁹⁰ “I believe that American Christians’ views about Islam usually divulge more about American Christians than about any actual Muslims.” Idem, p. XII.

1.1. Os muçulmanos como alvo do missionarismo cristão

A primeira representação que encontramos na leitura das fontes foi a dos países e populações muçulmanas como alvo da evangelização cristã. Essa representação apareceu principalmente na *Christianity Today*, voltada não só para ministros, pastores e seminaristas, mas também missionários. Para nossa tese, a maneira como o missionarismo cristão descrevia o islã, assim como o modo como os cristãos deveriam abordar populações muçulmanas a serem evangelizadas são importantes na medida em que mostra as representações do islã no discurso missionário, e o lugar do islã na definição do próprio missionarismo protestante americano e de suas práticas.

Eliane Moura da Silva afirma que as missões protestantes norte-americanas dos séculos XIX e XX foram importantes tanto para o crescimento do protestantismo na América Latina e nas áreas controladas pelo Imperialismo europeu, como também para “uma definição de universalismo religioso, humano, e a uma generalização do conceito de religião”⁹¹, pautado nas características cristãs protestantes e utilizado como medida para estudo e análise de outras tradições religiosas. Ela também vai além dos estudos que colocam o missionarismo cristão em uma perspectiva unilateral – como se apenas os povos colonizados e cristianizados fossem afetados –, ressaltando como as missões impactaram os próprios cristãos. Em sua perspectiva, “as missões foram mais do que colonizações culturais: a mesma missão que converteu o Outro trouxe o Outro para dentro de si. As missões construíram novas culturas, novas hibridações e fronteiras de alteridades móveis em relações bastante complexas.”⁹² Assim, colonizadores e colonizados, missionários e convertidos foram personagens ativos nesses encontros culturais.

Nesse processo, missionários protestantes americanos redefiniam suas próprias crenças e histórias. “Longe de seus lares e países de origem por longos períodos de tempo, os missionários – homens e mulheres – tenderam a glorificar suas nações, seus modelos religiosos e civilizatórios, num registro bem distante daquilo que haviam deixado para trás.”⁹³ Essas redefinições, permeadas pela distância e pelas glorificações, também contribuíram para o silenciamento de tensões presentes

⁹¹ SILVA, Op. Cit, p. 211.

⁹² Idem, p. 212.

⁹³ Idem, p. 213.

em suas culturas de origem. Assim, “Foi possível imaginar e criar representações sobre uma civilização cristã ocidental idealizada e estereótipos de gênero, raça, classe, projetando situações que glorificavam uma vida política e religiosa do mundo protestante e de suas sociedades e culturas.”⁹⁴ Assim, nas representações missionárias do Outro – o islã e as populações muçulmanas – também é possível ler uma determinada representação do cristianismo e da sociedade ocidental, construída diretamente num processo de comparação e idealização.

No que tange à evangelização dos muçulmanos, Thomas Kidd afirma que o cerne da discussão era como essa evangelização deveria acontecer. Desde o século XIX, havia duas correntes majoritárias que discutiam a questão. Uma delas considerava que a evangelização e a civilização dos povos muçulmanos eram indissociáveis, uma vez que a conversão para o cristianismo só seria completa com a adoção dos valores culturais e hábitos ocidentais. A segunda alegava que a evangelização não deveria ser realizada em conjunto com o processo civilizatório, uma vez que o último poderia dificultar o contato entre os missionários e os não-cristãos, dificultando assim a conversão⁹⁵. Vemos em edições da *Christianity Today* de 1978 e 1979 que essa discussão se desenvolveu durante todo o século XX, e encontramos artigos que defendiam a segunda posição.

Em 1 de dezembro de 1978, John R.W. Stott, influente teólogo evangélico e reitor emérito da All Souls Church de Londres, Inglaterra, assinou na seção “Cornerstone” [“A Pedra Angular”] o artigo “Christians and Muslims: Some barriers are cultural rather than theological” [Cristãos e Muçulmanos: Algumas barreiras são culturais ao invés de teológicas]. O texto é um relato de Stott sobre a North American Conference on Muslim Evangelization [Conferência Norte Americana sobre Evangelização Islâmica], realizada entre 15 e 21 de outubro de 1978 em Colorado Springs, CO, EUA. Citando as discussões realizadas entre teólogos e missionários nesse encontro, Stott pergunta se uma nova maneira de se apresentar o evangelho cristão aos muçulmanos poderia ser desenvolvida⁹⁶, a qual não impusesse a cultura

⁹⁴ Idem, p. 214.

⁹⁵ Idem, Chapter 3: Foreign Missions to Muslims in Nineteenth-Century America.

⁹⁶ “... the question is whether a whole new way of presenting the Gospel can be developed. Can we show that ‘however much new converts feel they need to renounce for the sake of Christ, they are still the same people with the same heritage and the same family’ (Willowbank Report), and that ‘conversion does not unmake, it remakes’ (Kenneth Cragg)?” STOTT, John R. W. Christians And Muslims. Some barriers are cultural rather than theological. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 5, p. 34-35, 1 de dezembro. 1978.

ocidental às populações muçulmanas. Ele escreve perguntas retóricas: é possível pensar nos convertidos como seguidores de Jesus sem que eles precisem renunciar à sua cultura muçulmana? Podemos pensar em mesquitas de Jesus, ao invés de igrejas, e em muçulmanos de Jesus, ao invés de cristãos? Questões “radicais” como essa marcaram a tônica do encontro, de acordo com Stott⁹⁷. Ele encerra o artigo afirmando que, mesmo com os esforços na construção de pontes entre cristãos e muçulmanos, nada seria feito sem o amor do missionário pelo próximo.

Em janeiro de 1979, Phil Parshall, missionário que trabalhou em Bangladesh durante 15 anos pela International Christian Fellowship [Sociedade Cristã Internacional], corrobora a visão de Stott no artigo “Evangelizing Muslims: Are There Ways?” [Evangelizar Muçulmanos: Há Caminhos?]. O autor começa apresentando o que seria um “cenário de evangelização” de povos muçulmanos: um menino de 19 anos está ali. Mora num casebre de bambu junto com sua numerosa família, e está insatisfeito com sua vida. Um dia, “um homem branco e alto” aparece em sua casa e deixa ali folhetos cristãos, os quais são lidos aos analfabetos pelo professor local. Um interesse é despertado no menino, que caminha quilômetros até a cidade onde a missão cristã está. Ali, ele se impressiona com a estrutura do lugar, que conta com um centro médico, uma fazenda experimental, uma escola e duas casas bonitas, nas quais moram os missionários. O menino então expressa seu desejo de se tornar cristão, e é oferecido a ele abrigo e alimentação durante sua evangelização. Sua família, no entanto, reage de forma intensa: considera o menino um traidor e o rejeita, queimando suas sandálias em sinal de reprovação. Conseqüentemente, o menino volta à comunidade cristã, onde se insere definitivamente, ganha um novo nome, casa-se com uma menina cristã; e o missionário, satisfeito, considera sua missão cumprida. De acordo com Parshall, esse não é o cenário ideal.

Para o autor, esse tipo de evangelização aliena o convertido de sua comunidade originária, impedindo-o, por exemplo, de trabalhar como um agente de conversão dentre os não-cristãos. Nesse sentido, ele critica posturas civilizatórias e defende que os missionários devem ter uma postura humilde, rejeitando as ideias de superioridade e do etnocentrismo ocidental, os quais atrapalham a comunicação com

⁹⁷ “Is it possible to conceive of converts becoming followers of Jesus without so forsaking their Islamic culture that they are regarded as traitors? Can we even contemplate Jesus mosques instead of churches and Jesus Muslims instead of Christians? It is with radical questions like these that the October conference was to grapple.” Idem, p. 35.

peças que suspeitam dos cristãos. Nesse sentido, o missionário deveria fazer uso de hábitos e ritos muçulmanos que não ferem os preceitos cristãos para que a aproximação seja mais efetiva: “Os crentes tiram seus sapatos e sentam no chão durante as orações” e “A oração é oferecida com as mãos erguidas, e geralmente com os olhos abertos, à maneira islâmica.”⁹⁸

Esses dois artigos exemplificam a visão do islã como um povo a ser cristianizado, assim como traz indícios interessantes de como as populações muçulmanas eram definidas nessa ótica. Geralmente a questão era discutida entre missionários que trabalhavam no exterior – tanto a conferência coberta por Stott quanto o trabalho realizado pela agência de Parshall centravam seus esforços missionários fora dos Estados Unidos, e o islã, nesse sentido, é entendido como uma religião estrangeira, fora do território americano, cujos seguidores precisam ser cristianizados. Essas populações – se considerarmos o cenário de evangelização descrito por Parshall – também são pouco desenvolvidas materialmente se comparadas com a estrutura dos missionários, e seus comportamentos são descritos por vezes de modo negativo ou pouco racional – a família se revolta com a conversão do menino, rejeita-o e queima suas sandálias. Não devemos nos esquecer de que o autor, ao descrever esse cenário, critica essa evangelização, mas se pensarmos que a questão do processo civilizatório está presente nos dois artigos e que o exemplo aqui citado buscou ilustrar o que seria uma ideia recorrente sobre as missões, podemos pensar que uma imagem orientalista e não tão positiva dos povos muçulmanos (atrasados e pouco racionais) também fazia parte dos discursos cristãos sobre a evangelização dessas populações, apesar dos esforços de integração cultural de missionários e teólogos como Parshall e Stott.

Em relação aos próprios autores e seu público alvo, podemos também pensar que o islã ocupa um papel fundamental e definidor. O missionarismo se constitui a partir do chamado à conversão – um chamado bíblico na ótica cristã. Sem povos a serem convertidos, ele não existiria. Assim, o Outro é essencial na constituição do cristão missionário, o qual é construído no texto de modo comparativo e ideal como mais desenvolvido – se pensarmos nas imagens da estrutura do campo missionário; mais racional – uma vez que não apresenta atitudes extremas, como

⁹⁸ “Believers remove their shoes and sit on the floor during prayer times. [...] Prayer is offered with uplifted hands and often with eyes open in Islamic Fashion.” PARSHALL, Phil. *Evangelizing Muslims: Are There Ways?* **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 7, p. 28-29; 31, 5 de janeiro. 1979.

expulsar pessoas e queimar suas sandálias; e mais complacente, ao adaptar a sua própria cultura em prol da evangelização. Essa idealização, como indicado por Silva, silencia os desafios do trabalho missionário, a imposição de seus modos e, principalmente, os seus fracassos.

1.2. Os muçulmanos como antagonistas de Israel

A segunda representação do islã encontrada nas edições do *Christian Century* e da *Christianity Today* no ano de 1978 refere-se à maneira como o islã e as populações muçulmanas eram pensadas em relação ao estado de Israel. Essa imagem era especialmente discutida quando conflitos ou negociações entre israelenses e palestinos, ou entre Israel e países muçulmanos emergiam. Esse é o caso em 1978, ano no qual os acordos de paz entre Israel e Egito, intermediados pelos Estados Unidos, foram negociados durante todo o ano, e noticiados pelos editoriais e artigos do *Christian Century* e da *Christianity Today*.

Os conflitos entre Israel e Palestina, ou entre Israel e seus vizinhos não são exatamente o foco da presente tese, mas a análise dessas fontes é importante para perceber como o islã foi representado num contexto internacional pouco tempo antes da revolução no Irã. Como suporte bibliográfico para a leitura das fontes, utilizamos principalmente os trabalhos de Martin Bunton⁹⁹, Arlene E. Clemesha¹⁰⁰ e Edward W. Said¹⁰¹ (sobre a constituição do Estado de Israel e suas implicações), assim como de D. Jason Berggren¹⁰², Betty Glad¹⁰³ e Darren J. McDonald¹⁰⁴ (sobre os acordos de Camp David).

De modo geral, consideramos a organização do Estado de Israel e os conflitos dela decorrentes não como um conflito religioso milenar, mas sim como uma questão contemporânea, ligada inicialmente ao nacionalismo e ao imperialismo

⁹⁹ BUNTON, Martin. **The Palestinian-Israeli Conflict**. A Very Short Introduction. Oxford/New York: Oxford University Press, 2013.

¹⁰⁰ CLEMESHA, Arlene E. Palestina, 1948-2008. 60 anos de desenraizamento e desapropriação. **Tiraz**, São Paulo, vol. 5, p. 167-187, dec. 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/tiraz/article/view/135362>>. Acesso em 02 nov. 2017.

¹⁰¹ SAID, Edward W. **A Questão da Palestina**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

¹⁰² BERGGREN, D. Jason. Carter, Sadat, and Begin: Using Evangelical-Style Presidential Diplomacy in the Middle East. **Journal of Church and State**, vol. 56, nº 4, p. 732-756, jun. 2013.

¹⁰³ GLAD, Betty. **An Outsider in the White House**. Jimmy Carter, His Advisors, and the Making of American Foreign Policy. New York: Cornell University Press, 2009.

¹⁰⁴ MCDONALD, Darren. Blessed are the Policy Makers: Jimmy Carter's Faith-Based Approach to the Arab-Israeli Conflict. **Diplomatic History**, vol. 39, nº 3, p. 452-476. 2015.

européu (séculos XIX e XX), e à delimitação de terras e fronteiras no Oriente Médio. Nesse sentido, a questão é complexa e envolve questões políticas e nacionais, como o surgimento do sionismo, sua busca por uma “nação judaica”, e a concomitante dissolução do Império Otomano no início do século XX, quando a Palestina é assim denominada e colocada na órbita do Mandato britânico no Oriente Médio. Essa conjuntura resultou não só no início da migração mais sistemática de judeus para a Palestina, como também no deslocamento da população palestina e na desapropriação de suas terras, realizada tanto por meio da aquisição de vastos territórios, como pela expulsão da população que ali vivia¹⁰⁵. Nesse contexto, temos o surgimento do nacionalismo palestino – impulsionado a partir de 1948, com a proclamação de Israel como Estado nacional; o envolvimento dos países vizinhos e dos Estados Unidos na questão; o desenvolvimento da Guerra Fria; e a intensa e longa disputa e discussão sobre a definição de dois estados – um judeu e um palestino – no Oriente Médio. É nesse contexto, e levando-se em consideração as questões culturais, políticas e sociais acima elencadas, que as fontes serão lidas e analisadas.

Em 1978, Egito e Israel negociavam seus termos de paz. Se inicialmente o Egito se alinhou a outros países muçulmanos e não reconhecia o Estado de Israel como tal, isso começou a mudar na década de 1970. Anwar al-Sadat, que sucedeu Gamal Abd al-Nasser na presidência do Egito em 1973, herdou uma série de problemas econômicos e diplomáticos, e buscava a participação dos Estados Unidos para resolver as questões com Israel e recuperar o controle da Península do Sinai. Para isso, de acordo com Richard Bunton, Sadat se afastou da União Soviética (então aliada desde os conflitos de 1967 contra Israel) e considerou que um conflito limitado na região poderia levar o Egito a uma posição mais privilegiada nas negociações com seus vizinhos e chamar a atenção das potências internacionais. Assim, Sadat atacou a Península do Sinai, então ocupada por forças israelenses, ao mesmo tempo em que a Síria, num ataque coordenado, atingiu as tropas israelenses que ocupavam a Cisjordânia. Os resultados militares não foram totalmente positivos para egípcios e sírios, mas impuseram derrotas para Israel (o que quebrou sua invencibilidade) e

¹⁰⁵ A desapropriação das terras palestinas no processo de construção do Estado de Israel, inclusive durante o Mandato britânico, é o cerne do artigo de Clemesha (2008). Segundo a autora, a compra de terras pelo Fundo Nacional Judeu não chegou a compor 10% do território ocupado por Israel. “Dentre os pilares da colonização sionista constavam as políticas de: ‘conquista da terra’, isto é, a aquisição de terra na Palestina pelo Fundo Nacional Judeu, esvaziada de seus camponeses ... palestinos, não obstante o fato de que não mais de 6-9% da terra do futuro estado chegou a ser adquirida dessa forma...” CLEMESHA (2008), Op. Cit., p. 169.

surtiram os efeitos esperados – o envolvimento direto dos Estados Unidos¹⁰⁶.

As negociações diplomáticas seguiram seu curso entre 1973 e 1976, mas Sadat ainda não estava satisfeito, uma vez que Israel continuava a controlar grande parte da Península do Sinai. Visando acelerar a saída dos israelenses desse território, Sadat decidiu visitar Israel em novembro de 1977. Nas palavras de Bunton, essa foi uma “iniciativa dramática”. “Seu principal efeito ... foi priorizar os interesses próprios do Egito como distintos dos interesses árabes ou dos palestinos.”¹⁰⁷ Nesse sentido, Sadat separou as questões Egito-Israel da esfera do conflito Israel-Palestina, e conseguiu estabelecer um acordo bilateral com Menachem Begin, então Primeiro Ministro israelense, com a intermediação de Jimmy Carter.

As negociações dos acordos de paz entre Israel e Egito motivaram muitos artigos em nossas fontes, os quais não necessariamente versavam sobre os acordos, mas o utilizavam como gancho para discutir os conflitos na região e as relações entre israelenses e seus vizinhos, especialmente os palestinos. Esses foram abundantes, por exemplo, no *Christian Century*. O periódico, alinhado às igrejas protestantes *mainline*, publicava editoriais e textos nos quais a questão era analisada especialmente do ponto de vista político. Temas como o nacionalismo palestino, o alinhamento dos Estados Unidos com Israel, mas também com o Egito e a Arábia Saudita eram discutidos numa perspectiva realista, considerando os países e os palestinos como atores no campo das relações internacionais. Nesses artigos, não temos muitas referências ao islã, mas à população árabe-palestina ou aos egípcios. Em grande parte deles, encontramos críticas a posições absolutamente favoráveis a Israel. Seus autores, de modo geral, não eram contra Israel, mas mostravam-se favoráveis aos apelos palestinos.

Um exemplo é o editorial da edição de 1-8 de fevereiro de 1978, assinado por James M. Wall. Wall era um ministro metodista, escritor e trabalhou como editor chefe do *Christian Century* entre 1972 e 1999. Atuou ativamente junto ao Partido Democrata, e no *Century* seus textos dialogavam com a questão da justiça social, com o compromisso cristão com a sociedade, assim como com questões políticas intensas

¹⁰⁶ BUNTON, Op. Cit., p. 74-75.

¹⁰⁷ “Disappointed with the hesitant progress of international efforts, Anwar Sadat visited Israel in November 1977. It was a dramatic initiative, aimed at dismantling the psychological barriers that had solidified since the Khartoum conference. Its main effect, though, was to prioritize Egypt’s own interests, as distinct from Arab interests or those of the Palestinians. The visit led in 1978 to a separate Israeli-Egypt peace mediated by President Jimmy Carter at the presidential retreat at Camp David.” Idem, p. 75.

do período, como as negociações sobre armas estratégicas entre Estados Unidos e União Soviética, o Canal do Panamá, os acordos de Camp David e os conflitos entre israelenses e palestinos. Suas posturas eram mais liberais e bastante críticas, o que nem sempre agradava os leitores de acordo com a seção de cartas da revista.

O editorial “Paying a Price for the Status Quo” [“Pagando um Preço pelo Status Quo”] discutia os conflitos entre israelenses e palestinos e os acordos de paz em andamento com o Egito. Wall não questionava a legitimidade do Estado de Israel, mas questionava o apoio irrestrito dado a Israel no Congresso e na imprensa americanos, e criticava a incapacidade de os pró-israelenses reconhecerem o nacionalismo palestino. Segundo o autor, “ao discutir o Oriente Médio, os apoiadores de Israel parecem incapazes de atribuir aos palestinos qualquer coisa parecida com a unidade nacionalista que impulsionou o sionismo do sonho à realidade.”¹⁰⁸ Esse reconhecimento era fundamental para o estabelecimento da paz na região na opinião de Wall. Em suas palavras, os “apoiadores de Israel enfraquecem sua causa quando se recusam a reconhecer a legitimidade dessa reivindicação. ... há poucas dúvidas de que não haverá paz no Oriente Médio até que as esperanças nacionalistas palestinas sejam alcançadas.”¹⁰⁹ O artigo criticava a cobertura da imprensa sobre a questão, em especial o *The New York Times* e a *New Republic*, e afirmava literalmente que o Estado de Israel ocupava territórios palestinos. Nesse sentido, Wall não deixava de se colocar numa postura pró-Palestina, defendendo, no entanto, a coexistência dos dois Estados.

Outros textos de Wall continuaram a tratar da questão. No editorial da edição de 29 de março de 1978, “A Faint Ray of Hope” [“Um Tênuo Raio de Esperança”]¹¹⁰, o editor escreveu que Israel alegava ter ocupado as terras na Cisjordânia para “autodefesa”, e que muitos judeus americanos acreditavam nisso. Wall afirmava, no entanto, que nem todos os judeus concordavam com as ações de Israel, mas muitas vezes eles preferiam ficar calados por medo de retaliações ou

¹⁰⁸ “... in discussing the Middle East, Israel's supporters appear incapable of attributing to the Palestinians anything like the nationalistic drive that propelled Zionism from a dream to a reality.” WALL, James M. Paying a Price for the Status Quo. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 4, February 1-8. 1978, p. 91.

¹⁰⁹ “Supporters of Israel weaken their case when they refuse to acknowledge the legitimacy of this claim. Whatever form this nationalism finally takes - a federated entity attached to Jordan is currently favored by the Carter administration - there is little doubt that there will be no peace in the Middle East until Palestinian nationalistic hopes are achieved.” Idem, *ibidem*.

¹¹⁰ WALL, James M. A Faint Ray of Hope. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 11, p. 323-324, March 29. 1978.

consequências negativas que poderiam complicar ainda mais a situação. O editor também criticava a ocupação dos territórios palestinos, nesse caso na Cisjordânia, e não acreditava que a ocupação poderia contribuir para o estabelecimento da paz na região.

Poucos meses depois, em 31 de maio, Wall voltou a escrever sobre Israel, mas seu foco, nesse caso, era o relacionamento especial dos Estados Unidos tanto com os israelenses, como com a Arábia Saudita e o Egito. Em “Going Beyond the ‘Special Relationship’” [“Indo Além do ‘Relacionamento Especial’”], o editor afirmava que, naquele momento, os Estados Unidos tinham um relacionamento especial com esses “estados árabes moderados” (assim qualificados por Wall), na medida em que o Senado americano havia aprovado a venda de aviões de guerra para o Egito e a Arábia Saudita. Wall escreve que alguns judeus americanos ficaram apreensivos com essas negociações, e que os cristãos deveriam ser sensíveis a isso – o que não significava dizer, mais uma vez, um apoio irrestrito a tudo que Israel fazia ou dizia. Nesse ponto, inclusive, Wall fez uma crítica interessante. Citando o Rabino Hertzberg, ele diz:

Para os judeus americanos, esse será um tempo difícil [de negociações entre Estados Unidos e os estados árabes], pois como o Rabino Hertzberg afirmou ano passado, em outro discurso proferido em Israel: [...] casamentos com não-judeus, ignorância em relação à herança judaica, ou a falta de fé não afasta ninguém da liderança da comunidade judaica americana nos dias de hoje. Ser contra Israel ou apático em seu apoio, sim.¹¹¹

Esse trecho é muito interessante, na medida em que coloca o apoio ao Estado de Israel como condição fundamental de pertencimento e atuação dentro da comunidade judaica americana – inclusive acima de preceitos religiosos que se relacionam diretamente à prática da fé. Nesse sentido, questões políticas são apropriadas na esfera das questões religiosas, tornando-se equivalentes ou mesmo indissociáveis.

Os textos de Wall são pertinentes para nossa análise, pois indicam a direção geral tomada pela revista na questão Palestina. Wall era o editor chefe da

¹¹¹ “For American Jews, this will be a difficult time, for as Rabbi Hertzberg stated last year, in another address given in Israel: [...] Intermarriage, ignorance of the Jewish heritage or lack of faith do not keep anyone from leadership in the American Jewish community today. Being against Israel or apathetic in its support does.” WALL, James M. Going Beyond the ‘Special Relationship’. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 20, May 31. 1978, p. 580.

publicação, assinava com frequência os editoriais e, em sua posição editorial, aprovava o que era ou não publicado na revista. Mais que isso, seus textos também indicavam como as representações sobre as populações palestinas ou os “estados árabes moderados” passavam por sua relação com o Estado de Israel. Israel era uma espécie de intermediário, ou mesmo o ponto de partida a partir do qual os palestinos e os estados árabes vizinhos eram definidos: o nacionalismo palestino *vis a vis* o sionismo; os estados árabes considerados “moderados” a partir de sua relação com Israel e com os Estados Unidos, uma definição que ecoa a imagem do árabe “nem sempre desprezível” por conta de suas boas relações com o Ocidente.

Essa posição central de Israel na construção de definições e representações do islã e das populações muçulmanas fica ainda mais evidente quando os artigos e editoriais discutem a questão do apoio cristão aos israelenses. Esse tema aparece nas duas publicações, no *Christian Century* e na *Christianity Today*, e merece uma análise atenta. Nesses textos, é bastante evidente como os valores e crenças cristãos mediam não só a maneira como os cristãos viam Israel, mas principalmente como os muçulmanos eram inseridos nesse discurso.

No *Christian Century* de 15 de fevereiro de 1978, Paul L. Maier, professor de história antiga e capelão da Western Michigan University em Kalamazoo, publicou um artigo sobre os conflitos entre árabes e israelenses e a reação do público estadunidense a esses eventos, destacando os cristãos. Em seu artigo “Israel and the Arabs: Peace at Last?” [“Israel e os Árabes: Paz Finalmente?”], ele analisava as posições pró-Israel, os argumentos dos cristãos fundamentalistas, e defendia a moderação de ambos os lados.

Sobre o apoio dos cristãos aos israelenses, o autor questionava: “Um apoio não qualificado a Israel *deveria* se tornar a prática cristã padrão? Os cristãos devem também considerar as reivindicações árabes nessa longa e dolorosa disputa? A Bíblia fornece quaisquer diretrizes? Ou as Escrituras precisam estar necessariamente envolvidas?”¹¹² Maier afirmava então que as posições são sempre pró-Israel ou pró-árabes, e que não havia um meio termo, o qual ele tentaria oferecer dentro de uma perspectiva cristã.

¹¹² “*Should* unqualified support for Israel become standard Christian practice? Ought Christians also to weigh Arab claims in the long-festering dispute? Does the Bible supply any guidelines? Or need Scripture even be involved?” (grifos do autor) MAIER, Paul L. Israel and the Arabs: Peace at Last? **The Christian Century**, Volume XCV, nº 5, February 15, 1978, p. 153.

Ao responder à pergunta inicialmente colocada, sobre o apoio irrestrito dos cristãos à causa israelense, o professor defendia que as justificativas bíblicas para o apoio a Israel não deveriam ser utilizadas. Isso é bastante interessante, especialmente porque muitos cristãos evangélicos, especialmente os dispensacionalistas, acreditavam que o estabelecimento de Israel e o retorno dos judeus à Terra Santa eram parte do cumprimento das profecias bíblicas, encontradas, de acordo com esses cristãos, em livros do Antigo Testamento (como o livro de Daniel) e do Novo Testamento (Apocalipse).

Os dispensacionalistas acreditam que a história da humanidade é dividida em dispensações, longos períodos de tempo nos quais Deus se revelaria, dando provas de seu poder para os homens, e as profecias bíblicas se cumpririam na ordem em que foram reveladas até o Juízo Final. Partindo de uma leitura “literal” das passagens bíblicas, muitos cristãos americanos tentaram estabelecer datas para a segunda vinda do Messias, o juízo final e o início do reino de mil anos de paz. George M. Marsden sintetiza as dispensações e as profecias como se segue¹¹³:

- Nas primeiras dispensações, haveria o período que compreenderia a reconstrução de Jerusalém, registrada nos livros de Esdras e Neemias, até o nascimento de Jesus Cristo. Esse período corresponderia à 69 das “70 semanas” do livro de Daniel, as quais são interpretadas pelos dispensacionalistas como “setenta setes”, totalizando então 483 anos até o início da era cristã;
- A partir do nascimento de Jesus, há o início da “Era da Igreja”, ou a presente dispensação. Ela não apresenta uma datação específica como as dispensações anteriores, e não faz parte das “semanas” do livro de Daniel. No entanto, teríamos nesse período:
 - O aparecimento do “anticristo” ou do falso profeta;
 - A emergência de um líder político – a Besta – que formaria um novo Império Romano – a “Babilônia” do Apocalipse;
 - O retorno dos judeus à Palestina;
- A partir do retorno dos judeus, se iniciaria a “última semana” prevista no livro

¹¹³ MARSDEN, George M. **Fundamentalism and American Culture**. Second Edition. New York: Oxford University Press, 2006, p. 52. Toda a seção “This Age and the Millennium” (p. 43-71) discute as ideias milenaristas e dispensacionalistas.

de Daniel, na qual haveria a conversão de parte dos judeus, assim como “sua intensa perseguição, especialmente pelos grandes líderes mundiais, durante os três anos e meio finais da ‘grande tribulação’”. Depois disso, teríamos:

- O retorno de Jesus Cristo e dos santos;
- A batalha final entre os cristãos e a Besta;
- A vitória dos cristãos e o início do reino de mil anos.

Em 1978, muitos cristãos consideravam que a formação do Estado de Israel era um sinal do fim da dispensação presente e que a última dispensação e o Juízo Final estavam próximos. É essa leitura que Paul L. Maier desaconselha aos cristãos, e seu conselho não é aleatório. O autor se referia a um anúncio publicado por ativistas e cristãos pró-Israel no *New York Times* no ano anterior, em 1 de novembro de 1977: “Evangelicals’ Concern for Israel” [“As preocupações evangélicas com Israel”]. De acordo com Paul Charles Merkley, o anúncio foi assinado por G. Douglas Young, fundador do American Institute of Holy Land Studies [Instituto Americanos de Estudos da Terra Santa] em Jerusalém, e por vários líderes evangélicos, tais como Hudson T. Awerding, ex-presidente da National Association of Evangelicals [Associação Nacional dos Evangélicos]; Kenneth Kantzer, reitor da Trinity Evangelical Divinity School e editor-chefe da *Christianity Today* no fim da década de 1970; e Harold Lindsell, teólogo e também editor da *Christianity Today*¹¹⁴. No anúncio, os autores se diziam preocupados com a situação política do Oriente Médio, com as ameaças que os israelenses poderiam sofrer com a criação de uma “outra nação ou entidade política” na terra histórica dos judeus, “em particular uma que seria governada por terroristas cujo objetivo declarado era a destruição do Estado de Israel.” Ao final, o anúncio dizia: “Chegou a hora de os cristãos evangélicos afirmarem sua crença na profecia bíblica e no direito divino à terra de Israel.”¹¹⁵

Paul L. Maier criticava diretamente o anúncio em seu artigo, especialmente a questão do “direito divino de Israel” à terra prometida, e questionava a propriedade

¹¹⁴ MERKLEY, Paul Charles. **Christian Attitudes Towards the State of Israel**. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2001, p. 167.

¹¹⁵ Merkley reproduz parte do anúncio: “We would view with grave concern any effort to carve out of the historic Jewish homeland another nation or political entity, particularly one which would be governed by terrorists whose stated goal is the destruction of the Jewish state ... The time has come for Evangelical Christians to affirm their belief in biblical prophecy and Israel’s Divine Right to the Land by speaking now.” Idem, p. 168.

e a intencionalidade de suas afirmações:

... eu pediria respeitosamente a todos eles [as pessoas que assinaram o anúncio] para consultar as Escrituras em contexto antes de assinarem declarações como essa no futuro.

O anúncio evangélico, o qual indica ter sido feito às pressas, foi em partes preparado por Gerald Strober, um ex-cristão que agora é um publicitário judeu, enquanto o ímpeto original parece ter vindo de G. Douglas Young, do Institute of Holy Land Studies em Jerusalém, que também está divulgando uma carta aberta ainda mais forte para o presidente Carter, na qual ele ameaça o presidente com a perda de apoio eleitoral nas eleições presidenciais de 1980 por conta de suas políticas no Oriente Médio.¹¹⁶

Aqui, Maier se refere diretamente aos acordos comerciais estabelecidos com a Arábia Saudita e o Egito, assim como a um possível reconhecimento do nacionalismo palestino por parte da presidência dos Estados Unidos. Nesse sentido, o autor indica que o uso das profecias bíblicas atendia diversos interesses, não só religiosos, e sugeria aos seus autores uma leitura da Bíblia “em contexto” – ou seja, a leitura crítica da Bíblia, refutada em especial pelos fundamentalistas cristãos e muitos evangélicos.

No lugar das profecias, o autor propõe que os princípios bíblicos devam ser utilizados para analisar a situação. Assim, Maier defende que Israel tem de fato o direito de existir enquanto nação – mas não o “direito divino” –, assim como os palestinos também têm direito a seu Estado. No entanto, mesmo mostrando apoio à causa palestina, o autor não deixa de criticar a Organização para a Libertação da Palestina (OLP) e o Fatah, e de apontar os seus atos “terroristas”. Nesse sentido, ele defende que o modo de agir das organizações palestinas deveria ser diverso, associando algumas de suas práticas com o terrorismo, e que a paz só seria alcançada quando houvesse moderação dos dois lados.

Paul Maier não era uma voz isolada no periódico. Martin E. Marty, fora do espaço da coluna “M.E.M.O.”, também analisou o apoio cristão a Israel. Em “Which Christians Can Israel Count On? A Ladder of Sympathies” [“Com Quais Cristãos Israel

¹¹⁶ “I would respectfully ask all of them to check Scripture in context before signing such statements in the future. The evangelicals' advertisement, which shows marks of haste, was partially prepared by Gerald Strober, a former Christian who is now a Jewish publicist, while the originating impetus seems to have come from G. Douglas Young of the Institute of Holy Land Studies in Jerusalem, who is also circulating an even more strongly worded open letter to President Carter, which threatens him with loss of electoral support in the 1980 presidential elections because of his current Middle Eastern policies.” MAIER, Op. Cit.

Pode Contar? Uma Escala de Simpatias]¹¹⁷, o autor criticava como muitos cristãos *mainline* eram considerados antissemitas por não compartilharem da leitura evangélica das profecias e da maneira como esses cristãos apoiavam a causa israelense. Assim como Maier, ele também buscava um meio termo, uma vez que não se considerava antissemita, mas não apoiava cegamente as ações israelenses na Palestina.

A leitura dos textos de Wall, Maier e Marty nos permitem pensar que o *Christian Century* buscava construir uma análise mais pragmática da questão Israel-Palestina. A revista, de modo geral, criticava algumas ações israelenses – como a ocupação de territórios palestinos – ao mesmo tempo em que também criticava exageros em nome do nacionalismo palestino. Nesses textos, as populações muçulmanas e seus conflitos são colocados na órbita das questões nacionais, e os escritores da revista buscavam desligar-se das profecias bíblicas para também defender o direito dos palestinos. No entanto, não podemos deixar de observar que as ações israelenses não foram qualificadas como “terroristas”, enquanto as da OLP foram, o que não deixa de ser um contraponto à postura mais relativista dos autores.

As análises de *Christianity Today* diferem das do *Century*. Seus escritores focam, em sua maioria, nos aspectos religiosos da questão. Eles dialogam diretamente com as profecias bíblicas e defendem de modo mais enfático, salvo raras exceções, as ações de Israel.

A edição de 6 de outubro de 1978 da *Christianity Today* é especialmente importante para essa discussão. Nela, dois longos artigos sobre o tema foram publicados. G. Douglas Young, o mesmo que assinou o anúncio dos cristãos evangélicos no *New York Times*, assinou o artigo “Israel, the Unbroken Line” [“Israel, a Linha Ininterrupta”]. Na sequência, Elizabeth Elliot, professora do Gordon-Conwell Seminary, missionária e conhecida escritora evangélica, famosa dentre seus leitores por suas posturas tradicionais e antifeministas, assinou “Furnace of the Lord” [“Fornalha do Senhor”].

O primeiro texto da sequência é o de Young. O autor defende que o atual Estado de Israel pode ser o Israel descrito nas profecias cristãs. Utilizando-se de várias passagens e versículos bíblicos, o autor explica a pertinência de sua posição e refuta as denúncias feitas em relação às práticas e políticas israelenses. De acordo

¹¹⁷ MARTY, Martin E. Which Christians Can Israel Count On? A Ladder of Sympathies. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 8, p. 233-236, March 8, 1978.

com Young, algumas pessoas dizem que o Estado de Israel não é o Israel da profecia, pois, se realmente o fosse, não haveria tanta guerra e derramamento de sangue. A essa crítica, o autor responde com Deuteronômio 31, 2-4¹¹⁸. “A imigração sob Josué foi uma conquista, não um golpe sem sangue, e Deus não é avesso em fazer com que a violência do homem sirva novamente aos seus propósitos.”¹¹⁹ Assim, as posturas combativas de Israel não o desqualificam como o Israel das profecias. Sobre os israelenses não acreditarem no Messias (Jesus Cristo), Young responde com Ezequiel 36, 24-28¹²⁰. “Atente que o retorno para a terra no versículo 24 *precede* os eventos redentores dos versículos 25 a 28”¹²¹, ou seja, a conversão dos judeus ao cristianismo é posterior ao seu restabelecimento na Terra Santa. Essa estrutura argumentativa – acusação e refutação com versículos bíblicos – se repete em vários momentos.

Os filhos de Ismael – os árabes – não deixam de aparecer em seu texto. Na ótica de Young, os árabes são gentílicos “como nós”¹²². Ismael é de fato filho de Abraão, nascido de Agar, sua escrava. As promessas feitas por Deus ao filho de Abraão, no entanto, se referiam a Isaac, nascido de Sara, sua esposa. Assim, não há promessas para Ismael e seus descendentes nas profecias bíblicas. Nas palavras de Young:

Ismael nasceu de Agar e Abraão. Deus disse, no entanto, que a semente a qual ele se referia nasceria de Sara, e através de sua linhagem as promessas de Deus seriam cumpridas. Ismael também seria uma grande nação, mas separada de Israel. Seu povo viveria no deserto de Parã, ao sul da bíblica Neguev. Depois de sua morte, não

¹¹⁸ “Depois foi Moisés, e falou estas palavras a todo o Israel, E disse-lhes: Da idade de cento e vinte anos sou eu hoje; já não poderei mais sair e entrar; além disto, o Senhor me disse: Não passarás o Jordão. O Senhor teu Deus passará adiante de ti; ele destruirá estas nações de diante de ti, para que as possuas; Josué passará adiante de ti, como o Senhor tem falado. E o Senhor lhes fará como fez a Siom e a Ogue, reis dos amorreus, e à sua terra, os quais destruiu.” **Bíblia Online**, Deuteronômio 31, 1-4. Disponível em < <https://www.biblionline.com.br/acf/dt/31> > Acesso em 03 de janeiro de 2018.

¹¹⁹ “The immigration under Joshua was a conquest, not a bloodless coup, and God is not shut off from again making the violence of men serve his purposes.” YOUNG, G. Douglas. Israel, The Unbroken Line. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, October 6. 1978, p. 20.

¹²⁰ Na narrativa, Deus fala através de Ezequiel: “E vos tomarei dentre os gentios, e vos congregarei de todas as terras, e vos trarei para a vossa terra. Então aspergirei água pura sobre vós, e ficareis purificados; de todas as vossas imundícias e de todos os vossos ídolos vos purificarei. E dar-vos-ei um coração novo, e porei dentro de vós um espírito novo; e tirarei da vossa carne o coração de pedra, e vos darei um coração de carne. E porei dentro de vós o meu Espírito, e farei que andeis nos meus estatutos, e guardéis os meus juízos, e os observeis. E habitareis na terra que eu dei a vossos pais e vós sereis o meu povo, e eu serei o vosso Deus.” **Bíblia Online**, Ezequiel 36, 24-28. Disponível em < <https://www.biblionline.com.br/acf/ez/36> > Acesso em 03 de janeiro de 2018.

¹²¹ “Note that the return to the land in verse 24 *precedes* the redemptive events outlined in verses 25 to 28.” YOUNG, Op. Cit., p. 21. (Grifos do autor)

¹²² Idem, ibidem.

ouvimos mais nada sobre ele ou sobre seus descendentes na história bíblica.¹²³

Na ótica de Young, as promessas bíblicas eram dirigidas ao filho de Sara, não ao filho de Agar, e isso era um ponto pacificado, uma vez que as promessas foram reafirmadas a Isaac em outros momentos – cujas referências bíblicas Young fornece aos seus leitores. Além disso, Young ressalta como o Egito e a Assíria também são abençoados por Deus ao lado – mas separado – de Israel, “seus herdeiros”. Dessa forma, ele dá sua resposta aos conflitos envolvendo israelenses e palestinos, reafirmando as posturas sionistas e pró-israelenses.

Ainda sobre o Estado de Israel, Young destaca que tanto as promessas bíblicas quanto o tratamento dispensado aos judeus pelos não-judeus durante séculos motivaram a idealização da nação judaica no fim do século XIX. Ele também explica como os judeus ocuparam a Palestina na contemporaneidade: no início, a imigração foi pequena. A partir de 1948, no entanto, o influxo de imigrantes começou a crescer. Sobre as terras, ele afirma: “Nada foi ‘tomado’, como algumas pessoas alegam. Eles [os judeus] compraram tudo o que estava disponível. A maioria das terras eram pântanos infestados de malária [...], ou mangues, dunas e colinas devastadas.”¹²⁴ Bunton e Clemesha contestam diretamente essa versão, indicando a ocupação judaica das planícies desde o Mandato britânico e o deslocamento forçado das populações palestinas, em especial depois de 1948. Na ótica de Young, no entanto, isso não é verdade. O autor também retira de Israel a responsabilidade sobre os conflitos – Israel não começou a guerra de 1948, nem a de 1967. Os israelenses apenas se defenderam.

O texto de Elisabeth Elliot, “Furnace of the Lord” [“Fornalha do Senhor”] é publicado na sequência. Como dito anteriormente, Elliot era uma missionária, professora e escritora evangélica conhecida por suas posturas tradicionais e antifeministas. Nessa mesma edição de *Christianity Today* foi publicada uma entrevista dada por Elliot a Harold Lindsell e Harold Myra, editores da revista. Em “Not

¹²³ “Ishmael was born of Hagar and Abraham. God has said, however, that the seed of which he was speaking would be born through Sarah, and through her line his promises would be fulfilled. Ishmael was also to be a great nation, but separate from Israel. His lot was to live in the wilderness of Paran south of the biblical Negev. After his death we hear no more about him or his descendants in biblical history”. Idem, *ibidem*.

¹²⁴ “Nothing was “taken” as some people allege. They bought whatever was available. Most of it was malaria-infested swamps, like the Huleh and Jezreel valleys, or marshes, and dunes, and denuded hilltops” Idem, p. 22.

About Women Only” [“Não Só Sobre Mulheres”], a escritora defende a subordinação das esposas em relação aos maridos; se opõe à ordenação de homossexuais; defende que a mulher deve deixar sua vida pregressa (hábitos, e até mesmo profissão) quando se casa; e que o casamento não é uma questão de sentimento, mas de compromisso, colocando-se contra o divórcio¹²⁵. A questão feminina, no entanto, não é a única temática da entrevista, como indicado pelo título. Nela, Elliot expõe parte de seus pensamentos sobre a questão Palestina.

O assunto surge quando os editores perguntam a Elliot sobre o seu livro *Furnace of the Lord*, publicado em 1969, o qual versa sobre as relações entre israelenses e as populações árabes que habitam a região. De acordo com Elliot, poucos cristãos conhecem a versão palestina. Em suas palavras, “é difícil saber a verdade sobre o lado árabe. Há algum tipo de controle judaico da mídia. Eu experenciei isso quando o editor que encomendou meu livro não ousou imprimi-lo.”¹²⁶ Seu livro, “controverso” nas palavras de Lindsell e Myra, parece ter ido além das ideias cristãs evangélicas mais tradicionais que comumente eram escritas por Elliot. A escritora parece se defender:

O livro simplesmente levanta questionamentos, mas foi interpretado como condenatório. Eu descobri que certas questões são um tabu nesse país. Por exemplo, não podemos questionar a moralidade de Israel. E apesar de Israel ser militantemente um estado político racista, nós não poderíamos assim chamá-lo na imprensa. Estadunidenses que são muito veementes em relação ao racismo nesse país parecem ser favoráveis a uma nação racista.¹²⁷

Surpreendentemente, as posturas da evangélica Elliot se aproximavam mais dos editores *mainline* do *Christian Century* do que dos escritores que comumente publicavam na *Christianity Today*. E ela vai além: afirma que não havia liberdade religiosa em Israel; que menos de 10% da população israelense era religiosa; e que “eles ficam furiosos quando judeus americanos visitam [Israel] esperando encontrar a religião. Eles perguntam: ‘O que Israel tem a ver com religião? Absolutamente

¹²⁵ NOT About Women Only. An Interview With Elizabeth Elliot. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, p. 17-19, October 6. 1978.

¹²⁶ “it’s difficult to learn the truth about the Arab side. There is some kind of Jewish media control. I experienced it when the publisher that commissioned my book didn’t dare print it.” Idem, p. 19.

¹²⁷ “The book simply raises questions but was interpreting as damning. I discovered that certain questions are taboo in this country. For instance, we can’t question the morality of Israel. And although Israel is militantly a racist political state, we wouldn’t be allowed to call it that in print. Americans who are most vociferous about racism in this country seems to be in favor of a racist nation.” Idem, ibidem.

nada.”¹²⁸

Isso parece estranho aos editores que conduzem a entrevista, cujas perguntas a Elliot, em alguns momentos, soam como paráfrases do que a própria escritora diz: “Em outras palavras, Israel é basicamente secular com pouco compromisso com o judaísmo histórico?” ou “Então eles veem o Antigo Testamento simplesmente como um livro histórico?”¹²⁹. A essas perguntas, ela responde que os israelenses “não conhecem o que o judaísmo histórico é, e eles não se importam”, assim como não conhecem o Antigo Testamento¹³⁰. Sobre os árabes, os editores perguntam se eles seriam mais religiosos que os israelenses, e Elliot responde afirmativamente. No conjunto das fontes, essa é uma das raras vezes em que a religiosidade é atribuída de modo positivo às populações muçulmanas.

Sobre o Estado de Israel, os editores perguntam sobre a divisão dos territórios palestinos e a maneira como os evangélicos se posicionavam sobre a questão. Elliot fornece um ponto de vista diverso do de Young:

Q: Dizem que, antes do estabelecimento de Israel, os árabes eram os únicos dispostos a permitir que os judeus compartilhassem de suas terras. Você sente que os palestinos foram “expulsos por sua própria bondade” e que os evangélicos não têm escutado a causa palestina bem o suficiente?

R: Ela não tem sido ouvida de forma alguma. Lá nos idos de 1948, quando a Palestina foi partilhada, essa foi uma decisão arbitrária por parte de todos menos os palestinos, que não foram consultados. Não há qualquer base ética para o sionismo. Imagine o tipo de recepção que haveria se fosse proposto que Nova Jersey fosse a pátria dos judeus.

Q: Porque você acha que os evangélicos aceitaram essa situação?

R: Eles têm uma noção imperfeita e ingênua do cumprimento da profecia.¹³¹

¹²⁸ “When Israel claimed to have religious freedom, it was a contradiction. The truth is there is no such thing. And now they’ve admitted it by outlawing proselytizing. When I visited Israel the anti-God feeling of most Israelis shocked me. I understand that less than 10 per cent of the Israelis are religious. And they get furious when American Jews visit expecting to find religion. They ask “What has Israel got to do with religion? Absolutely nothing.” Idem, *ibidem*.

¹²⁹ “In other words, Israel is basically secular with little commitment to historic Judaism? [...] So they view the Old Testament simply as a historical book?” Idem, *ibidem*.

¹³⁰ “The Israelis don’t know what historic Judaism is and they don’t care. [...] Q[uestion]: So they view the Old Testament simply as a historical book? A[nswer]: They don’t even know it.” Idem, *ibidem*.

¹³¹ “Q: It’s been said that previous to the establishment of Israel the Arabs were the only ones willing to allow the Jews to share their land. Do you feel that the Palestinians have been “kicked out for their kindness” and that evangelicals haven’t listened to the Palestinian cause well enough?

A: It hasn’t been listened to at all. Back in 1948 when Palestine was partitioned, it was an arbitrary decision on the part of everyone but the Palestinians who were not consulted. There is no ethical basis for Zionism whatsoever. Imagine what kind of reception there would have been if it had been proposed that New Jersey be the homeland for the Jews.

Q: Why do you think that evangelicals have accepted this situation?

Essa postura de Elliot na entrevista é a mesma encontrada em seu texto *Furnace of the Lord*.¹³² Ela afirma que o conflito entre palestinos e judeus começou a partir do sionismo, e todo o seu texto busca mostrar o estabelecimento de Israel do ponto de vista palestino. Ela destaca a desapropriação de terras e denuncia o sofrimento das populações árabes que viviam em Israel e em Jerusalém, criticando assim aqueles que defendiam cegamente as ações israelenses no Oriente Médio.

Esses são os dois artigos principais, seguidos de outros quatro textos que debatem as ideias de Young e Elliot, apoiando ou refutando seus argumentos. É interessante destacar que os textos em defesa de Young – escritos por membros do Consulado Geral e da Embaixada de Israel em Nova York – foram publicados primeiro, e seus autores desqualificam Elliot não só por seus dados – inexistentes, na opinião de um deles¹³³ – e suas análises, mas especialmente por sua “experiência”. O primeiro texto argumenta que Young viveu por anos em Israel, enquanto Elliot apenas passou ali alguns dias¹³⁴ – fazendo aqui uma relação direta entre a vivência e a autoridade do argumento. Já o segundo, mais crítico, diz abertamente que o que Elliot escreveu não era verdade, que os israelenses não roubaram terras ou propriedades dos palestinos, e que ela acreditou no que foi dito a ela como uma “inocente turista americana”¹³⁵. O autor ainda insiste que os muçulmanos do Oriente Médio não são vítimas, e que eles podem arcar com uma perda para o estado de Israel, enquanto os judeus, considerando sua história, não poderiam.

Os dois artigos em apoio a Elliot são apresentados na sequência¹³⁶, mas nenhum deles menciona a autora diretamente. Escritos respectivamente por membros da Missão da Jordânia nas Nações Unidas e por um professor de Antigo Testamento do Trinity Seminary, eles não mencionam nenhum dos textos publicados na revista, e defendem suas ideias de forma mais amena, diferentemente dos anteriores. Nesse sentido, não há o questionamento da autoridade na produção do discurso pró-Israel (como aconteceu com Elliot) ou mesmo de seus argumentos, pontuados como foram no caso anterior. Assim, se um leitor da revista lesse todos os artigos na sequência, os argumentos em defesa de Israel prevaleceriam, não só pela ordem em que

A: They have an imperfect and naïve notion of the fulfillment of prophecy.” Idem, *ibidem*.

¹³² ELLIOT, Elisabeth. *Furnace of the Lord*. Idem, p. 24-27.

¹³³ KEREM, Ariel. *The Little Chickens Never Existed*. Idem, p. 28.

¹³⁴ PRAGAI, Michael. *The Messiah and the Land*. Idem, p. 27-28.

¹³⁵ KEREM, Op. Cit.

¹³⁶ São eles SHAMA, George. *A False Claim to Palestine.*; e MASSOUH, Samir. *Arabs: Second-Class Israeli Citizens*. Idem, p. 28-29.

aparecem, mas por sua defesa mais incisiva e pela crítica direta ao texto de Elliot.

Nesse conjunto de textos da *Christianity Today*, o islã enquanto religião também não é citado, como aconteceu nos textos do *Christian Century*. Os “árabes” são nomeados, e eles parecem englobar todas as populações muçulmanas vivendo em Israel e nos territórios vizinhos. Há um antagonismo construído pelos textos: vemos a profecia bíblica e Israel de um lado, e, do outro lado, vemos os árabes. Elliot, indicando a diversidade dos pensadores evangélicos em uma questão tão polêmica, tenta relativizar, assim como os textos que defendem suas ideias. No entanto, a imagem mais forte construída no conjunto é a dos árabes – e do islã, conseqüentemente – como oposição ao estado de Israel. E se esse Estado é parte da profecia cristã, de uma linha ininterrupta, o islã é percebido como oposto, ou um empecilho ao cumprimento das profecias.

Lidos em conjunto, os artigos do *Christian Century* e da *Christianity Today* indicam que as opiniões cristãs sobre o Estado de Israel e os direitos palestinos eram variadas. Podemos também pensar que cada periódico poderia publicar não só aquilo que mais condizia com suas concepções cristãs, mas possivelmente aquilo que seus leitores buscavam – afinal, um cristão evangélico assinante da *Christianity Today* dificilmente gostaria de um texto que criticasse tão diretamente as profecias bíblicas como os textos do *Christian Century*. Isso, no entanto, não impediu que a *Christianity Today* publicasse a entrevista e o texto de Elliot – possivelmente em uma tentativa de mostrar aos seus leitores uma busca por isenção jornalística, apesar da ordenação dos textos não deixar de apontar suas preferências. E mesmo que as revistas se esforçassem para publicar textos com o mesmo teor, ou semelhantes em seus posicionamentos, podemos observar pela seção de cartas dos leitores que ambas as publicações circulavam por diferentes públicos, e não faltaram cartas ao *Christian Century*, em especial, criticando a postura de Wall e seu apoio ao nacionalismo palestino.

A partir dessa circularidade, da temática dos textos – os quais, mesmo quando criticavam o apoio irrestrito dos cristãos a Israel, não deixavam de colocar esse apoio e as profecias no centro da discussão –, e das referências que extrapolavam as publicações cristãs – como o anúncio publicado no *New York Times*, um dos jornais de maior circulação nos Estados Unidos – podemos afirmar que o discurso pró-Israel era o que prevalecia entre os cristãos. E nesse discurso, mesmo dentre aqueles que não consideravam as profecias bíblicas em sua literalidade, a

mediação da história bíblica não deixava de aparecer. Assim, os judeus voltavam à Terra Santa ao construir o Estado de Israel e tinham direito a isso. Já os árabes e palestinos que ali viviam eram, na maioria das vezes, pouco considerados, ou representados como empecilho à paz no Oriente Médio. Eles eram então os inimigos de Israel, os “terroristas” – como no anúncio de Young – e, na melhor das hipóteses, “moderados”, quando mantinham boas relações com o Ocidente.

1.3. O islã como rival do cristianismo

A terceira e última representação do islã que desejamos destacar nos artigos anteriores à Revolução Iraniana ajuda a reforçar o antagonismo entre o islã e o cristianismo. Podemos encontrar no ano de 1978 pequenas notícias e notas que descrevem os muçulmanos como fanáticos e terroristas que atacam os cristãos. A associação entre islã e terror já aparece em 1978, com o uso desses vocábulos, inclusive, como vimos na descrição das ações da OLP escrita por Maier. Essas alusões em nota, no entanto, são menores, não são temas de artigos ou editoriais, mas merecem destaque na medida em que, em conjunto com as representações anteriores – especialmente as relacionadas ao Estado de Israel – reforçam o antagonismo entre cristãos e muçulmanos.

Em 20 de outubro de 1978, o leitor de *Christianity Today* encontrou na revista a seguinte nota: “Gangues de fanáticos muçulmanos estão aterrorizando cristãos cooptas em áreas rurais do Egito”¹³⁷. Já em 05 de janeiro de 1979, a polícia interrompeu uma reunião de cristãos no Iraque, país com maioria muçulmana, e prendeu as pessoas ali presentes¹³⁸.

Essas notas não são elaboradas como os artigos. Geralmente não são assinadas, são extremamente curtas, e não tecem argumentos – informam dados pontuais, de maneira direta e aparentemente neutra. Mas as palavras escolhidas – especialmente os adjetivos – são indícios interessantes para nossa análise, principalmente por elas dialogarem com imagens de muçulmanos presentes no imaginário americano do período. Nelas, vemos que, além de trazerem problemas

¹³⁷ GANGS of Muslims fanatics are terrorizing Coptic Christians in rural areas of Egypt. News - World Scene. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 2, p. 68, October 20. 1978.

¹³⁸ POLICE entered a house meeting of Christians in Baghdad, Iraq, in November and arrested all sixty adults and young people present. News – World Scene. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 7, p. 54, January 5. 1979.

para a causa israelense, os muçulmanos “aterrorizam cristãos”, interrompem suas reuniões, agem de maneira violenta e, aparentemente irracional. Essas imagens não são exclusivamente criadas por essas notas, mas dialogam diretamente com os demais textos publicados na revista e, principalmente, com o “árabe vilão” tão conhecido pela audiência americana, como analisamos no início desse capítulo.

Nesse primeiro capítulo, buscamos analisar como e porque o “árabe vilão” era uma imagem tão presente no imaginário americano. Observamos por meio das fontes e da bibliografia que essa representação foi historicamente construída em diferentes meios e épocas, desde as narrativas de cativo popular no período colonial, passando pelo estabelecimento das comunidades muçulmanas nos Estados Unidos no século XX e a difusão e apropriação do islã por grupos afro-americanos. Essa imagem negativa foi reforçada pelos estereótipos da indústria do entretenimento, pelo envolvimento de personalidades muçulmanas nas lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos – como Malcolm X – e pelos encontros entre americanos e populações muçulmanas fora do continente americano, em especial em conflitos que envolviam diretamente suas tropas ou seus aliados, como era o caso de Israel.

As representações cristãs sobre o islã e os muçulmanos publicadas no *Christian Century* e na *Christianity Today* também colaboravam para essa construção. É importante observar que muitos dos textos não se referiam diretamente ao islã, mas ao inserir ou descrever as populações muçulmanas relacionadas ao seu objeto ou temática principal, suas representações emergiam. Essas representações não eram uníssonas, e muitas reforçavam o quanto alguns grupos muçulmanos, como os palestinos, não tinham seus direitos devidamente reconhecidos. Algumas, mais amenas, não tocavam nessas questões, mas reforçavam as populações muçulmanas como alvo da ação missionária cristã. Esse reforço, no entanto, não deixava de destacar o suposto atraso material e a irracionalidade dos muçulmanos, idealizando o desenvolvimento e a racionalidade ocidental e cristã. Outras imagens já reforçavam o “terrorismo” de populações muçulmanas, ou como suas ações se colocavam “no caminho de Deus” e atrapalhavam o cumprimento das profecias.

Em conjunto, elas apresentam um cenário pouco favorável ao islã e seus praticantes, e indicam que os escritores e jornalistas cristãos talvez tivessem os mesmos problemas em reportar o islã ou os muçulmanos que seus colegas da imprensa secular. Isso fica ainda mais evidente com os acontecimentos revolucionários no Irã, como veremos a seguir.

Capítulo 2 – “Renaissance of the Muslim Spirit”

Representações do islã durante a Revolução Iraniana (1979-1981)

No presente capítulo, analisaremos as principais representações cristãs sobre a Revolução Iraniana encontradas nas edições do *Christian Century* e da *Christianity Today* publicadas entre 1979 e 1981. Para compreendê-las em seu lugar e momento de produção, retomaremos brevemente as relações entre Estados Unidos da América e Irã no século XX, especialmente a partir de 1953, até a Revolução Iraniana de 1979, a qual alterou sobremaneira a relação entre os dois países e forneceu elementos importantes para as representações contemporâneas do islã. Nas fontes, destacaremos as representações que versam especificamente sobre a Revolução Iraniana e a Crise dos Reféns e que escrevem sobre a “ressurgência do espírito muçulmano”, o “fundamentalismo islâmico”, e que aproximam o islã de algumas questões específicas da Guerra Fria – como o comunismo e o nacionalismo do Terceiro Mundo.

As relações entre Estados Unidos da América e Irã no século XX: golpes e contragolpes

A maneira como a Revolução Iraniana foi sentida nos Estados Unidos e a forma como ela impactou as relações entre os governos americano e iraniano podem ser melhor compreendidas quando analisamos a história do imperialismo europeu na Ásia. As relações entre Estados Unidos e Irã se desenvolveram na esteira desse imperialismo, especialmente a partir de 1950.

O Irã – cujo nome oficial era Pérsia até a década de 1920 – não chegou a ser diretamente governado por países ocidentais como algumas colônias africanas e asiáticas. No entanto, desde o século XIX, russos e ingleses disputaram avidamente o controle político e econômico da região, e seus exércitos e representantes interferiram diretamente nas decisões governamentais persas. De acordo com Ervand Abrahamian, a dinastia Qajar, que governou a Pérsia entre 1785 e 1925, tinha uma estrutura estatal descentralizada. Seu poder dependia em grande parte de suas boas relações com as elites locais – os “nobres/notáveis” –, seus recursos financeiros e militares eram reduzidos, e o sistema descentralizado das tribos que compunham a

sociedade persa facilitou a inserção ocidental.¹³⁹

Do ponto de vista político e econômico, os Qajars tentaram, no fim do século XIX, limitar e controlar a incursão estrangeira no país reorganizando a administração. Isso, no entanto, requeria recursos, e a arrecadação de impostos não era suficiente, o que obrigava o governo a pedir empréstimos às nações europeias. Assim, no fim do século XIX, uma das soluções para monetizar o estado pensadas por Nasser al-Din Shah, então xá da Pérsia, foi o sistema de concessões, altamente lucrativo especialmente para os ingleses. As primeiras concessões foram tão extensas – em 1872, por exemplo, o xá concedeu ao inglês Julius de Reuter o direito de construir minas, ferrovias, estradas, indústrias e represas – que os próprios observadores europeus ficaram surpresos¹⁴⁰. Essas primeiras concessões foram canceladas, mas novas foram realizadas. Em conjunto, a construção de estradas, ferrovias, o desenvolvimento industrial e, posteriormente, a exploração petrolífera ficou em grande medida em mãos estrangeiras. O Estado persa tinha então mais recursos disponíveis, mas ingleses e russos estavam presentes como nunca.

Essa situação, somada à corrupção estatal, à crise econômica e à inflação crescente, motivou a Revolução Constitucionalista iraniana entre 1905 e 1906. Essa revolução estabeleceu um parlamento no país (o *Majles*), convocou eleições e organizou uma constituição (na qual os xiitas¹⁴¹, representantes da maioria religiosa do país, contaram com garantias e privilégios em relação às demais tradições religiosas). Quando o novo xá da dinastia Qajar, Muhammad Ali Shah, assumiu o trono em 1907, ele se submeteu ao *Majles*, mas por pouco tempo, logo organizando um golpe de Estado. O Irã viveu uma série de golpes ou tentativas de golpes entre 1907

¹³⁹ ABRAHAMIAN, Ervand. **A History of Modern Iran**. New York: Cambridge University Press, 2008. Sobre a dinastia Qajar, ver o Capítulo 1 – “Royal despots”: state and society under the Qajars.”, p. 8-33.

¹⁴⁰ ABRAHAMIAN, Op. Cit., p. 38.

¹⁴¹ A diferença entre sunitas e xiitas foi uma das primeiras divergências da história do islã, e é uma das principais marcas de diferenciação entre seus grupos ainda hoje. Maomé morreu sem herdeiros homens em 632, e conflitos por sua sucessão começaram em seguida. Em 660, os omíadas, descendentes de Omar, um dos companheiros de Maomé, torna-se o líder dos muçulmanos. Os descendentes de Ali, genro de Maomé, não aceitam essa liderança, e se organizam em um novo ramo do islã – o xiismo. De acordo com Jean Delumeau, “o termo ‘xiitismo’ tem o sentido de dissidência”, enquanto “sunita” – os seguidores dos descendentes de Omar – se referem à tradição (p. 149). A grande maioria dos muçulmanos no mundo são sunitas; cerca de 10% são xiitas, e se concentram principalmente no Irã. Para um leitor iniciante, os livros de Delumeau, Karen Armstrong e Malise Ruthven são boas indicações. ARMSTRONG, Karen. **O islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. e _____ . **Maomé: uma biografia do profeta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2000. RUTHVEN, Malise. **Islam**. A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 2012.

e 1925, quando o grupo de Reza Khan, apoiado pelos ingleses, conseguiu derrubar a dinastia Qajar e fundar a dinastia Pahlavi.

Reza Shah Pahlavi governou o Irã por 20 anos de modo ditatorial. Fortaleceu o estado iraniano e controlou, de certo modo, a interferência estrangeira no governo (mas não necessariamente na economia), e não poupou o uso da violência. Foi também durante o seu governo que o nome oficial do país passou a ser Irã, como já era chamado pela população local.¹⁴² Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), o xá declarou que o Irã seria um país neutro, apesar de sua simpatia pelo nazi-fascismo, mas, na ocasião da invasão da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) pela Alemanha, tropas britânicas e soviéticas invadiram o Irã. Nesse momento, Reza Shah fugiu do país e seu filho, Mohammad Reza Pahlavi, assumiu o trono. Foi no governo do xá Mohammad Reza Pahlavi que as histórias dos Estados Unidos e do Irã se entrelaçam.

Xá Reza Pahlavi é considerado pela historiografia consultada como um governante fraco e manipulável pelos interesses estrangeiros¹⁴³. Nos primeiros anos de seu governo, no entanto, o *Majles* recuperou parte de sua força. Passada a guerra, o controle e influência britânicos em vastas regiões do Oriente Médio – inclusive no Irã – passou a ser contestado com maior veemência, e muitos políticos nacionalistas ganharam espaço e apoio em seus respectivos países. Esse é o caso de Mohammad Mossadegh no Irã. Com amplo apoio popular, ele ganhou as eleições e foi nomeado Primeiro Ministro pelo xá em 1951. Sua principal bandeira política era a nacionalização da exploração do petróleo, controlada desde o início do século XX por empresas britânicas e, posteriormente, americanas.

As atividades de Mossadegh chamaram atenção dos britânicos, que passaram a espionar e conspirar contra o Primeiro Ministro. Osvaldo Coggiola escreve que, ao saber disso, Mossadegh rompeu relações diplomáticas com a Grã-Bretanha; os Estados Unidos, por sua vez, “entraram no processo”:

A crise agravou-se quando Mossadegh, ao descobrir que os britânicos conspiravam contra ele, rompeu relações diplomáticas com a Grã-Bretanha, expulsando todos os seus representantes. Nesse momento, os Estados Unidos fizeram sua entrada no processo e o presidente do

¹⁴² COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Iraniana**. São Paulo: Editora UNESP, 2008, p. 34.

¹⁴³ Essa construção historiográfica é tema de análise da dissertação de mestrado de PINTO, Felipe Ramos de Carvalho. **Revivendo o Império Persa: nacionalização, modernização e discurso histórico em Mohammad Reza Pahlavi (1960-1967)**. 2015. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.

país, Harry Truman, tentara contemporizar, ou seja, fazer com que os britânicos aceitassem a nacionalização, em nome da ‘autodeterminação dos povos’; era, na verdade, a arma política que os Estados Unidos usavam para substituir a Grã-Bretanha na região (o país era então admirado no Irã, o “Grande Satã” da época era a Grã-Bretanha).¹⁴⁴

Stephen Kinzer também ressalta a boa imagem que os Estados Unidos tinham no Irã na década de 1950: “Em 1953, os Estados Unidos ainda eram uma novidade para os iranianos, muitos dos quais os viam como amigos, como defensores da frágil democracia que havia meio século eles tentavam construir.”¹⁴⁵ Mas, em relação a Truman, ele discorda de Coggiola. Para Kinzer, Truman se recusou a colaborar com os britânicos, que cogitaram uma invasão armada no Irã, uma vez que tinha “uma visceral simpatia por movimentos nacionalistas, como o liderado por Mossadegh. [...] Além disso, a CIA [Agência Central de Inteligência] jamais derrubara um governo, e Truman não queria abrir tal precedente.”¹⁴⁶

Independentemente de qual seria de fato a posição de Truman – mais calculista, na visão de Coggiola, ou mais democrática, na visão de Kinzer –, o governo dos Estados Unidos mudou sua postura em relação ao Irã com o governo de Dwight Eisenhower. Convencido por seus conselheiros de que Mossadegh no Irã representava uma ameaça comunista, Eisenhower decidiu ajudar os britânicos a derrubar o Primeiro Ministro. Para isso, financiaram a oposição; contrataram pessoas para compor manifestações populares contra Mossadegh; e convenceram o xá de que a queda do Primeiro Ministro era necessária, assim como a organização de um governo forte que assegurasse o afastamento da ameaça comunista no Irã e garantisse, é claro, os interesses americanos na região. A CIA coordenou as ações na chamada “Operação Ajax”.

O papel dos Estados Unidos no golpe, conhecido internamente na CIA como “Operação Ajax”, só se tornaria público décadas depois do fato consumado. Na época, as agências e os jornais internacionais “sérios” noticiaram que uma grande manifestação popular derrubara Mossadegh, retratado como intransigente e fanático. Em 1980, quase trinta anos depois, o próprio Kermit Roosevelt revelou os detalhes do

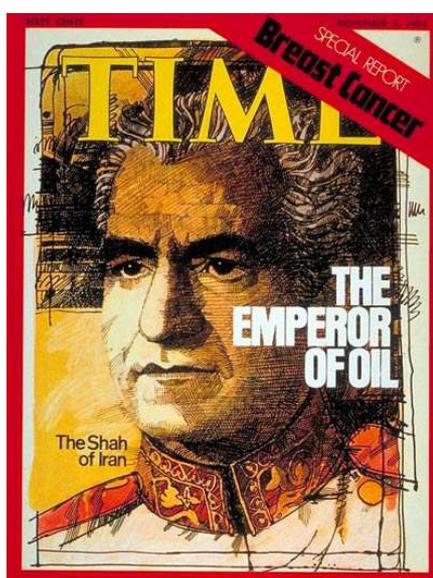
¹⁴⁴ COGGIOLA, Op. Cit., p. 39.

¹⁴⁵ KINZER, Stephen. **Todos os Homens do Xá**. O Golpe Norte-Americano no Irã e as Raízes do Terror no Oriente Médio. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 18.

¹⁴⁶ Idem, p. 19.

golpe em seu *Countercoup: Struggle for Control in Iran*.¹⁴⁷

Mossadegh foi derrubado em 1953 e o Xá Reza Pahlavi iniciou no Irã um governo ditatorial que se estendeu até 1979, com a Revolução Iraniana. De 1953 a 1978, o xá assegurou o alinhamento político e econômico do Irã com os Estados Unidos. A extração do petróleo foi dividida entre Grã-Bretanha, Estados Unidos, Holanda e França, e o Irã tornou-se um dos principais fornecedores de petróleo para os americanos e seus aliados – entre eles, Israel. Mesmo assim, o xá não deixou de estabelecer relações com a União Soviética, a qual era, segundo Coggiola, “uma importante fornecedora militar da ditadura.”¹⁴⁸ O exército iraniano também foi fortemente equipado com armamentos americanos graças aos acordos econômicos de compras de armas entre Estados Unidos e Irã. A revista *Time* de 4 de novembro de 1974 trouxe uma imagem do xá ocupando toda sua capa: um homem grisalho, com olhos atentos e focados, com os dizeres “O Imperador do Petróleo” – um semblante de força, diferente do xá fraco e manipulável descrito pela historiografia.



TIME Magazine, November 4, 1974.

Internamente, o xá organizou sua polícia política – a Savak – em 1957, e conduziu uma reforma agrária que, na prática, beneficiou os grandes proprietários. Entre 1960 e 1961, o governo promoveu a chamada “Revolução Branca”, um plano

¹⁴⁷ COGGIOLA, Op. Cit., p. 41. Kermit Roosevelt foi o agente da CIA responsável pela direção da Operação Ajax. Ele era neto do presidente Theodore Roosevelt.

¹⁴⁸ Idem, p. 44.

de desenvolvimento baseado em grandes investimentos, especialmente em tecnologia militar, beneficiando a elite urbana concentrada em sua maioria na capital Teerã. Em 1962, o xá também deu início a um plano de modernização do país, cujo propósito era a ocidentalização do Irã.

Em outubro de 1962, o gabinete do governo do xá aprovou um projeto de lei para os conselhos das cidades e províncias. O projeto era laico e “pluralista”. O xá proibiu o uso do véu pelas mulheres, fazendo com que muitas delas, desacostumadas com tal situação, vivessem confinadas em suas casas. A censura ao clero e a invasão a uma escola religiosa, onde setenta estudantes foram mortos pelas forças do xá, também contribuíram para a sua imagem de “inimigo do Islã”.¹⁴⁹

O plano de ocidentalização do Irã tal como proposto pelo xá não foi bem visto por grande parte de sua população, e na cidade de Qom, uma cidade sagrada para os xiitas e importante centro religioso do Irã, as primeiras manifestações contra o governo começaram a acontecer. De acordo com Coggiola, Ruhollah Khomeini, então um imã (líder espiritual do islã), se colocou como uma importante oposição religiosa ao xá. Ele se manifestou abertamente contra as reformas, assim como denunciou as prisões e as torturas realizadas pela Savak. Líderes religiosos de Qom e grupos de trabalhadores se uniram a Khomeini e passaram a organizar as greves gerais. O governo, em contrapartida, começou uma extensa campanha de perseguição contra Khomeini e seus aliados. O imã, por sua vez, respondeu em um de seus discursos:

Eles nos chamam de reacionários. Alguns jornais estrangeiros são subornados generosamente para dizerem que somos contra todas as reformas e tentamos conduzir o Irã à Idade Média. O *Ruhaniyat* (clero) opõe-se à adversidade sofrida aqui pelo povo. Queremos que eles mantenham a independência do país. Não queremos que eles sejam servos humilhantes dos outros. Tanto nós quanto o Islã não nos opomos à civilização. Vocês violaram todas as leis, tanto humanas quanto divinas. Os programas de rádio e a televisão estão com as suas estruturas danificadas. A imprensa envenena as mentes dos jovens ... Vocês possuem especialistas militares israelenses. Vocês enviam estudantes iranianos a Israel. Nós somos contra tudo isso. Não nos opomos à liberdade das mulheres, mas não as queremos como bonecas feitas para atender aos propósitos masculinos. Seu sistema educacional está a serviço dos estrangeiros.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Idem, p. 45.

¹⁵⁰ KHOMEINI apud COGGIOLA, Op. Cit., p. 47.

Khomeini foi preso e libertado diversas vezes até seu exílio em 1964. O imã foi primeiramente para a Turquia e, depois, para a França. Do exílio, continuava sua campanha contra o xá. O xá, no entanto, prosseguia com grande apoio internacional. Laetitia Nanquette afirma, por exemplo, que o regime do xá era visto de forma positiva pela imprensa francesa, especialmente pelas suas tentativas de ocidentalização. Além disso, a educação ocidentalizada do xá e de sua esposa, Farah Diba, e o fato de eles terem se conhecido em Paris falavam de modo positivo ao público francês.¹⁵¹ Suas grandes festas e recepções para líderes estrangeiros, assim como suas viagens internacionais mostravam a riqueza do petróleo e dissimulavam, ao mesmo tempo, os conflitos internos e a extrema desigualdade social do país. O Irã de fato enriqueceu, especialmente depois de 1973, mas viveu um crescimento desordenado e com pouca estrutura, com poucos investimentos em áreas necessárias e um expressivo financiamento para compra de armas.

Mesmo com a repressão da Savak, o descontentamento popular crescia, e no fim da década de 1970 o apoio ao xá no cenário internacional já não era tão unânime, inclusive nos Estados Unidos. As notícias que denunciavam prisões arbitrárias, torturas e perseguições políticas no Irã já apareciam na imprensa europeia. A Anistia Internacional descreveu o governo de Mohammad Reza Pahlavi como “um dos piores violadores dos direitos humanos no mundo”¹⁵². Jimmy Carter, ao assumir a presidência dos Estados Unidos em janeiro de 1977, pressionou o governo iraniano nessa questão específica, uma vez que a bandeira dos direitos humanos foi um dos pilares de sua campanha. Nesse mesmo ano, a imprensa americana começou a divulgar a expressiva compra de armamentos feita pelo Irã, e o senador Robert Byrd chegou a propor uma moratória na venda de armas ao xá¹⁵³.

A desconfiança chegava, de certa maneira, a Washington – apesar de a CIA e os assessores de Carter acreditarem que a situação estava sob controle –, e o xá, por sua vez, decidiu fazer pequenas concessões, como anistiar presos políticos considerados menos perigosos; garantir que julgamentos contra civis fossem

¹⁵¹ “... the Shah’s regime was positively regarded for two reasons: the Shah insisted on the Aryanness of his country, an appealing idea for the French; and the regime he represented was a westernised one that wanted to enter the circle of superpowers by ‘mimicking’ the West [...] The fact that Empress Farah was French-educated and that she had met the Shah in Paris reinforced the pride of French people, who saw themselves acting as a new model.” NANQUETTE, Laetitia. **Orientalism versus Occidentalism**. Literary and Cultural Imaging between France and Iran since the Islamic Revolution. London/New York: I.B. Tauris, 2013, p. 57.

¹⁵² ABRAHAMIAN, Op. Cit., p. 157.

¹⁵³ COGGIOLA, Op. Cit, p. 66.

realizados em audiências abertas; e que os acusados teriam direito a escolher seus próprios advogados¹⁵⁴. Essa pequena brecha, de acordo com Abrahamian, foi suficiente para ruir a imagem de um regime aparentemente formidável e fortalecer a oposição. Os clamores populares iranianos cada vez maiores e mais organizados tomaram as ruas das principais cidades do Irã durante o ano de 1978. O xá já não conseguia mais conter todos os focos de oposição, as greves gerais tinham cada vez mais adeptos e em dezembro de 1978, uma grande manifestação de cerca de 2 milhões de pessoas marchou pelas ruas de Teerã. De acordo com Abrahamian, “a manifestação ratificou por aclamação resoluções exigindo o estabelecimento de uma república islâmica, o retorno de Khomeini, a expulsão dos poderes imperiais e a implementação da justiça social para as ‘massas desprovidas’”. Para o autor, “muitos consideraram a manifestação como um referendo de fato.”¹⁵⁵

A partir de dezembro de 1978, o fim da dinastia Pahlavi parecia ser uma questão de tempo. É nesse momento que o Irã passa a aparecer com frequência em nossas fontes.

Primeiras impressões

2.1. O islã como oposto à “modernidade” e os iranianos “fanáticos”

Em janeiro de 1979, os protestos contra o xá Mohammad Reza Pahlavi chegaram às páginas do *Christian Century* e da *Christianity Today*. Os primeiros textos que se referem diretamente à situação iraniana indicam o crescente movimento de oposição ao xá e as denúncias contra seu regime e sua polícia política. Um deles também noticiava a situação dos estrangeiros no Irã, especialmente os missionários cristãos. Nesses textos, lemos as primeiras representações relacionadas diretamente à Revolução Iraniana e ao xiismo.

A primeira referência do *Christian Century* é o editorial escrito por James Sellers, “Human Rights Begin at Home” [“Direitos Humanos começam em casa”], publicado na edição de 24 de janeiro de 1979. Sellers era professor de Ética no

¹⁵⁴ ABRAHAMIAN, Op. Cit., p. 157.

¹⁵⁵ “The rally ratified by acclamation resolutions calling for the establishment of an Islamic Republic, the return of Khomeini, the expulsion of the imperial powers, and the implementation of social justice for the ‘deprived masses’. [...] Many treated the rally as a de facto referendum.” ABRAHAMIAN, Op. Cit., p. 161.

Departamento de Estudos de Religião da Rice University (Houston, TX) e colaborador do *Century*. Em seu editorial, ele comenta os protestos contra o desrespeito aos direitos humanos no Irã (ainda sob o governo do Xá) realizados por estudantes iranianos nos Estados Unidos. Seu objetivo não era necessariamente analisar os protestos, mas sim a reação de cidadãos estadunidenses a esses protestos.

Sellers afirma que um apresentador de rádio em Houston comentava a manifestação dos estudantes: “Eu nunca ouvi tantos fanáticos”¹⁵⁶. Vários moradores de Houston, “exibindo sua própria noção de direitos humanos”, de acordo com o autor, também reclamaram dos protestos. Um dos ouvintes ligou na rádio e disse: “Alguém deveria levar uma M-16 lá e destruí-los.” Outro ouvinte comentou: “Eles estão fazendo isso no *meu* país. Isso não é problema *nosso*.”¹⁵⁷ Esses comentários são muito interessantes, na medida em que reforçam a observação de Kinzer sobre a ignorância da população americana em relação às incursões e políticas dos Estados Unidos no Irã, especialmente o golpe de 1953¹⁵⁸. Nesse raciocínio, por desconhecerem o estreito relacionamento entre o governo dos Estados Unidos e o governo do Irã desde a década de 1950, e por não compreenderem a distância entre o discurso pró-direitos humanos da política externa de Jimmy Carter e seu apoio ao governo do xá, alguns moradores de Houston não entendiam a razão pela qual essas manifestações aconteciam ali – e também não tinham interesse em entender, como indicado pela solução extrema proposta pelo primeiro ouvinte.

Outro cidadão escreveu a um jornal da cidade, descrevendo os manifestantes. Em sua opinião, eles “não são estudantes, mas, na verdade, agitadores políticos em tempo integral, tirando vantagem das nossas liberdades conquistadas (não das liberdades iranianas conquistadas) ... Deixem que os iranianos voltem para casa para protestar.”¹⁵⁹ Aqui vemos a recorrência da imagem do muçulmano envolvido em questões políticas e, mais interessante, das “liberdades conquistadas” como algo pertencente, nesse contexto, apenas aos americanos – o

¹⁵⁶ “Am I glad this program is over. I’ve never heard do many bigots.’ So spoke the host of a Saturday morning radio talk show the week after Iranian students had noisily demonstrated in Houston, protesting denial of human rights by the shah in far-off Iran.” SELLERS, James. Human Rights Begin at Home. **The Christian Century**, Volume XCVI, nº 3, p. 70, January 24. 1979.

¹⁵⁷ “Someone ought to take na M-16 down there and wip ‘em all out,’ said one caller. ‘They’re doing this in *my* country. It’s not *our* problem.” Idem, *ibidem*.

¹⁵⁸ KINZER, Op. Cit.

¹⁵⁹ “The demonstrators, wrote another citizen to the afternoon paper, are ‘not students but actually full-time political rabble-rousers taking advantage of our earned liberties (not the Iranian’s earned liberties) ... Let the Iranians go home to do their protesting.” Idem, *ibidem*.

que é bastante significativo, uma vez que parte dos discursos estadunidenses na Guerra Fria exaltava as liberdades democráticas americanas *vis a vis* a falta de liberdade política dos soviéticos. Não seria lógico, então, a extensão dessa liberdade para outros povos, conquistando assim mais apoiadores para o condomínio capitalista? Nem sempre, como podemos ver no apoio dos Estados Unidos a muitos governos ditatoriais nesse período (no Irã, na América Latina, na Ásia e a na África), e não necessariamente nesse contexto, como indica a carta desse leitor. De acordo com Sellers, os oficiais de imigração disseram em resposta que os estudantes iranianos tinham o mesmo direito que os cidadãos americanos a manifestações pacíficas e à liberdade de expressão.

Sellers chama atenção para como as posturas desses cidadãos eram incoerentes se comparadas com o apoio dado aos movimentos pelos direitos civis na década de 1960. Ele cita o caso de uma universidade “predominantemente negra” que proibiu, num primeiro momento, as manifestações dos estudantes iranianos. O autor observa: “Onde estava o velho espírito dos direitos civis aqui nessa universidade, a qual tanto devia aos manifestantes da década anterior? Agora que os manifestantes eram estrangeiros (e nem sempre educados), o direito de protestar parece de repente menos importante que ‘a lei e a ordem’.”¹⁶⁰ Sem deixar de observar que os estudantes iranianos “nem sempre” eram “educados”, Sellers critica essa posição de moradores e instituições de Houston, e afirma que a discussão sobre os direitos humanos nos Estados Unidos deveria começar “em casa”, e que as igrejas deveriam ajudar nesse processo, tornando-se “instituições justas” tanto nas crenças quanto em suas ações.

A primeira referência da *Christianity Today* não é um editorial; é uma reportagem, publicada na seção “News” [Notícias], sem menção de autoria, intitulada “Iranian Turmoil. East Pushing West” [“Turbulência Iraniana: Oriente Empurrando o Ocidente”]. Diferentemente do texto do *Century*, a reportagem da *Christianity Today* foca nos acontecimentos no Irã e seu impacto no trabalho missionário cristão no país. O texto informa que a oposição ao Xá estava aumentando, e que isso estava complicando a vida dos estrangeiros no Irã – tanto que vários embaixadores de nações ocidentais no país aconselhavam que todo o pessoal “não essencial” das embaixadas deveria deixar o Irã. A situação era mais grave para os estrangeiros “cujos

¹⁶⁰ “Where was the older spirit of civil rights here at this university, which owed so much to protesters and demonstrators of the earlier decade? Now that the protesters were foreigners (and not always too polite), the right to protest suddenly seemed less important than ‘law and order.’” Idem, *ibidem*.

governos apoiavam o xá e seu programa de modernização, ao qual os muçulmanos conservadores se opunham.”¹⁶¹

Qual seria esse “programa de modernização”? Quem seriam esses “muçulmanos conservadores”? De acordo com o texto, a oposição ao xá, organizada do exterior pelo líder muçulmano Aiatolá Khomeini, era composta por “marxistas, uma antes leal classe média aborrecida pela inflação crescente, e por muçulmanos fanáticos que se opõem ao modernismo no Ocidente – seu álcool, filmes e os direitos das mulheres.”¹⁶² Esses são os elementos do “modernismo” oferecidos pelo texto – então inferimos, pela leitura, que esses estariam presentes no “projeto de modernização” do xá, uma vez que não há maiores explicações sobre isso. Já os muçulmanos “fanáticos que se opõe ao modernismo no Ocidente” são xiitas – a reportagem afirma que o Irã tinha naquele momento 34 milhões de habitantes, e que cerca de 31 milhões eram xiitas, os quais seguiam as orientações de Khomeini. Também não há maiores explicações sobre o xiismo no texto, mas alguns trechos indicam algumas representações dos xiitas iranianos, além de sua já alegada oposição a bebidas alcoólicas, filmes e direitos das mulheres.

De acordo com a reportagem, Khomeini já falava para a imprensa sobre o estabelecimento de uma república islâmica no país, e alguns detalhes não necessariamente confirmados de como essa república funcionaria são dados pelo texto.

Segundo informações, muçulmanos xiitas prometeram estender liberdades religiosas para minorias religiosas oficialmente reconhecidas se eles conseguirem estabelecer sua república islâmica. (Khomeini declarou em uma entrevista a um jornal que seu governo islâmico consistiria em eleições públicas e em uma constituição baseada em leis islâmicas; ele negou que o Irã retornaria a uma sociedade muçulmana feudal e primitiva.)¹⁶³

¹⁶¹ “Violent demonstrations against Shah Mohammad Reza Pahlavi has threatened the safety of all Iranians, but particularly persons from the West whose governments supported the Shah and his program of modernization that is opposed by conservative Muslims.” IRANIAN Turmoil: East Pushing West. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 9, February 2. 1979, p. 58.

¹⁶² “Backing him [Khomeini] was a loose, but powerful, contingent that included Marxists, a once-loyal middle class upset by spiraling inflation, and fanatical Muslims who oppose the modernism of the West – its alcohol, movies, and women’s rights.” Idem, p. 59.

¹⁶³ “Shiite Muslims reportedly have promised to extend religious freedoms to officially recognized religious minorities, if they succeed in establishing their Islamic republic. (Khomeini claimed in a newspaper interview that his Islamic government would consist of public elections and a constitution based on Islamic laws; he denied that Iran would return to a feudalistic, primitive Muslim society.” Idem, ibidem.

Se os genéricos “muçulmanos xiitas” citados pelo texto já “prometeram” liberdades religiosas para minorias oficialmente reconhecidas antes mesmo da organização da república islâmica, podemos pensar que o esperado era a negação dessas liberdades. O mesmo raciocínio pode ser aplicado na fala atribuída a Khomeini: se Khomeini “negou” que o Irã “retornaria a uma sociedade muçulmana feudal e primitiva”, a expectativa era de que a república islâmica xiita seria precisamente isso: uma sociedade feudal e primitiva. Nesse trecho, podemos inferir que Khomeini e os xiitas iranianos eram representados como intransigentes, anacrônicos (feudais) e até mesmo “primitivos” – até que se prove o contrário, como essas afirmações pareciam buscar fazer –, e que não aceitavam as “benesses” do Ocidente, como os filmes e os direitos das mulheres. Nesse discurso, vemos não só uma construção negativa do Outro (do muçulmano), como também uma descrição idealizada de si – como se os direitos das mulheres fossem plenos, estabelecidos e incontestáveis na contemporaneidade americana e ocidental.

Também podemos chamar atenção para o tópico destacado pelo autor do texto: a questão da liberdade religiosa no país. Isso é fundamental para a *Christianity Today*, na medida em que a revista não perde o foco das populações muçulmanas como alvo do missionarismo cristão. Assim, encontramos aqui informações sobre o trabalho missionário no Irã naquele momento. De acordo com a reportagem, as missões também foram afetadas pela turbulência política e algumas agências missionárias começaram a evacuar seu pessoal. Alguns missionários, no entanto, decidiram ficar, uma vez que “nenhum missionário ocidental havia sido fisicamente ferido.”¹⁶⁴ As ameaças ainda eram verbais, com pichações em muros e cartas, motivadas por sentimentos antiamericanos.

Esse ponto é especialmente destacado pelo texto: apoiado em afirmações de missionários no Irã ou funcionários das agências sediadas nos Estados Unidos, o texto defende que “sentimentos antiamericanos, ao invés de anticristãos, estão por trás da maioria dos problemas enfrentados pelas agências missionárias baseadas nos Estados Unidos e por missionários americanos.”¹⁶⁵ Assim, “americanismo” e “cristianismo” são coisas diferentes nesse momento, e o cristianismo definitivamente não é o problema. Além disso, a reportagem confirma o Irã como um lugar especial

¹⁶⁴ “No Western missionaries had been physically harmed.” Idem, p. 58.

¹⁶⁵ “Anti-American, rather than anti-Christian sentiments, were behind most problems facing U.S.-based missions agencies and U.S. missionaries.” Idem, ibidem.

para o testemunho cristão:

No Irã, onde centenas de professores, homens de negócios e técnicos ocidentais foram recebidos sob o programa de modernização do xá, a oportunidade para o testemunho cristão era, de acordo com relatos, maior do que em outras nações do Oriente Médio. Alguns missionários disseram que há um interesse renovado no cristianismo em um território onde 98% da população é muçulmana. [...]

Ally Huntzinger, baseado no Irã com a International Missions, disse que ele recebe cerca de 300 inscrições por mês para o programa da Bíblia por correspondência que ele coordena. Huntzinger estima que há cerca de 5 mil cristãos protestantes no Irã – metade deles evangélicos. Ele disse que desde 1963, 23 mil iranianos completaram seu curso bíblico e aqueles de Operação Mobilização.¹⁶⁶

É interessante perceber como o texto se aproxima de narrativas missionárias, apontando as dificuldades do campo missionário, mas, ao mesmo tempo, as oportunidades e os frutos colhidos por aqueles que já estavam em atividade. Nesse sentido, mais que uma descrição dos movimentos revolucionários, dos cristãos e das missões no Irã, podemos ler nesse trecho as oportunidades abertas (e ainda a serem exploradas) pelos missionários americanos. Ao final, o texto indica que possivelmente os iranianos já convertidos dariam continuidade a esse trabalho, especialmente se as convulsões políticas piorassem. Mesmo assim, as turbulências no Irã e os muçulmanos xiitas, na ótica da *Christianity Today*, não deixavam de impulsionar e ressignificar o trabalho missionário cristão no “distante” Irã.

Isso era importante, inclusive, pois em outros países de maioria muçulmana os cristãos sofriam perseguição. Esses dados apareceram na seção “News” de outras edições da *Christianity Today*, cujas reportagens informavam aos leitores das dificuldades dos cristãos no Paquistão (onde, depois de quase 20 anos, os cristãos finalmente ganhariam representatividade no Parlamento)¹⁶⁷ e do sequestro de missionários cristãos por muçulmanos nas Filipinas¹⁶⁸. Assim, os sucessos no Irã,

¹⁶⁶ “In Iran, where thousands of teachers, businessmen, and technicians from the West were welcomed under the Shah’s program of modernization, the opportunity for Christian witness reportedly was greater than in other Middle Eastern nations. Some missionaries said there has been renewed interest in Christianity in a land where 98 per cent of the population is Muslim. [...]

Allyn Huntzinger, based in Iran with International Missions, said he is receiving up to 300 applications per month for the Bible correspondence program he directs. Huntzinger estimates there are 5,000 Protestant Christians in Iran – half of them evangelical. He said that since 1963, 23,000 Iranians have completed his Bible courses and those of Operation Mobilization.” Idem, *ibidem*.

¹⁶⁷ CHRISTIANS Promised a Voice in Government. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 10, p. 55, February 16. 1979.

¹⁶⁸ ABDUCTED Missionary To Moros Released. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 14, p. 50-51, April 20. 1979.

apesar das dificuldades, visavam indicar a eficácia e a importância da continuidade do trabalho missionário.

Em conjunto, esses primeiros textos indicam, em diferentes perspectivas, como os movimentos de oposição ao xá eram crescentes. Eles também destacam elementos importantes que serão amplamente explorados em representações posteriores: o islã em oposição à modernidade; o sentimento antiamericano como um dos componentes do movimento revolucionário; e o aparente espanto de muitos americanos em relação a esse sentimento.

“The Fall of the Shah”

2.2. Os revolucionários “reacionários e anti-cristãos” e o islã como ideologia

No início de 1979, a Revolução Iraniana chegou ao seu ápice. Em 17 de janeiro, o xá e sua família deixaram o Irã, e em 1 fevereiro, Khomeini retornou ao país. Abrahamian afirma que cerca de 3 milhões de pessoas o esperavam no aeroporto. Seu retorno marcou o início do governo provisório que antecedeu a organização da República Islâmica do Irã.

Nesse momento, o presidente Jimmy Carter estava no meio de seu mandato. Ele havia visitado o Irã no fim de 1977, e tanto ele quanto seus analistas menosprezaram as manifestações contra o xá e superestimaram o poder de seu governo em contê-las. Em fevereiro de 1979, no entanto, o cenário era outro.

O primeiro texto da *Christianity Today* sobre a mudança de regime no Irã é um editorial, “The Fall of the Shah” [“A Queda do Xá”], publicado na edição de 23 de março. O editorial parece “pisar em ovos”. Não se posiciona nem totalmente contra, nem a favor. Inicia dizendo que a queda do xá demonstra o quanto os observadores externos falharam ao analisar os conflitos no Irã. Usa como exemplo a visita de Carter no fim de 1977, que na ocasião ofereceu um brinde ao xá, afirmando que o Irã era “uma ilha de estabilidade em uma das áreas mais problemáticas do mundo”¹⁶⁹.

Apesar de apontar inicialmente uma “falha” de Carter, o editorial parece

¹⁶⁹ “... at the end of 1977, President Carter on a visit to Tehran toasted the Shah, praising his ‘great leadership’ that had made Iran ‘an island of stability in one of the more troubled areas of the world.’ THE Fall of the Shah. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 12, p. 12, March 23. 1979.

defendê-lo: o presidente se referia ao governo, ao país, não necessariamente à pessoa do xá. E no que tange às relações entre Estados Unidos e Irã, o editorial também parece defender Carter (e seus antecessores): os cristãos deveriam se preocupar com todos os países e apoiar seu governo a se relacionar com eles – e essa postura não significava necessariamente endossar os governos que os outros países escolheram, ou que lhes foram impostos. Assim, os Estados Unidos e Carter, enquanto presidente, tinham relações com o Irã, mas isso não significava endossar ou ter responsabilidade sobre o que o xá fez em seu governo. Sobre isso, o editorial completa: “nós aconselhamos aos cristãos (e esse também é nosso conselho para os governos) que evitem uma identificação muito próxima com qualquer facção ou regime que porventura detenha poderes políticos em outro país em um determinado momento.”¹⁷⁰ Podemos inferir a partir dessa postura de certo modo hesitante e cautelosa da *Christianity Today* que seus editores tinham certo conhecimento das relações entre Estados Unidos e Irã, mas que de modo algum responsabilizavam o apoio americano pelas mazelas iranianas.

O editorial também toca num ponto sensível: o papel da religião na queda do xá. Do ponto de vista dos editores, os sentimentos eram mistos: ao mesmo tempo em que era positivo observar que a transcendência ainda importava para os assuntos humanos, eles também se preocupavam com “governos baseados ideologicamente”, seja em uma “religião tradicional” ou “na fé comunista”, uma vez que esses governos costumam ser hostis ao missionarismo cristão.¹⁷¹ Mais uma vez, a revista não perde um de seus focos – o trabalho missionário – ao representar o islã como uma “ideologia” que sustentaria um governo tal como a “fé comunista”. Nessa construção discursiva, vemos duas apropriações importantes: o islã como ideologia política e o comunismo como fé, igualmente comparáveis. Também podemos inferir que “ideologia”, do ponto de vista da revista, é um conceito problemático e aparentemente negativo, pois ambos os exemplos utilizados para defini-lo trazem dificuldades ao trabalho missionário e evangelístico nas regiões governadas “ideologicamente” – por comunistas ou outras religiões que não o cristianismo.

¹⁷⁰ “... we advise Christians (and this is our advice to governments as well) to avoid too close an identification with whatever faction or regime happens to hold political power in another country at a given time.” Idem, *ibidem*.

¹⁷¹ “Our feelings are mixed. On the one hand it is good to see that belief in the transcendent is still very influential in human affairs. On the other hand, ideologically-based governments (whether rooted in a traditional religion or in communist faith) have been notoriously hostile to evangelistic ministries and even to the proper range of shepherding ministries for believers.” Idem, *ibidem*.

Nessa representação negativa de “ideologias” como o islã e o comunismo, podemos perceber uma defesa ao modelo de Estado ocidental e secular. Essa defesa é inclusive explícita quando a revista afirma de modo elogioso que os “estados predominantemente seculares” do mundo ocidental não impõem restrições para o trabalho missionário. No caso do Irã, é possível perceber uma leve crítica ao governo do xá, que, mesmo modernizador, era apenas “minimamente fundamentado por altos padrões éticos”, o que deu espaço para que forças “reacionárias e anticristãs” tomassem o poder facilmente. Mesmo representando os revolucionários como “reacionários e anticristãos”, os editores, como cristãos “preocupados com a liberdade de evangelizar e de pastorear os relativamente poucos discípulos de Cristo numa terra majoritariamente islâmica”¹⁷², esperavam que o novo governo fosse melhor que seu antecessor.

Esse editorial da *Christianity Today* se destaca em nossas fontes. Primeiramente, os revolucionários não eram apenas “antiamericanos”, como proposto em janeiro pela revista: em março de 1979, eles já eram considerados “anticristãos”, o que aumenta exponencialmente o seu caráter opositor – afinal, os Estados Unidos são apenas um país, enquanto o cristianismo é uma fé professada por milhões de pessoas em todo mundo. Além disso, o texto descreve o islã pela primeira vez como uma ideologia política. A revista já havia indicado que os xiitas iranianos eram “antimodernos”, mas o islã não aparecia necessariamente como uma ideologia. A partir da Revolução Iraniana, essa representação do islã e sua associação com a política seria frequente, não só nas publicações cristãs, mas na grande imprensa, nos estudos acadêmicos e na perspectiva de observadores e conselheiros políticos. Nas palavras de Blake W. Jones, temos com a revolução no Irã a emergência do “islã político”:

Como a ascensão do aiatolá Ruhollah Khomeini ao poder se mostrava cada vez mais inevitável no início de 1979, o presidente Jimmy Carter ordenou que seus conselheiros de política externa trabalhassem em conjunto com especialistas acadêmicos para estudar esse novo fenômeno do islã político, representado em parte pela emergência de Khomeini.¹⁷³

¹⁷² “As Christians concerned about freedom to evangelize and to shepherd the relatively few disciples of Christ in that overwhelming Muslim land, we certainly hope so.” Idem, *ibidem*.

¹⁷³ “As Ayatollah Ruhollah Khomeini’s rise to power in Iran seemed increasingly inevitable in early 1979, President Jimmy Carter ordered his foreign policy advisors to work in concert with academic experts to study *this new phenomenon of political Islam, represented in part by Khomeini’s emergence*.” JONES, Blake W. “How Does a Born-Again Christian Deal with a Born-Again Moslem?” *The Religious Dimension of the Iranian Hostage Crisis*. **Diplomatic History**, vol. 39, nº 3. 2015, p. 423.

O editorial da *Christianity Today* cita Khomeini rapidamente no texto como uma força política que “ascendeu talvez temporariamente”, menosprezando ou, possivelmente, desconhecendo a importância do líder iraniano. De nosso ponto de vista, o artigo como um todo, e essa breve citação em especial, indicam que os editores cristãos, mesmo privilegiando as religiões como tema de análise e cobertura jornalística, pareciam saber tanto quanto seus colegas da imprensa secular e os assessores de Carter sobre o papel do islã na cultura e nos movimentos revolucionários iranianos.

Como observamos até aqui, o islã era representado nos Estados Unidos de modo bastante generalizado, partindo de imagens e premissas que se referiam mais aos seus autores (europeus, americanos e cristãos) do que ao seu objeto (o islã). Nessas representações, conforme apontado por Said, o islã se transformou num todo que silenciava a diversidade e as particularidades dos muitos povos e culturas muçulmanas. É muito raro encontrar nas fontes textos que distinguem a tradição muçulmana iraniana como xiita. E quando há essa diferenciação, ela é descrita sem grandes apontamentos, e nem sempre de forma positiva – os xiitas são antimodernos, anticristãos, reacionários. Mas o que significava ser xiita ou sunita, e como isso se dava na cultura iraniana, não parecia ser uma preocupação da grande maioria dos textos aqui analisados.

Uma hipótese para essa lacuna é a universalização do conceito de religião elaborado pela cultura protestante americana e levado para outros países e culturas pelos missionários, como indicado no primeiro capítulo desta tese. O uso e disseminação de um conceito universal de religião formulado a partir da tradição cristã implica, entre outras coisas, em pensar que todas as tradições religiosas compartilham de uma mesma estrutura ou de características semelhantes ou “universais”: todas têm um “deus” (no caso das monoteístas) ou vários deuses; todas têm um “sagrado” e um “profano”, elaborados de forma relacional e dialética; todas têm uma história da criação, etc.; o que acaba por excluir suas particularidades ou aquilo que não se encaixa no modelo, levando a generalizações ou descrições que pouco se relacionam à prática religiosa em questão. Essa universalização faz com que Khomeini, por exemplo, parecesse apenas mais um “religioso”, ou um “religioso fanático”, ou uma figura religiosa que politicamente se opunha ao xá – e não havia grandes dúvidas do que seria um “homem religioso”, pois “todas” as religiões têm homens e mulheres que se dedicam à vida religiosa. Mas ele era mais que isso; o papel do islã na revolução

vai além dele; e a percepção do desconhecido e a dificuldade de encaixá-lo em modelos explicativos ficou latente com o desenvolvimento de uma república islâmica no Irã.

A universalização do conceito de religião também implica na universalização de um lugar específico para a religião na sociedade. As teses da secularização eram debatidas nos mais diversos lugares, não só nos Estados Unidos, e as religiões passaram a ser vistas em muitas sociedades como uma prática cultural pertencente à esfera privada. A separação entre Estado e igrejas (ou religiões oficiais) decorre dessa percepção. Assim, não eram apenas os jornalistas americanos, conforme vimos com Hoover, que tinham dificuldade em entender as religiões em ação direta na esfera pública. Essa dificuldade era compartilhada por analistas políticos, jornalistas cristãos – também inseridos em uma sociedade secular –, pela Casa Branca e por Carter, apesar de seu evangelicalismo declarado. O islã na Revolução Iraniana era um componente desconcertante e pouco compreendido.

Esse desconhecimento é latente não só nas fontes. Muitos dos livros e artigos consultados durante a pesquisa parecem trabalhar com o conceito universal de religião. Nas narrativas mais políticas sobre a revolução – muito importantes para o estudo das ações imperialistas no Irã, da maneira como a interferência estrangeira contribuiu para o desenvolvimento econômico e político do país, etc. –, o islã aparece como a religião mais seguida no Irã, e os religiosos xiitas como uma importante força política, mas a maneira como o islã é apropriado naquele momento específico não é um objeto em análise, ou é considerado um objeto “menor” que as questões políticas e econômicas. Um exemplo é Coggiola. O autor, aliás, afirma que classificar a revolução como “islâmica” é reacionário e esvazia seu caráter histórico e político¹⁷⁴. Porque esvaziaria seu caráter histórico e político? Seria a religião uma prática não-histórica e não-política? Nessa afirmação, Coggiola evidencia não só sua dificuldade em perceber as apropriações do islã pelos revolucionários e o papel da religião na esfera pública, como também sua dificuldade em analisar a Revolução Iraniana fora de um determinado modelo de revolução – político, secular, ocidental, de luta de classes. A religião foi então um catalizador, um espaço de organização possível dentro de um governo ditatorial, mas não era um elemento tão fundamental na ótica do autor.

Outros autores, no entanto, destacam o papel do islã na revolução. Michel

¹⁷⁴ COGGIOLA, Op. Cit., p. 18.

Foucault foi um deles. Foucault foi contratado pelo periódico italiano *Corrieri della Sera* para cobrir os eventos no Irã. O filósofo fez duas viagens ao Irã (em setembro e novembro de 1978) e, de acordo com Maurício A. Pelegrini, Foucault estava interessado em “assistir ao nascimento de uma nova forma de pensar entre os iranianos.”¹⁷⁵ Essa nova forma estava diretamente relacionada ao islã.

De acordo com Pelegrini, Foucault observou em suas viagens que o xiismo iraniano era “o vocabulário comum da resistência política” e uma força unificadora dos movimentos. Nas palavras de Foucault:

[A religião] é hoje o que foi muitas vezes no passado: a forma que toma a luta política, desde o momento em que mobiliza as camadas populares. Ela faz de milhares de descontentamentos, de ódios, de misérias, de desesperos, uma *força*. E ela faz disso uma força porque é uma forma de expressão, um modo de relações sociais, uma organização elementar flexível e largamente aceita, uma maneira de estar junto, um modo de falar e de escutar, alguma coisa que permita escutar uns aos outros, querer estar com os outros, e reciprocamente.¹⁷⁶

Essa força deu coesão aos movimentos revolucionários. Na perspectiva de Pelegrini, “o que de imediato despertou o interesse de Foucault era o alvorecer de um grande movimento de massas, não comandado pela ideologia revolucionária tradicional, não dirigido por um partido ou mesmo uma organização política.” O islã era apropriado como a linguagem e o elemento unificador desse movimento, o qual se apresentava como “uma rejeição global a tudo o que havia se construído durante um século no Irã.”¹⁷⁷

Comparado a outros autores, Foucault vai além ao destacar a relação do islã como linguagem, unidade e força dos movimentos revolucionários. Seus escritos, no entanto, são muito polêmicos, e geralmente considerados apologéticos à revolução e a Khomeini. As críticas ao autor começam logo,¹⁷⁸ quando a república islâmica é de fato organizada, e minorias e opositores passam a ser também perseguidos pelo novo regime.¹⁷⁹ Essas polêmicas, no entanto, não impedem que consideremos os textos de

¹⁷⁵ PELEGRINI, Maurício Aparecido. **Michel Foucault e a Revolução Iraniana**. 2015. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, p. 8.

¹⁷⁶ FOUCAULT apud PELEGRINI. Idem, p. 31.

¹⁷⁷ Idem, p. 36.

¹⁷⁸ Para as críticas a Foucault, ver AFARY, Janet e ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana**. As relações de gênero e as seduções do Islamismo. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

¹⁷⁹ Pelegrini, inclusive, parece defender Foucault em vários momentos do texto. Um exemplo está na página 40: “Foucault não pretende prever como será o desdobramento político do movimento, mas

Foucault e sua interpretação do islã na revolução como importantes elementos para nossa pesquisa.

Abrahamian também não deixa de focar no papel do islã. Em seu artigo *Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution*, o historiador centra-se na figura de Ali Shariati, considerado um dos principais pensadores iranianos do século XX. Shariati é importante para compreender de que maneira, do ponto de vista iraniano, o xiismo foi pensado como uma ideologia, e em que medida essa ideologia serviria como elemento transformador da sociedade.

Shariati foi um sociólogo iraniano que, desde muito jovem, se interessou intelectualmente pelo diálogo entre o xiismo iraniano e o socialismo europeu. Sua formação deu-se tanto em universidades iranianas quanto na França, onde doutorou-se em Sociologia e História Islâmica pela Sorbonne. Em sua temporada europeia, Shariati entrou em contato com o trabalho de importantes pensadores europeus, como Jean-Paul Sartre e Roger Garaudy (um intelectual cristão marxista), assim como com a produção intelectual do então chamado Terceiro Mundo, como os escritos de Che Guevara e a obra de Frantz Fanon, com quem chegou a estabelecer uma correspondência. De acordo com Abrahamian, suas cartas a Fanon, escritas enquanto Shariati traduzia o livro *A Dying Colonialism*, questionava o autor sobre a questão da religião e da revolução.

De acordo com Fanon, os povos do Terceiro Mundo precisavam desistir de suas próprias religiões tradicionais para travar uma luta bem-sucedida contra o imperialismo ocidental. Mas, do ponto de vista de Shariati, os povos do Terceiro Mundo não poderiam lutar contra o imperialismo a não ser que eles recuperassem sua identidade cultural. Em muitos países, isso estava entrelaçado às suas tradições religiosas populares. Assim, insistiu Shariati, os países do Terceiro Mundo precisavam redescobrir suas raízes religiosas antes que eles pudessem desafiar o Ocidente.¹⁸⁰

percebe que a vontade coletiva desaparecerá, e aí a política poderá voltar à cena, sem contudo deixar de ressaltar o papel dessa vontade unificada para o sucesso do movimento.” PELEGRINI, Op. Cit., p. 40.

¹⁸⁰ “According to Fanon, the peoples of the Third World had to give up their own traditional religions in order to wage a successful struggle against Western imperialism. But, in Shariati’s view, the peoples of the Third World could not fight imperialism unless they first regained their cultural identity. In many countries, this was interwoven with their popular religious traditions. Thus, Shariati insisted, the countries of the Third World had to rediscover their religious roots before they could challenge the West.” ABRAHAMIAN, Ervand. *Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution*. **MERIP Reports**. Islam and Politics. Number 102, January. 1982, p. 25. Texto em PDF disponível em <http://online.sfsu.edu/mroozbeh/CLASS/h-607-pdfs/Abrahamian--Shariati.pdf> Acesso em 25 nov. 2017.

Shariati considerava a religião como um componente cultural e identitário fundamental no processo de resistência e superação do colonialismo/imperialismo. Assim, sua ideia de revolução não só incorpora o elemento religioso, como também lhe confere um lugar de destaque. Segundo Abrahamian, a revolução do Terceiro Mundo pensada por Shariati englobaria, na prática, duas revoluções: uma “nacional”, que acabaria com todas as formas de imperialismo e reavivaria a identidade e cultura nacional; e uma “social”, que acabaria com todos os modos de exploração ocidentais, erradicaria a pobreza e construiria uma sociedade sem classes¹⁸¹. Nessas revoluções, especialmente na primeira, o islã é apropriado e definido por Shariati como uma ideologia: o xiismo “não era um ópio como muitas outras religiões, mas uma ideologia revolucionária que permeava todas as esferas da vida, incluindo a política, e inspirava os verdadeiros crentes a lutar contra todas as formas de exploração, opressão e injustiça social.”¹⁸²

Essa apropriação do islã feita por Shariati é muito interessante, pois, como vimos nas páginas anteriores, o islã como ideologia ou como o “islã político” foi de fato percebido por observadores ocidentais. Mas essa percepção ocidental não só dava ao conceito “ideologia” uma conotação negativa, como também destacava o caráter conservador, xenófobo e até mesmo anacrônico de um islã que se colocava “contra a modernidade”. O que lemos no pensamento de Shariati, no entanto, é muito diferente disso: o islã como ideologia era uma construção contemporânea; que dialogava com o pensamento ocidental e com as questões imperialistas; que criticava o xiismo institucionalizado e chamava os “verdadeiros filhos de Ali” a buscarem a justiça; e que propunha um novo modo de pensar a religião no espaço público.

Ao analisar Shariati, Abrahamian vê no islã como ideologia uma alternativa, especialmente num momento de repressão aos grupos políticos seculares e de esquerda. Behrooz Ghamari-Tabrizi, no entanto, critica essa interpretação e vai além, afirmando que o islã na Revolução Iraniana aparece não necessariamente como uma “alternativa”, mas como uma religião pública contenciosa. De acordo com o autor, Shariati coloca o islã na esfera pública, transformando-o em um elemento de ruptura, contestação, e gerador de mudanças sociais. Em suas palavras,

¹⁸¹ ABRAHAMIAN, Op. Cit., p. 26.

¹⁸² “For Shi’ism, in Shariati own words, was not an opiate like many other religions, but was a revolutionary ideology that permeated all spheres of life, including politics, and inspired true believers to fight all forms of exploitation, oppression, and social injustice.” Idem, *ibidem*.

... não só a mobilização de recursos organizacionais religiosos e a apropriação de símbolos culturais islâmicos fizeram o movimento revolucionário possível, mas também a rearticulação do islã como uma religião pública contenciosa ofereceu o meio para uma expressão pública de descontentamento. Nenhum indivíduo sozinho foi mais responsável por tal articulação do islã do que Ali Shariati¹⁸³.

Para Ghamari-Tabrizi, o papel da religião na mudança social só seria de fato realizado se ela se tornasse tema de um discurso público – e foi exatamente isso que Shariati, Khomeini e muitos muçulmanos iranianos fizeram ao se apropriar do islã como linguagem, unidade e definidor de sentidos nos movimentos revolucionários.

A discussão sobre o papel do islã na Revolução Iraniana não se encerra nesses autores, e a maneira como Shariati foi apropriado pelos revolucionários e pela república islâmica em um momento pós-revolução é tema controverso e ainda será objeto de muitas discussões acadêmicas. No entanto, essas breves considerações nos ajudam a pensar o quão complexo é analisar o islã nesses movimentos revolucionários, e como um conceito universal e limitador de religião – como tema privado ou como “o ópio do povo” – pode não ser adequado nesse processo. Contudo, é exatamente um conceito genérico e elaborado a partir da cultura cristã que explicou ou definiu, em grande medida, o papel do islã na Revolução Iraniana para a audiência ocidental. Nos referimos aqui ao “fundamentalismo islâmico”.

2.3. O “fundamentalismo islâmico”

Praticamente todos os autores consultados nessa pesquisa afirmam que o uso da expressão “fundamentalismo islâmico” se intensificou a partir da Revolução Iraniana. Essa expressão se apropria de um conceito criado no cristianismo evangélico americano no início do século XX – “fundamentalismo” – para explicar ideias e pensamentos muçulmanos desenvolvidos em outros contextos culturais, temporais e espaciais. Para entender essa apropriação, é necessário retomar brevemente como o fundamentalismo cristão se desenvolveu na cultura americana, e

¹⁸³ “The significance of Islam and the religious leadership of the revolution has been attributed to the Shah’s suppression of secular, left alternatives [...] However, not only did the mobilization of religious organizational resources and the appropriation of Islamic cultural symbols make the revolutionary movement possible, but also the rearticulation of Islam as a *contentious public religion* offered the medium for an affective public expression of discontent. No single individual was more responsible for such an articulation than Ali Shariati.” GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. *Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran*. Ali Shariati and Abdolkarim Soroush. **International Sociology**. Volume 19, nº 4, December. 2004, p. 508-509.

como ele se tornou, na esteira do conceito universal de religião, um viés explicativo para práticas culturais e religiosas tão diversas.

Em meados do século XIX, temos em muitos países cristãos – notadamente na Europa e nos Estados Unidos – a emergência e o desenvolvimento das teses da secularização. Elas defendiam, de modo geral, que a sociedade, a política, a cultura e todas as esferas da vida poderiam ser desvinculadas da religião ou do sobrenatural – ou seja, uma sociedade sem a ideia de Deus era possível, quando não desejável.¹⁸⁴ Um de seus grandes reforços era o discurso cientificista, cujo desenvolvimento contribuiu para sua construção e legitimação. Em 1859, por exemplo, o naturalista britânico Charles Darwin publicou a primeira edição de seu livro *A Origem das Espécies*, e os debates decorrentes de sua publicação foram polêmicos e revolucionários. Suas afirmações não só trouxeram contribuições até então inéditas para a ciência e a sociedade do século XIX, como seus impactos culturais foram igualmente importantes. Darwin propunha, na prática, uma história da criação sem Deus. Isso questionava diretamente a predominância das teses cristãs, e uma suposta conciliação do discurso religioso com as teorias sociais e científicas. Isso foi especialmente impactante para os cristãos evangélicos americanos¹⁸⁵

Nesse mesmo período, a leitura crítica da Bíblia começava a tomar corpo nas discussões teológicas europeias. Assim, as passagens bíblicas seriam lidas como metáforas; os textos bíblicos seriam, de certa maneira, historicizados; o conteúdo das passagens seria comparado com outras informações ou documentos que poderiam se referir à mesma época, identificando ali traços de uma cultura antiga que não necessariamente precisariam ser reproduzidos pelos cristãos da contemporaneidade. Aos ouvidos de alguns evangélicos, tais declarações eram dissonantes, uma vez que a Bíblia, como texto único e divino, não poderia ser lida a não ser de modo literal e

¹⁸⁴ De acordo com Charles Taylor, esses discursos podem ser encontrados na sociedade cristã europeia desde o Renascimento, mas se tornaram uma possibilidade amplamente aceita, e por vezes até preferível para um universo significativo de pessoas na contemporaneidade ocidental (a partir do século XIX). TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Fernando Catroga também contribui para essa discussão. CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares**. Secularização, Laicidade e Religião Civil: uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

¹⁸⁵ “When Darwinism brought about the second scientific Revolution, evangelicals who had adopted this method of reconciling science and religion were faced with a dilemma. If they kept their commitment to autonomous scientific inquiry now, the very foundations of theistic and Christian belief seemed to be threatened. [...] For most educated American evangelicals, however, the commitment both to objective science and to religion was so strong, and the conflict so severe, that they were forced into one of two extreme positions.” MARS DEN, Op. Cit, p. 20.

como a verdade de Deus para os homens – como acreditavam os cristãos dispensacionalistas. Aqui começava, de acordo com George Marsden, uma importante cisão teológica entre os cristãos que, em anos posteriores, dividiria os protestantes americanos em dois grupos principais: os protestantes liberais (ou *mainline*, como vimos na introdução) e os protestantes evangélicos. Naquele momento, no entanto, mesmo sem divisões claras, os conflitos começavam a se colocar¹⁸⁶.

Esses conflitos estimularam uma tomada de posição por parte de alguns cristãos, os quais se sentiram impelidos a agir “em defesa da fé” contra a “modernidade” (a secularização e a leitura crítica, em especial), a qual parecia ameaçar os fundamentos da cultura e da fé cristã. O sentimento de crise profunda e a defesa contra a modernidade seriam os traços distintivos mais importantes desses evangélicos. Um importante passo nessa distinção foi tomado nos primeiros anos do século XX.

Lyman Stewart, um milionário da indústria petrolífera da Carolina do Sul, concebeu a ideia de publicar um “testemunho à verdade” cristã em uma série de volumes. Com a ajuda de seu irmão Milton, contratou como editor A. C. Dixon, um conhecido evangelista e escritor, assim como Louis Meyer, Reuben Torrey, e uma série de outros autores para escrever *The Fundamentals* [*Os Fundamentos*]. A obra consistia em 90 artigos, publicados em 12 volumes entre 1910 e 1915 pelo Instituto Bíblico de Los Angeles, os quais versavam sobre as mais variadas temáticas, relacionadas tanto à fé cristã como às preocupações contemporâneas de seus escritores. Assim, temos discussões sobre a leitura crítica da Bíblia; passando por testemunhos pessoais; teologia; críticas ao darwinismo, ao socialismo e ao catolicismo, entre outros¹⁸⁷.

O impacto imediato dos *Fundamentals* não foi o esperado, de acordo com Marsden. Seu efeito de longo prazo, no entanto, foi expressivo e ajudou a cunhar o termo “fundamentalista”, que passou a designar os evangélicos conservadores a partir da primeira metade do século XX:

The Fundamentals ... teve um efeito de longo prazo de maior importância que o seu impacto imediato, ou a falta dele. Ele se tornou

¹⁸⁶ Idem, p. 102.

¹⁸⁷ No *site* http://www.eaec.org/bookstore/the_fundamentals.htm há a lista dos 90 artigos e seus respectivos autores, assim como acesso ao texto original de 20 deles. Acesso em 10 de junho de 2017.

um ponto simbólico de referência para identificar um movimento “fundamentalista”. Quando, em 1920, o termo “fundamentalista” foi cunhado, ele fez lembrar a ampla frente unida do tipo de oposição ao modernismo que caracterizou esses volumes amplamente conhecidos, mesmo pouco estudados. Em retrospecto, os volumes mantêm uma certa pertinência para traçar os esboços do movimento emergente. Eles representam o movimento em um estágio moderado e transitório antes de ser reformulado e levado a extremos pelo intenso calor da controvérsia.¹⁸⁸

A controvérsia citada por Marsden se refere tanto ao desenvolvimento de formas mais elaboradas da teologia liberal como ao avanço cultural e social das ideias evolucionistas. A junção dessas duas variáveis, especialmente depois da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), fez com que os evangélicos – em especial aqueles que se alinhavam aos *Fundamentals* – fossem perdendo aos poucos o status social e cultural de que gozavam no fim do século XIX. Afinal, suas posturas aparentemente intransigentes em relação à ciência e à modernidade soavam atrasadas ou anacrônicas para uma cultura americana urbana que cada vez mais dialogava com o discurso protestante liberal, quando não com o discurso da secularização, que dispensava as doutrinas e interpretações religiosas. Nesse momento, a contestação à modernidade e à leitura crítica da Bíblia ganhou novos tons e deu lugar a um discurso mais alarmista sobre os perigos da modernidade e a necessidade de salvar a civilização americana de sua ruína¹⁸⁹, ameaçada especialmente pelo socialismo bolchevista e pelo darwinismo nas escolas.

Esse último ponto gerou enorme controvérsia na década de 1920 com o famoso caso Scopes, nome pelo qual ficou conhecido o julgamento “The State of Tennessee v. John Thomas Scopes” [Estado do Tennessee *versus* John Thomas Scopes], de 1925. John Thomas Scopes era um professor de escola pública no estado do Tennessee e foi processado por ensinar as teorias evolucionistas em suas aulas. No Tennessee, assim como em outros estados do sul dos Estados Unidos, havia leis que proibiam o ensino das teses de Darwin nas escolas – Marsden afirma, inclusive,

¹⁸⁸ “*The Fundamentals* [...] had a long-term effect of greater importance than its immediate impact or the lack thereof. It became a symbolic point of reference for identifying a ‘fundamentalist’ movement. When in 1920 the term ‘fundamentalist’ was coined, it called to mind the broad united front of the kind of opposition to modernism that characterized these widely known, if little studied, volumes. In retrospect, the volumes retain some usefulness in tracing the outlines of the emerging movement. They represent the movement at a moderate and transitional stage before it was reshaped and pushed to extremes by the intense heat of controversy.” MARS DEN, Op. Cit., p. 119.

¹⁸⁹ MARS DEN, p. 141.

que a lei do Tennessee era a mais rigorosa¹⁹⁰. Scopes, no caso, desafiou essa lei e foi levado ao tribunal.

A corte decidiu, num primeiro momento, que Scopes era culpado. A decisão, no entanto, foi revertida. No fim das contas, com a polêmica gerada e também alimentada pela opinião pública e pela imprensa, quem saiu como a grande vencedora na ótica de Marsden foi a cultura das cidades e das universidades¹⁹¹, a qual contribuiu para a construção de um novo significado do termo “fundamentalismo”:

“Fundamentalismo” se aplicava agora a quase todos os aspectos do protestantismo americano rural ou de cidade pequena. [...] O fundamentalismo deixou então de se referir especificamente a grupos com tradições protestantes identificáveis e organizados em oposição ao modernismo. [...] ao menos temporariamente, o fundamentalismo era um ponto central de hostilidade real dos Estados Unidos rural em relação a uma grande parte da cultura moderna e intelectual. Esse elemento rural não era inteiramente novo para o fundamentalismo. ... Mas esse elemento nunca tinha sido central para o movimento. O fundamentalismo foi predominantemente urbano, com força nas regiões norte e leste do país. No passado, quando seus oponentes tentaram discernir a base social do movimento, eles não perceberam uma dicotomia rural-urbano, mas, ao invés disso, suspeitavam que o fundamentalismo era controlado por negócios conservadores e interesses políticos.¹⁹²

Os fundamentalistas tentaram reagir, mas, segundo Marsden, quanto maiores os esforços fundamentalistas, mais eles se aproximavam da imagem pública construída a partir do “julgamento do macaco”. Assim, eles passaram, aos poucos, a se concentrar em grupos menores, em organizações independentes, como escolas bíblicas e missões, saindo de uma posição outrora dominante para uma subcultura no espectro religioso-cultural americano. Nesse movimento, uma parte dos grupos cristãos que poderiam ser identificados como fundamentalistas passaram a adotar um

¹⁹⁰ “Since 1923 several Southern states had adopted some type of anti-evolution legislation, and similar bills were pending throughout the nation. The law passed in Tennessee in the spring of 1925 was the strongest. It banned the teaching of Darwinism in any public school.” Idem, p. 185.

¹⁹¹ Idem, p. 186.

¹⁹² “‘Fundamentalism’ now applied to almost every aspect of American rural or small-town Protestantism. [...] Fundamentalism thus ceased to refer specifically to groups with identifiable Protestant traditions and organized in opposition to modernism. [...] at least temporarily, fundamentalism was a focal point for real hostility of rural America toward much of modern culture and intellect. This rural element was not entirely new to fundamentalism. ... Yet this element had never before been central to the movement. Fundamentalism had been predominantly urban with its strength in the northern and eastern sections of the country. In the past, when its opponents had tried to discern the social base of the movement, they had not perceived a rural-urban dichotomy but were rather inclined to suspect that fundamentalism was controlled by conservative business and political interests.” Idem, p. 188.

termo “culturalmente mais respeitável” – “evangélico”¹⁹³.

Como podemos perceber, a análise de Marsden sobre o desenvolvimento do fundamentalismo cristão entre fins do século XIX e início do XX indica que o termo já tinha uma conotação pejorativa ou não tão positiva dentro da cultura cristã americana. Os fundamentalistas cristãos, derrotados judicial e moralmente no caso Scopes, eram aqueles que defendiam a leitura literal da Bíblia em uma época de crescimento das igrejas liberais, que defendiam a leitura crítica; eram antiquados ou antimodernos; menos desenvolvidos intelectualmente; “caipiras”. Esse “fundamentalismo” era conhecido pela sociedade americana, a qual, em grande parte, acompanhou o julgamento do caso Scopes pela imprensa. Essa mesma sociedade, ao observar em outros grupos religiosos características “semelhantes” – como uma suposta oposição à modernidade e uma suposta postura tradicionalista – empregou o mesmo conceito para construir novas definições. Daqui temos o “fundamentalismo islâmico”.

Rosemary R. Corbett analisou o uso do termo “fundamentalismo” no contexto muçulmano. Ela indica que, antes mesmo da expressão se popularizar por meio da imprensa a partir de 1979, ela foi criada e cada vez mais utilizada por um discurso acadêmico sobre o islã elaborado em meados do século XX e voltado para o público americano.

De acordo com Corbett, o termo “fundamentalismo” não foi a primeira categoria cristã aplicada ao estudo do islã na contemporaneidade. Ela cita, por exemplo, William J. Colville, um protestante liberal da primeira metade do século XX, que fez referência a “muçulmanos calvinistas” (por enxergar neles uma crença na predestinação semelhante aos calvinistas), assim como outros que descreveram muçulmanos árabes como “puritanos”¹⁹⁴.

Em relação ao “fundamentalismo islâmico”, a autora indica o intelectual britânico Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb como o primeiro a utilizar o termo em seu livro *Modern Trends in Islam* [“*Tendências Modernas no Islã*”], publicado em 1947.

¹⁹³ “Most of the other groups that had been touched by the fundamentalist experience of the 1920s re-emerged in a new post-fundamentalist coalition. Their basic attitude toward culture is suggested by their successful appropriation of the more culturally respectable term ‘evangelical’. Yet, although this new evangelical sub-culture repudiated ‘fundamentalist’ as too exclusivist in implication, ‘fundamentalistic’ remains a useful adjective to describe many of its most conspicuous and controversial traits.” MARS DEN, p. 195.

¹⁹⁴ CORBETT, Rosemary R. Islamic “Fundamentalism”: the Mission Creep of an American Religious Metaphor. **Journal of the American Academy of Religion**. Volume 83, nº 4, December. 2015, p. 980.

Em suas palavras, “Gibb usou inicialmente o rótulo fundamentalista para se opor aos tropos orientalistas sobre o declínio da civilização islâmica. Ironicamente, alguns que se apropriaram a posteriori de seu esquema o fizeram para argumentar sobre o essencial atraso dos muçulmanos.”¹⁹⁵

Gibb era filho de missionários escoceses. Chegou a morar no Egito quando criança, e, na universidade, especializou-se em Línguas Orientais. Era professor de Oxford quando foi convidado a dar aulas na University of Chicago. Foi trabalhando em Chicago que Gibb escreveu e publicou seu livro. Em 1949, ele também publicou *Mohammedanism* [“Maometismo”]. Nesses dois livros, o autor descreve duas tendências entre os muçulmanos: uma “puritana”, que resistia à inovação; e uma mais “católica”, que admitia uma variedade de opiniões e reinterpretações. De acordo com Corbett, “um certo segmento dos muçulmanos ‘puritanos’ são aqueles que Gibb, alcançando os debates americanos intra-protestantes, decidiu chamar de ‘fundamentalista’.”¹⁹⁶

Gibb localiza o “fundamentalismo islâmico” num “passado distante”, e sua intenção era defini-lo como uma “força positiva” que levou ao equilíbrio entre sufistas e “fundamentalistas”. Nessa construção, ele naturalizou e universalizou o termo, segundo a análise de Corbett:

Gibb identificou as tendências fundamentalistas num passado distante – como parte de uma longa e ampla história que transcende qualquer encarnação. Assim, ele não só naturalizou fundamentalismo como um termo que poderia descrever tanto divisões protestantes e muçulmanas, mas o apresentou como uma categoria atemporal e universal de orientação religiosa divorciada de toda dinâmica especificamente americana e particularmente protestante do século XX que deu origem ao termo. Diferentemente dos analistas do fim do século XX e início do XXI, Gibb ... explica como o fundamentalismo pode ser uma força *positiva*...¹⁹⁷

¹⁹⁵ “To his credit, Gibb initially used the fundamentalist label to resist orientalist tropes about the decline of Islamic civilization. Ironically, some who later appropriated his schema did so to argue the essential backwardness of Muslims.” CORBETT, Op. Cit., p. 981.

¹⁹⁶ “A certain segment of ‘puritan’ Muslims are the ones Gibb, reaching into American intra-Protestant debates, decided to label ‘fundamentalist’.” Idem, p. 982.

¹⁹⁷ “Gibb identified fundamentalist tendencies in the distant past – as part of a longer and larger history that transcended any one incarnation. He thereby not only naturalized fundamentalism as a term that could describe both Protestant and Muslim factions but presented it as a timeless and universal category of religious orientation divorced from all of the particularly Protestant and specifically American twentieth-century dynamics that had given rise to the term. Unlike late twentieth- and early twenty-first-century pundits, Gibb ... explain how fundamentalism can be a *positive* force...” Idem, p. 986. (Grifos da autora)

O trabalho de Gibb influenciou muitos pesquisadores, especialmente quando ele se tornou o primeiro diretor do Centro de Estudos do Oriente Médio em Harvard. Os intelectuais ali formados, assim como outros que entraram em contato com seu trabalho, contribuíram para a continuidade do uso da expressão “fundamentalismo islâmico”, revestindo-a de novos significados de acordo com seus objetivos. Alguns evitaram seu uso, destacando sua impropriedade, como foi o caso de Fazlur Rahman e Edward W. Said. Outros mantiveram seu uso, como Bernard Lewis, Ebrahim Moosa, além de Martin E. Marty e Scott Appleby, que coordenaram o *Fundamentalism Project* na University of Chicago no fim da década de 1990 (Corbett, inclusive, critica essa coleção, na medida em que “esses colegas insistiram que a essência do fundamentalismo era evidente em todas as religiões e, quando reconhecida, em todos os períodos anteriores da história islâmica”¹⁹⁸). O mesmo acontece com Karen Armstrong em seus estudos sobre “os fundamentalismos”. Ela admite que o termo “não é perfeito”, mas afirma que “a palavra ‘fundamentalismo’ veio para ficar”¹⁹⁹ – para em seguida fazer uma elogiosa menção ao projeto de Marty e Appleby.

Nessa tese, concordamos com Corbett: o termo é de fato inapropriado, e conta mais a história do conceito universal de religião do que a história de movimentos muçulmanos. No entanto, também concordamos com Armstrong: o termo está colocado e difundido de tal forma que parece ter “vindo para ficar”. Conforme destacado pela bibliografia, a imprensa, os analistas políticos e os acadêmicos contribuíram para a difusão do “fundamentalismo islâmico”, especialmente depois da Revolução Iraniana. Naquele momento específico, ele não só representou a continuidade de um argumento (a escrita da história do islã *vis a vis* a história cristã), como também ganhou novos significados, relacionados diretamente à situação iraniana. Hoje em dia, seu uso é ainda mais disseminado, especialmente depois do 11 de Setembro. Para a escrita da história, pensar a construção e a inadequação do conceito é muito importante; mas mais importante ainda é pensar em sua permanência e nos diferentes usos e sentidos a ele associados.

O amplo uso do termo “fundamentalismo islâmico” no contexto da

¹⁹⁸ “... these colleagues insisted that the essence of fundamentalism was evident in all religions and, when recognized, in all previous periods of Islamic History (Martin and Appleby 1996: 204).” Idem, p. 994.

¹⁹⁹ ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus**. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 11.

Revolução Iraniana é indicado e criticado por uma de nossas fontes. Esse é o tema do texto “‘Islamic Fundamentalism’ and Christian Responsibility” [“Fundamentalismo Islâmico’ e Responsabilidade Cristã”], assinado por Byron L. Haines e publicado no *Christian Century* em 04 de abril de 1979.

De acordo com o *Century*, Haines viveu mais de 14 anos “no mundo muçulmano” (não especificou onde), era diretor do grupo de trabalho Relações Cristãos-Muçulmanos do National Council of Churches of Christ [Conselho Nacional de Igrejas de Cristo] dos Estados Unidos, e membro do Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations do Hartford Seminary (Connecticut). Em seu texto, o autor critica o uso generalizado da expressão “fundamentalismo islâmico” para explicar as ideias e a posição do aiatolá Khomeini no Irã. Ele afirma que esse fundamentalismo aparece como o “anti” tudo o que é valorizado pelos ocidentais, que os exemplos utilizados para legitimar ou reforçar esse conceito são extremos, e que sua difusão distorce a verdade. Nas palavras do autor:

Esse “fundamentalismo” é visto como antimodernização, antiocidental, antijudaico e anticristão – na realidade, como “anti” quase tudo o que os ocidentais apreciam. Como para dar substância ao “anti” caráter do fundamentalismo islâmico, alguns repórteres tomam nota das prescrições islâmicas para amputação de mãos dos ladrões, apedrejamento de adúlteros, e a total abstinência do uso de bebidas alcóolicas, como se esses fossem a própria essência da lei islâmica. Relatos como esse distorcem seriamente a verdade.²⁰⁰

Temos aqui uma definição distante da de Gibb, mas que usa de seu conceito naturalizado: o fundamentalismo é uma categoria explicativa que, nesse caso, independentemente de sua matriz cristã, representa o caráter antiocidental e violento do islã. Haines também afirma que essa descrição “apela aos preconceitos, estereótipos e equívocos americanos” – possivelmente se referindo aos estereótipos associados aos muçulmanos, mas também aos fundamentalistas cristãos, conforme vimos com Marsden – e que seu uso contínuo se tornava um obstáculo para a construção de relações com o Irã e com as populações muçulmanas.

²⁰⁰ “This ‘fundamentalism’ is seen as antimodernization, as anti-Western, anti-Jewish and anti-Christian - in fact, as ‘anti-’ almost anything that Westerners cherish. As if to give substance to the ‘anti-’ character of Islamic fundamentalism, some reporters take note of the Islamic prescriptions for cutting off the hands of thieves, the stoning of adulterers, and total abstinence from the use of alcoholic beverages, as though these were the sum and substance of Islamic law. Such reporting seriously distorts the truth.” HAINES, Byron L. ‘Islamic Fundamentalism’ and Christian Responsibility. **The Christian Century**, Volume XCVI, nº 12, April 4. 1979, p. 365.

Na perspectiva de Haines, Khomeini era um homem “profundamente religioso” que lutava contra a situação na qual o Irã se encontrava. Ele, no entanto, não tinha poder econômico, militar e político, e precisou lançar mão “do único recurso à sua disposição – a religião do islã.”²⁰¹ Essa construção de Haines é muito interessante. Seu texto é um dos mais ponderados de todos aqui consultados, na medida em que não “demonizou” a revolução e tentou compreender o ponto de vista dos revolucionários, assim como sua religião. No entanto, ele não deixa de colocar o islã como um elemento secundário da revolução: foi “o que restou” a Khomeini.

Ainda sobre o islã, Haines entende o chamado a um retorno para um estado islâmico como uma transição de uma sociedade tradicional para uma moderna. Em sua perspectiva, Khomeini não é contra isso: “apenas os grupos mais fanáticos ... se opõem a essa transição. Nem Khomeini, nem seus seguidores são tais fanáticos”²⁰². Haines também destaca como indício dessa posição a intenção dos revolucionários em estabelecer uma *república* islâmica, não um califado. Não há maiores informações sobre quem seriam esses fanáticos – a única menção é que eles são “poucos” e que eles seriam contra a transição de uma sociedade tradicional para uma moderna.

Nessa transição, Haines afirma que a principal questão colocada era como ela se daria. De acordo com o autor, todos os muçulmanos, “seja liberal ou conservador, xiita ou sunita”, querem uma sociedade islâmica, uma vez que eles temem “o tipo de secularismo perpetrado pelos interesses ocidentais.”²⁰³ Assim, na ótica de Haines, o problema não é simplesmente a secularização ou a modernidade, mas a secularização proposta nos moldes ocidentais. No texto, essa secularização ocidental é descrita “do ponto de vista muçulmano” a partir das seguintes características: ela “coloca objetivos materiais à frente de sua obrigação com Deus e com outros seres humanos, ameaça destruir a vida familiar [...], promove todos os tipos de corrupção e perversidade sexual, encoraja os muçulmanos a separarem suas obrigações religiosas de sua responsabilidade civil, e tolera tais doenças sociais como

²⁰¹ “Further, lacking any economic, political or military power and being a deeply religious man, he [Khomeini] has sought to carry on his campaign using the only resource at his disposal - the religion of Islam.” HAINES, Op. Cit., p. 365.

²⁰² “Very few Muslims - in fact, only the most fanatical groups - are opposed to this transition. Neither Khomeini nor his followers are such fanatics.” Idem, ibidem.

²⁰³ “Most Muslim, whether liberal or conservative, Shi'ite or Sunni, want their society to be Islamic, no matter how they define the term. They are deeply fearful of the kind of secularism perpetrated by Western interests...” Idem, ibidem.

o alcoolismo e os jogos de azar.”²⁰⁴ Na opinião de Haines, os iranianos desejavam um outro tipo de modernidade – e esse era o cerne das questões iranianas.

Haines sabe para quem escreve – os cristãos americanos ocidentais – e toma uma postura bastante mediadora no texto, explicando o desconhecido e tentando desconstruir estereótipos. O principal ponto destacado e colocado como definidor dos movimentos revolucionários é a modernização não necessariamente relacionada à separação entre religião e Estado. Assim, a questão da secularização (ou seu questionamento), tão cara na cultura americana, é o conceito a partir do qual a revolução é explicada – ela é um valor e um conhecimento compartilhado por quem escreve e por quem lê, assim como dificulta a análise de um evento que centraliza a religião. Nesse texto em especial encontramos um autor interessado em combater estereótipos, em mostrar como a expressão “fundamentalismo islâmico” é inapropriada, e por isso essa opção pela não separação entre Estado e religião não é sublinhada como uma característica negativa. Isso não acontece em outros textos, no entanto, que ressaltam o atraso dessa escolha e descrevem com cores mais pesadas o que seria o islã depois da Revolução Iraniana – um islã “ressurgente”.

2.4. A “ortodoxia islâmica ressurgente”

O “islã ressurgente” no Oriente Médio é tema do editorial da *Christianity Today* “Resurging Islamic Orthodoxy” [“O Ressurgimento da Ortodoxia Islâmica”], publicado na edição de 4 de maio de 1979. Uma descrição bem violenta do que seria essa ortodoxia, ou de um “austero tradicionalismo religioso” atrelado a governos abre o texto: no Paquistão, apedrejamento público, açoitamento e amputação de mãos e pés são punições legais²⁰⁵ (exatamente as imagens criticadas por Haines no *Century*).

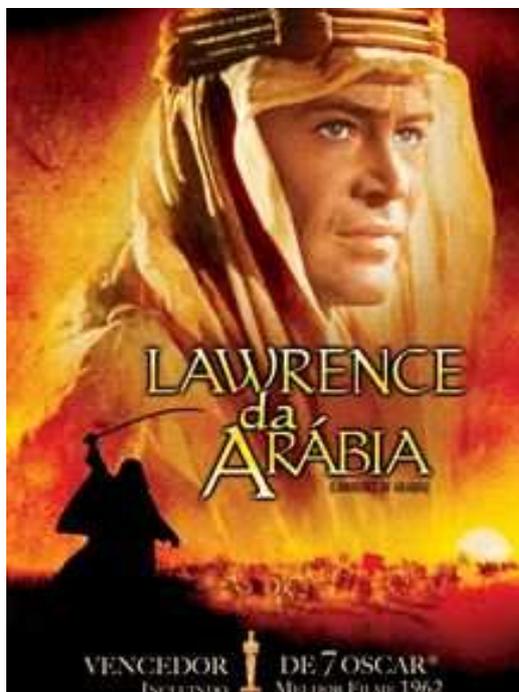
O texto faz então uma concessão: por trás de tudo isso estão séculos de história dos quais os cristãos ocidentais “não emergiram com as mãos limpas”. Cita brevemente as Cruzadas, como os cristãos cometeram “atrocidades contra

²⁰⁴ “They are deeply fearful of the kind of secularism perpetrated by Western interests - one which in their view places material goals ahead of one's duty to God and other human beings, threatens to destroy the family life [...], fosters all types of sexual corruption and perversity, encourages Muslims to separate their religious obligations from their civil responsibility, and tolerates such social ills as alcoholism and gambling.” Idem, *ibidem*.

²⁰⁵ “At the far edge of that region [Middle East] is Pakistan, where a stern religious traditionalism has now been introduced, decreeing public stoning, flogging, and the chopping off of a hand or foot as legal punishments.” RESURGING Islamic Orthodoxy. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 15, May 4. 1979, p. 14.

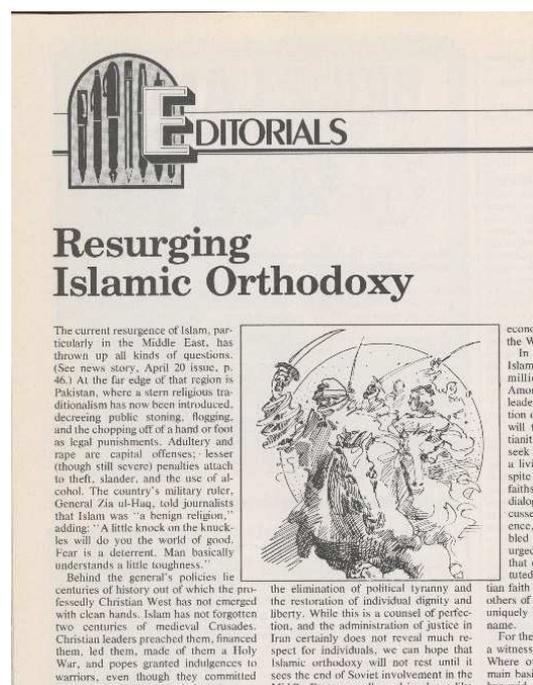
populações civis”, e como os muçulmanos “não se esqueceram disso”. Em seguida, faz um salto temporal e cita o processo de descolonização, explicando que parte do mundo muçulmano, inclusive o Paquistão, estava conquistando sua independência.

“Esse é um mundo que os ocidentais não entendem muito bem, quando não de todo.”²⁰⁶ O que os ocidentais não entendem muito bem? As Cruzadas? A descolonização? Não. O que os ocidentais não entendem, de acordo com o editorial, é o relacionamento entre religião e política no mundo muçulmano, e como a religião está envolvida nos processos acima descritos. Mais uma vez a relação entre religião e política aparece sem demora,



Pôster do filme *Lawrence da Arábia* (1961)

podemos ver, por exemplo, no pôster do filme *Lawrence da Arábia*, produzido em



Christianity Today, May 4, 1979, p. 14.

e ela parece justificar desde as penalidades descritas no início do texto até a ascensão de Khomeini. O texto afirma: “O islã é uma religião abrangente. Ela é todo um modo de vida: algo a ser praticado regularmente, publicamente, e em comunhão com milhares.” Nessa descrição mais direta do islã, não vemos necessariamente uma definição tão problemática; no entanto, o início do texto, assim como a imagem que o acompanha dão a tônica: cavaleiros paramentados com a tradicional roupa árabe e de espadas em punho, semelhantes a muitas imagens orientalistas que povoam a imaginação ocidental sobre o Oriente – como

²⁰⁶ “It is a world that Westerners do not understand very well, if at all.” Idem, *ibidem*.

Hollywood e lançado em 1961 – são apropriados para diferentes fins e indicam sua permanência imagética, assim como de parte de seus sentidos. Assim, o “árabe” guerreiro é utilizado como símbolo da “ortodoxia islâmica” ressurgente em 1979 na *Christianity Today*.

Essa ressurgência parece preocupar a revista, uma vez que grupos muçulmanos estão empenhados em campanhas de conversão entre “cristãos comprometidos”. Mais uma vez, o foco nas missões cristãs – dessa vez para impedir a expansão do islã – é destacado e incentivado. Os editores sabem que essa não é uma tarefa fácil, mas necessária: “Ninguém nunca sugeriu que trabalhar entre muçulmanos é qualquer coisa além de difícil e humanamente desencorajante. Tanto o islã quanto o cristianismo fazem demandas totais e exclusivas, e nunca é fácil tolerar aqueles que não vão nos tolerar.”²⁰⁷ Nessa concessão, o editorial não só alerta para as dificuldades, como também destaca que os muçulmanos não tolerariam os cristãos. Os editores também fazem um retrato bem mais pesado do trabalho missionário entre os muçulmanos do que aquele construído por Stott e Parshall em 1978. Aqui, a evangelização pode ser “humanamente desencorajante”, o que não parecia nas primeiras referências aqui consultadas.

Os textos que versam sobre o “fundamentalismo islâmico” e a “ressurgência da ortodoxia islâmica” têm enfoques diferentes, mas trazem elementos comuns: sua associação ao antimodernismo, ao antiodcidentalismo, a práticas violentas (como a amputação de membros e apedrejamentos) e, principalmente, à associação intrínseca entre religião e política. O primeiro texto critica essa construção; o segundo tenta explicá-la, sem condená-la de todo, mas sem deixar de destacar que esse é um mundo que os ocidentais “não entendem” – como se ele fosse à parte e não pertencesse ao “nosso” mundo – e que precisa de conversão.

Já o sentimento “anticristão” associado ao fundamentalismo, como destacado no texto de Haines, aparece em algumas notas e pequenas reportagens da *Christianity Today* que reforçam o seu editorial de 4 de maio. Em 6 de abril de 1979, uma nota informa que um pastor episcopal iraniano foi esfaqueado na “violência que se seguiu à tomada de poder pelo regime de Khomeini”²⁰⁸; já em 5 de outubro de

²⁰⁷ “No one has ever suggested that work among Muslims is anything but hard and humanly discouraging. Both Islam and Christianity make demands that are total and exclusive, and it is never an easy thing to tolerate those who will not tolerate us.” Idem, *ibidem*.

²⁰⁸ DEATHS. *Christianity Today*, Volume XXIII, nº 13, p. 53, April 6. 1979.

1979, a revista também noticiou que a casa do bispo da Igreja da Inglaterra [Church of England] foi saqueada no Irã, assim como hospitais episcopais. Segundo a nota, o bispo protestou ao Conselho Revolucionário de Khomeini, mas sem sucesso.²⁰⁹

Se enfrentar esse sentimento “anticristão” já parecia difícil, especialmente para os missionários, disputar “almas” com o islã era ainda mais trabalhoso. É o que indica um editorial sobre o missionarismo na África.

Na edição de 20 de julho de 1979, os editores da *Christianity Today* publicaram o editorial “In Search of Africa” [“À procura da África”]. O editorial faz um panorama de como estaria o continente africano depois do processo de descolonização (meados do século XX). O texto chama atenção para as ditaduras militares no continente, a aderência a teorias marxistas, e por vezes passa a ideia de que os povos africanos não sabem muito bem o que fazer em relação à política. Em um trecho, o editorial afirma: “A tragédia de tantos países da África negra é que sua independência toma a forma de rejeição ao imperialismo e ao marxismo antes que despertem, para depois se encontrarem prisioneiros de ditaduras nativas.”²¹⁰ E, parágrafos depois, ele explica que os africanos têm dificuldades em “ir além” das fronteiras tribais e nacionais; mas, apesar disso, um homem cristão queniano responde: a África “é o lugar mais empolgante do mundo para se viver hoje ... Nós podemos ser ignorantes, mas somos despreziosos.”²¹¹

Dentre os “problemas” que precisam ser enfrentados pelos países africanos, de acordo com a revista, o islã é um deles (é o segundo em sua contagem). Segundo os editores, o islã é o principal rival do cristianismo na África, mais que o comunismo – e considerando a vertente anticomunista da revista, isso não é pouca coisa. O editorial escreve que a “ressurgência global” do islã tem ganhado terreno na África, “onde ele explora um sentimento antiocidental generalizado, e forja a visão de que o islã é africano”²¹². Isso é colocado como uma vantagem: o texto afirma que o islã começou a ser pregado no Sul do Saara pelos próprios africanos, retirando assim barreiras raciais ou culturais que existiam, por exemplo, no caso de missionários

²⁰⁹ WORLD Scene. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 23, p. 74, October 5. 1979.

²¹⁰ “The tragedy about so many Black African countries is that their independence takes the form of rejecting imperialism and Marxism before awaking to find themselves in thrall to indigenous dictartoships.” IN Search of Africa. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 19, p. 8. July 20, 1979.

²¹¹ “Nevertheless, says a Kenyan churchman, Africa is ‘the most exciting place in the world to live in today ... We may be ignorant but we have no pretenses.’” Idem, p. 9.

²¹² “Global resurgence of the latter [Islam] has given it a boost in Africa, where it exploits a general anti-Western sentiment, and fosters the view that Islam is African.” Idem, ibidem.

européus e americanos. Nesse sentido, o cristianismo poderia ser dispensado ou não aceito por ser ocidental e estrangeiro.

O editorial também descreve o islã, buscando explicar porque ele era atrativo para as populações africanas. Essa descrição é particularmente interessante, uma vez que oferece um contraponto – ou talvez até mesmo uma contradição – em relação à austeridade e ao tradicionalismo presentes na ideia do “fundamentalismo” e da “ortodoxia” islâmicos.

A conversão do paganismo para o islã significava afastar-se de muita superstição e medo e inserir-se em uma sociedade mais sofisticada. O islã não demandava os padrões morais estritos que o cristianismo demandava. Amenidades cerimoniais e sociais eram oferecidas, enquanto o cristianismo se concentrava, ao invés disso, nos princípios espirituais e da pureza. O islã fornece um Deus facilmente aceitável, e um senso de unidade dentro da irmandade. Uma vez que a religião cobre a totalidade da vida, a participação política não é o problema que é para muitos cristãos. O islã permite a presença de costumes tribais, e sua influência econômica é explorada pelo poder da riqueza do petróleo – o “ouro negro”. O islã é tolerante com as tendências comuns da África negra como a poligamia, o divórcio fácil, o uso de feitiços e de posturas fatalistas.²¹³

Aqui temos um islã mais flexível, que aceita padrões morais pouco exigentes, superstições, feitiçarias, etc., o qual não deixa de contrastar, de certa forma, com aquele que cobre a totalidade da vida e legitima práticas como apedrejamentos e açoitamentos. Além disso, esse islã é descrito como oposto ao cristianismo, ressaltando as qualidades do último aos olhos ocidentais: a seriedade, a pureza, o comprometimento, as regras. Ao mesmo tempo em que descreve o islã de modo pejorativo, o editorial também insere o africano nessa descrição: ele é supersticioso, ignorante (se autodefine como ignorante, aliás), e aceita um Deus fácil – tudo aquilo que o leitor não é (ou que pensa/deseja não ser). A questão da superstição, inclusive, é elencada entre os problemas a serem resolvidos na sociedade africana, juntamente com a tecnologia primitiva, a questão sanitária, a

²¹³ “Conversion to Islam from paganism meant turning away from much superstition and fear and entering into a more sophisticated society. Islam did not demand the strict moral standards Christianity did. Ceremonial and social amenities were offered, whereas the Christian concentrated rather on purity and spiritual principles. Islam provides a God easily acceptable, and a sense of unity within the brotherhood. Since religion covers the whole of life, political participation is not the problem it is for many Christians. Islam allows the presence of tribal customs, and its economic influence is exploited through the power of petroleum wealth – ‘black gold’. Islam is tolerant of common tendencies in Black Africa such as polygamy, easy divorce, the use of charms, and fatalistic attitudes.” Idem, *ibidem*.

desnutrição, etc.

Nessas primeiras representações que se relacionam diretamente à Revolução Iraniana ou ao islã depois dos movimentos revolucionários, vemos um reforço do islã como rival do cristianismo e um destaque em suas características reacionárias e violentas. Algumas delas apareceram antes, mas as descrições ficam mais fortes depois da revolução. Além disso, temos a associação crescente do islã com o “fundamentalismo islâmico” e com a “ortodoxia islâmica ressurgente”, e uma breve referência ao seu caráter “antiamericano”, que se torna “anticristão” em questão de semanas. Essas representações eram por vezes criticadas, como temos em alguns textos do *Century*, mas muitas vezes reforçadas.

É importante ressaltar que essas representações não foram exclusivamente criadas pelas publicações e escritores cristãos. Como vimos com o termo “fundamentalismo islâmico” e com o pôster de *Lawrence da Arábia*, muitas dessas imagens eram construídas e discutidas fora de ambientes estritamente religiosos (como igrejas e denominações), mas em conexão direta com os seus valores e terminologias, apropriados em outras instâncias. Nesse ponto, podemos pensar na circularidade dos valores cristãos na cultura americana, e como eles trabalham como mediadores em esferas variadas, especialmente naquelas que se relacionam ou lançam mão de um conceito universal de religião para explicar o Outro para sua audiência. Do ponto de vista da imprensa como produtora e difusora de saberes, também podemos destacar como essas publicações cristãs estavam inseridas nos debates mais gerais presentes em sua sociedade, trazendo para seus leitores questões externas às preocupações denominacionais (como a Revolução Iraniana) e reinterpretando-as de acordo com seus interesses (como o reforço ao trabalho missionário ou às benesses do cristianismo). Também podemos aproximar os jornalistas e escritores cristãos da imprensa secular: seu conhecimento sobre o islã parece, na maioria das vezes, raso, limitado e ligado a estereótipos, os quais reforçam a própria cultura que os produziu.

As próximas representações do islã a serem analisadas foram escritas durante a crise dos reféns. Elas destacam o “renascimento do espírito muçulmano” e o aproxima de outras “ameaças”, como o comunismo e o nacionalismo do Terceiro Mundo.

A Crise dos Reféns (1979-1981)

No final de 1979, o xá Reza Pahlavi, já deposto, vivia no exílio e pediu autorização para sua entrada nos Estados Unidos para tratamentos médicos. Apesar das hesitações do presidente Jimmy Carter, assim como de parte de seus assessores, o xá foi admitido no país em 20 de outubro de 1979. Duas semanas depois, em 4 de novembro, uma grande manifestação em protesto ao asilo concedido ao xá aconteceu em frente à Embaixada dos Estados Unidos em Teerã. Os estudantes que lideravam a manifestação invadiram a embaixada e tomaram como reféns 52 americanos que ali se encontravam, incluindo membros do corpo diplomático. Começava então a chamada crise dos reféns, um cativoiro de 444 dias, um período de longas e às vezes insolúveis negociações, no qual as relações entre Estados Unidos e Irã se deterioraram sobremaneira.

Betty Glad analisa a personalidade de Carter e as decisões tomadas em conjunto com seus assessores (especialmente Cyrus Vance, Secretário de Estado e Zbigniew Brzezinski, Conselheiro de Segurança Nacional) durante o sequestro da embaixada. A autora indica como suas posições, juntamente com erros estratégicos da CIA, contribuíram para transformá-lo na “crise dos reféns”.

De acordo com Glad, a resposta inicial ao sequestro foi dupla. Economicamente, o governo dos Estados Unidos impôs sanções ao Irã, assim como congelou seus ativos em bancos americanos e suspendeu a importação de petróleo, além de criar dificuldades para iranianos que desejavam entrar ou que já se encontravam em território americano.²¹⁴ Do ponto de vista diplomático, eles tentaram negociações diretas ou intermediadas por aliados com o governo de Khomeini. Os primeiros esforços diplomáticos foram em vão, em parte pela inabilidade da CIA em conduzir a situação.

Glad afirma que os erros da CIA e da política externa americana podem ser apontados desde a década de 1950, quando a inteligência americana julgava suficiente concentrar seus esforços no xá e não estabelecer contato com outras forças políticas iranianas²¹⁵. Quando a revolução aconteceu, eles viram que a situação

²¹⁴ GLAD, Betty. Personality, Political and Group Variables in Foreign Policy Decision-Making: Jimmy Carter's Handling of the Iranian Hostage Crisis. **International Political Science Review**, Volume 10, nº 01. 1989, p. 37.

²¹⁵ Idem, p. 38.

poderia não ser mais tão favorável aos Estados Unidos, mas ainda assim não deram tanta atenção à questão iraniana; além disso, decidiram manter a embaixada aberta, como modo de conter uma possível influência soviética no país. Poucas pessoas no governo americano estavam conscientes da fragilidade do governo provisório iraniano, liderado por Mehdi Bazargan, e a maioria julgava que o território e a jurisdição das embaixadas seriam respeitados. O governo de Carter decidiu conceder o asilo ao xá e, em seguida, a invasão da embaixada ocorreu. Dois dias depois, em 6 de novembro de 1979, Bazargan renunciou, e o governo iraniano passou diretamente para as mãos de Khomeini e do Conselho Revolucionário, “um órgão cujos membros eram desconhecidos pelos agentes de Washington.”²¹⁶

Com o tempo, a importância do sequestro da embaixada foi tomando proporções maiores dentro do governo, e afetou Carter diretamente – mesmo depois da saída do xá dos Estados Unidos em dezembro de 1979. Glad afirma que Carter se preocupava pessoalmente com a segurança dos sequestrados. O presidente deixou de fazer campanha durante as prévias das eleições presidenciais de 1980 para lidar com a “crise”, e fazia reuniões diárias com o Comitê do Conselho de Segurança Nacional que cuidava do caso, centralizando as discussões e o planejamento em sua pessoa²¹⁷. Na perspectiva da autora, a postura de Carter, somada à cobertura da imprensa, aumentou a importância do sequestro, transformando-o em uma “crise”.

De acordo com Glad, o termo “crise” não é apropriado para esse caso, uma vez que, no campo das relações internacionais, uma crise é definida como uma grande ameaça a valores centrais de um país, a qual requer uma ação rápida para a manutenção desses valores. Na opinião da autora, isso não aconteceu no sequestro da embaixada, na medida em que a segurança nacional dos Estados Unidos não esteve seriamente ameaçada, nem mesmo seus valores. De qualquer modo, Glad considera que ela foi assim sentida no período, e que as atitudes de Jimmy Carter contribuíram para isso:

Ao mobilizar os sentimentos americanos contra o inimigo, [Carter] desencadeou forças psicodinâmicas que conduziram os Estados Unidos a participarem de sua própria vitimização. Ao tornar os reféns tão importantes para o povo americano, Carter deu aos clérigos no Irã a possibilidade de manter os Estados Unidos num estado de espera psicológico que eles não teriam caso a questão fosse tratada de forma

²¹⁶ Idem, p. 37.

²¹⁷ Idem, p. 43.

menos pública.²¹⁸

Assim, Carter aumentou o valor dos reféns, assim como seu poder de barganha para Khomeini:

O resultado desse compromisso político, psicológico e organizacional com a “crise” dos reféns permitiu a Khomeini manter a atenção americana cativa, da mesma forma que ele manteve o pessoal do corpo diplomático americano cativo. Ao focar tanta energia psíquica coletiva nos reféns, ao parecer tão ávido em lidar com os iranianos de modo a trazer [os reféns] para casa, Carter deu a Khomeini um poder sobre toda a nação americana, [um poder] que seu domínio sobre pouco mais de cinquenta homens e mulheres diplomatas não garantia. [...] Khomeini descobriu depois do fato [da invasão da embaixada] que ao manter os reféns, ele estava fazendo uma coisa “ótima”.²¹⁹

Carter hesitou em tomar medidas mais drásticas, como declarar guerra ao Irã, mas concordou com uma operação de resgate em abril de 1980, que também fracassou²²⁰. Glad afirma que depois disso, apesar de ainda se dedicar ao tema, a crise dos reféns foi colocada em segundo plano pelo presidente. É nesse período que a campanha eleitoral se intensificou, e os adversários de Carter, especialmente Ronald Reagan, tomaram a crise como um dos maiores fracassos de sua presidência.

O sequestro se estendeu por 444 dias. O xá Reza Pahlavi morreu no Cairo em meados de 1980, e apesar de a crise dos reféns ser noticiada diariamente pela imprensa e ser usada como capital político pelos adversários de Carter, sua solução final se arrastou. Na opinião de Glad, não foram exatamente os esforços da presidência que a solucionaram, mas sim o congelamento dos ativos iranianos em bancos americanos, os quais se tornaram uma importante moeda de troca com o

²¹⁸ “In mobilizing American emotions against the enemy, he unleashed psychodynamic forces that led the United States to participate in its own victimization. In making the hostages so important to the American people, Carter gave the clerics in Iran a psychological hold over the United States they would not have had if the issue had been dealt with in a less public way.” Idem, p. 58.

²¹⁹ “The result of this political, psychological, and organizational commitment to the hostage ‘crisis’ enabled Khomeini to hold America’s attention captive, just as he held the American diplomatic personnel captive. By focusing so much collective psychic energy on the hostages, by appearing so eager to deal with the Iranians in order to bring them back, Carter gave Khomeini a power over the entire American nation that Khomeini’s power over fifty-plus diplomatic men and women did not warrant. [...] Khomeini had discovered after the fact that in keeping the hostages he was doing something ‘great’.” Idem, p. 43.

²²⁰ Essa operação de resgate não é a operação tema do filme *Argo* (2012). A operação ali encenada visava resgatar alguns membros da embaixada americana que conseguiram fugir no momento de sua invasão e conseguiram ajuda junto ao corpo diplomático canadense que estava no país. Apesar das muitas imprecisões e das cores pesadas com as quais representou os iranianos, o filme ganhou o Oscar de Melhor Filme em 2013, anunciado por ninguém menos que Michelle Obama, então primeira-dama dos Estados Unidos. Referência completa: **ARGO**. Direção: Ben Affleck. Produção: GK Films, Smoke House Pictures. Distribuição: Warner Brothers Pictures. 2012. 1 DVD. 120 min.

passar dos meses. No fim de 1980, Khomeini se mostrou disposto a negociar, e os reféns foram libertados em 20 de janeiro de 1981, na ocasião da posse de Ronald Reagan como novo presidente dos Estados Unidos.

Carter não foi reeleito e uma das razões foi o desgaste de sua figura política e de seu governo com a crise dos reféns. Pela análise de Glad, podemos pensar que o presidente poderia ter sido mais eficiente caso tivesse lidado com a situação de forma menos pessoal e mais pragmática. No entanto, havia mais de 50 americanos sequestrados em uma embaixada. O cativeiro foi de fato muito longo. Naquele momento histórico específico, isso não deixava de representar uma ameaça ou uma resistência aos valores americanos, mesmo que o território dos Estados Unidos e sua segurança nacional não estivessem ameaçados. É compreensível, então, que a opinião pública de modo geral, independentemente de Carter, pensasse no sequestro como uma crise. Crise ou não, ela abalou diretamente o seu prestígio junto ao eleitorado, e as decisões políticas tomadas por sua equipe não foram as mais acertadas, em partes por seu desconhecimento da situação política iraniana, e em partes por sua inabilidade em lidar com a religião na arena política.

Blake W. Jones escreveu um artigo muito interessante sobre a dimensão religiosa da crise dos reféns. Ele afirma que não só a inteligência americana e a Casa Branca tinham um conhecimento limitado – quando não inexistente – do xiismo iraniano e de seu papel no governo de Khomeini, como a religiosidade de Carter também atuou como uma desvantagem nas negociações que buscavam resolver a crise.

Conforme destacamos na introdução, o evangelicalismo americano viveu um importante desenvolvimento na década de 1970, e Carter era declaradamente um evangélico *born-again*. Sua eleição trouxe dificuldades de análise para os jornalistas e observadores políticos, e em muitos momentos eles se questionavam se a religiosidade do presidente seria uma característica positiva ou não para o seu mandato. Em alguns momentos, ela foi considerada positiva – como nas relações com Israel e na intermediação dos acordos de paz com o Egito. Na questão dos direitos humanos, uma de suas plataformas de campanha (que Carter não deixava de associar com sua religiosidade), ela também não atrapalhou. Na crise dos reféns, no entanto, ela se tornou uma desvantagem.

Segundo Jones, muitos religiosos iranianos eram céticos em relação à

religiosidade de Carter por conta do apoio e asilo concedido ao xá.²²¹ Além disso, o entendimento de Carter sobre religião e política diferia em muito da perspectiva de Khomeini. Apesar de se mostrar um homem cristão – e de sempre reforçar isso, como muitos evangélicos o fazem –, Carter separava, segundo Jones, a esfera política da religiosa e considerava a presidência a partir de um prisma eminentemente político, o que não acontecia com o líder iraniano.

Um dos desentendimentos centrais entre Khomeini e Carter durante esse período foi o papel que a religião desempenhava na política. Ecoando a tradicional doutrina batista da separação entre igreja e estado, Carter frequentemente proclamava seu forte compromisso em manter religião e política separados. No entanto, Carter não entendia que a separação entre igreja e estado era em grande medida estrangeira para o islã. [...] Além disso, o tipo de islã xiita de Khomeini diluiu ainda mais as linhas entre igreja e estado quando ele criou o cargo de jurista supremo para ele mesmo, de modo a garantir que o Estado seguisse os ditames da lei islâmica.²²²

Mais uma vez, as teses da secularização e o lugar predominante reservado à religião nas sociedades ocidentais contemporâneas – como prática cultural ligada à esfera privada – aparecem como empecilho para a compreensão do islã na Revolução Iraniana. Jones afirma que, assim como muitos jornalistas e intelectuais americanos, os conselheiros de Carter tinham pouco interesse em assuntos religiosos, e subestimaram sua potência na situação iraniana. O autor cita Harold Saunders como um dos poucos conselheiros de Carter que dava importância à questão. Os outros preferiam lidar com os “líderes seculares mais racionais” do governo de Khomeini.²²³

Mesmo assim, uma vez ocupada a embaixada, Carter fez questão de afirmar que o conflito entre Estados Unidos e Irã não significava um conflito maior entre Estados Unidos e islã²²⁴. Saunders, por sua vez, como chefe do escritório de

²²¹ O autor cita o aiatolá Hussein Montzeri, aliado de Khomeini: “We didn’t expect Carter to defend the shah for he is a religious man who has raised the slogan of defending human rights. How can Carter, the devout Christian, defend the Shah? MONTZERI, Hussei Apud JONES, Blake W. “How Does a Born-Again Christian Deal with a Born-Again Moslem?” *The Religious Dimension of the Iranian Hostage Crisis*. Op. Cit., p. 423.

²²² “One of the central misunderstandings between Khomeini and Carter during this era was the role religion played in politics. Echoing the traditional Baptist doctrine of the separation of church and state, Carter frequently proclaimed his strong commitment to keep religion and politics separate. However, Carter did not understand that the notion of separation of church and state was largely foreign to Islam. [...] Moreover, Khomeini’s brand of Shia Islam blurred the lines between church and state even further as he created the role of supreme jurist for himself to ensure that the state followed the dictates of Islamic law.” *Idem*, p. 423-424.

²²³ *Idem*, p. 425.

²²⁴ *Idem*, *ibidem*.

relações com o Oriente Próximo (parte do Departamento de Estado), ficou responsável por estabelecer um canal de comunicação com líderes religiosos iranianos, assim como consultar especialistas em islã para pensar em soluções.

Em relação aos líderes religiosos, o governo Carter pediu ajuda ao Vaticano (seus assessores contavam que Khomeini considerasse o papa como um igual) para apelar junto ao líder iraniano. O papa João Paulo II prontamente enviou um representante a Teerã. Ao chegar lá, o enviado “ouviu um sermão” de Khomeini: o aiatolá apontou para o silêncio do Vaticano durante o regime do xá, e destacou que “nunca ocorreu a Sua Eminência, o Papa, mostrar qualquer preocupação com nosso povo oprimido, ou mesmo mediar com um apelo para que a opressão cessasse.”²²⁵ Outros negociadores foram pensados, entre eles Jimmy Allen, pastor batista e ex-presidente da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, assim como líderes muçulmanos, como Habib Chatty, secretário geral da Islamic League [Liga Islâmica]. Eles foram a Teerã, mas seus apelos não convenceram.

Além dos líderes religiosos, acadêmicos e intelectuais foram chamados a trabalhar com os conselheiros da presidência. Isso, no entanto, não foi tão eficaz, uma vez que, na perspectiva de Jones, os funcionários da presidência “filtravam muitas das informações através das lentes de seus vieses culturais, contrários à noção de uma república islâmica liderada por religiosos ser bem-sucedida.”²²⁶ Assim, os assessores continuaram com a tendência de descrever Khomeini como “louco” ou “irracional”, não só por não conseguirem interpretar o islã de outra maneira, como também pela “república islâmica” contestar diretamente as definições americanas de política. Nas palavras de Jones, “as ações de Khomeini em estabelecer uma república islâmica no Irã iam diretamente contra os ... pressupostos americanos de como os governos funcionavam no fim do século XX, e contra sua aceitação da metanarrativa da secularização e do progresso.”²²⁷

Assim, Jones defende que o prolongamento da crise dos reféns se deu graças aos desentendimentos culturais e religiosos entre ambas as partes. Khomeini

²²⁵ “Khomeini berated the Catholic official, pointing to the Vatican’s silence during the shah’s reign, ‘nor did it ever occur to His Eminence, the Pope, to show any concern for our oppressed people, or even to mediate with the plea that oppression cease.’ KHOMEINI Apud JONES, Op. Cit., p. 431.

²²⁶ “As they gathered more intelligence about Khomeini and the new shape of the Iranian government, many American officials filtered most of the information through the lens of their cultural biases against the notion of a cleric-led Islamic republic being successful.” Idem, p. 434.

²²⁷ “... Khomeini’s actions in establishing na Islamic republic in Iran ran entirely counter to their American assumptions of how governments worked in the late twentieth century and their acceptance of the metanarrative of secularization and progress.” Idem, p. 435.

e os iranianos desprezavam a religiosidade de Carter, por considerá-lo um demagogo, e Carter e seus assessores não conseguiam entender a de Khomeini. Além disso, quanto mais Carter se esforçava em solucionar a questão, mais os reféns se tornavam valiosos para Khomeini. Jones cita uma frase de Barry Rosen, um dos reféns, que ilustra bem a situação: “Eu me perguntava se [Carter] sabia que o pior que ele poderia fazer era deixar que os iranianos sentissem que ele mal queria o que eles estavam vendendo. Nada abaixa o preço tão depressa como ir embora de uma tenda iraniana.”²²⁸

Nessa breve discussão bibliográfica, Glad e Jones nos ajudam a entender os elementos e situações que culminaram na invasão da embaixada em Teerã. Mais que isso, ambos os autores se centram na figura de Jimmy Carter e seus assessores, indicando a inabilidade da Casa Branca em lidar com a situação. A crise dos reféns provocou uma forte comoção nacional, e não passou despercebida pela imprensa cristã.

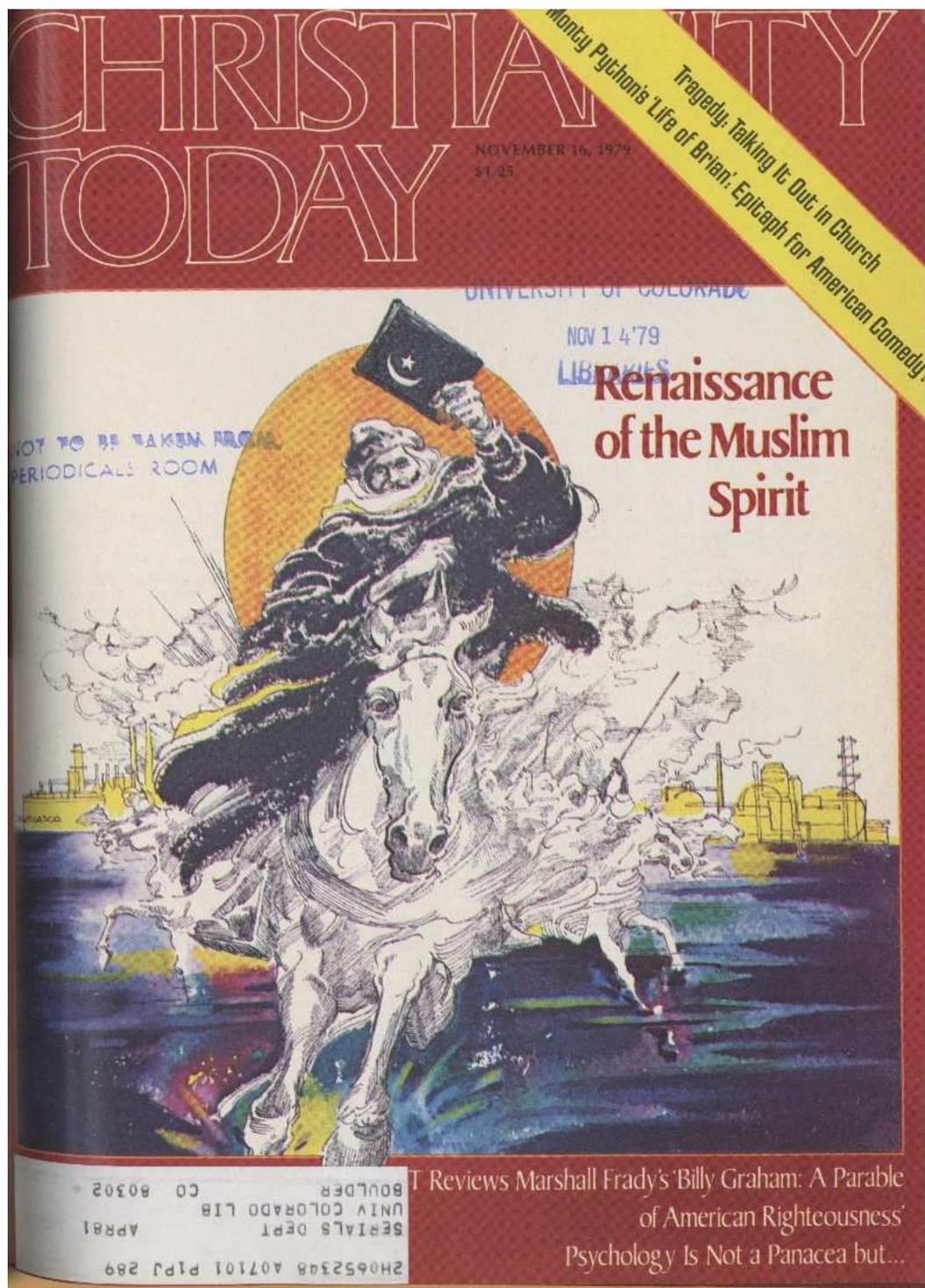
2.5. O “Renascimento do Espírito Muçulmano”

Durante a crise dos reféns, os textos do *Christian Century* não se dedicam, de modo geral, a explicar o papel do islã na Revolução Iraniana, ou a partir dos movimentos revolucionários. Na ótica da publicação, a invasão da embaixada e a crise dos reféns era uma questão de Direito Internacional. Assim, Khomeini era criticado como um chefe de Estado que permitiu a violação de uma regra de direito internacional, e isso era inadmissível²²⁹. Ao mesmo tempo, já pensando no pleito de 1980, a revista parecia defender Jimmy Carter das acusações de fraqueza e inabilidade política.

Já a *Christianity Today* se dedicou mais às descrições do islã. A primeira referência direta à crise dos reféns só aparece na revista em janeiro de 1980. Poucos dias depois da invasão da embaixada, no entanto, em 16 de novembro de 1979, a revista publicou a seguinte edição:

²²⁸ “I wondered whether he [Carter] knew that the worst he could do was let the Iranians feel he badly wanted what they were selling. Nothing lowers [the] price so quickly as walking away from an Iranian’s stall.” Barry Rosen APUD Jones, Op. Cit., p. 450.

²²⁹ WALL, James M. Violating Embassy Sanctity. **The Christian Century**, Volume XCVI, nº 39, p. 1175, November 28. 1979.



Christianity Today, November 16, 1979.

A capa da edição de 16 de novembro de 1979 é bastante sugestiva. Encontramos nela a imagem de um cavaleiro – praticamente o mesmo cavaleiro do editorial sobre a “ortodoxia islâmica ressurgente”, e o mesmo cavaleiro ao fundo do pôster de *Lawrence da Arábia*. Ele parece cavalgar sobre as águas, com uma paisagem aparentemente urbana ao fundo. Seus trajes são pretos: uma túnica e o

lenço geralmente associado à cultura árabe adorna sua cabeça. Com a mão direita, ele conduz o cavalo; com a esquerda, ele empunha um livro marcado com o crescente – símbolo do islã –, possivelmente o Alcorão (o que o diferencia do primeiro cavaleiro utilizado pela revista, que empunhava uma espada). O acompanham, ao fundo, outros cavaleiros, pouco definidos, empunhando espadas. O entorno da capa é vermelho, assim como a legenda que acompanha a figura e anuncia a matéria de capa “Renaissance of the Muslim Spirit” – O Renascimento do Espírito Muçulmano. Essa imagem dá o tom da edição.

O islã é tema da capa, assim como de parte da Nota do Editor (abaixo do sumário da edição), do editorial e do artigo anunciado. De acordo com a Nota do Editor, assinada por Kenneth Kantzer, o islamismo entrava naquele ano em seu 15º século de existência, e o artigo publicado naquela edição visava traçar sua “dramática história”. O editor destaca uma segunda característica associada ao islã: ele não só é ressurgente, mas também “alimentado pelo petróleo muçulmano”, uma das razões pelas quais a África não seria um continente cristão até o ano 2000²³⁰, fazendo eco aos argumentos do editorial de julho de 1979 e reforçando o islã como um rival na evangelização cristã.

Da nota de Kantzer, passamos ao editorial, “Stereotype of the Muslim Monolith”²³¹ [“Estereótipo do Monólito Muçulmano”]. O editorial afirmava que o mundo islâmico começava seu 15º século numa posição melhor para influenciar o Ocidente do que em qualquer outra época desde o final de sua era dourada de expansão. Mesmo assim, seria um erro, de acordo com o texto, se os cristãos ocidentais considerassem esse islã como uma coisa única, contrária ao Evangelho, e reagissem por isso de forma defensiva. Nesse sentido, os editores tentaram destacar a diversidade dentro do islã, ressaltando diferentes posturas dentre os praticantes da religião. Esse esforço não esteve presente nos artigos anteriormente publicados pela revista, muitos menos na imagem da capa, por exemplo, que reitera uma imagem orientalista dos muçulmanos guerreiros. Mesmo assim, os editores tentaram relativizar.

Para mostrar a diversidade do mundo muçulmano, eles compararam dois muçulmanos bastante presentes na imprensa entre 1978 e 1979: o primeiro,

²³⁰ KANTZER, Kenneth S. Editor’s Note. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 26, p. 4, November 16, 1979.

²³¹ STEREOTYPE of the Muslim Monolith. Editorials. Idem, p. 12-13.

Khomeini; o segundo, Anwar al-Sadat, presidente do Egito e um dos signatários dos Acordos de Camp David de 1979, que selaram a paz entre Egito e Israel. Na verdade, o editorial em si não faz a comparação: o texto pede ao leitor que ele compare Khomeini e Sadat, mas não traz elementos comparativos entre os dois. Infere-se então que o leitor já tenha informações prévias sobre eles. Khomeini acabava de apoiar a tomada da embaixada pelos estudantes iranianos e estava em negociações com a Casa Branca. Já Sadat apareceu com frequência na imprensa americana nesse período: ele recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1978 por conta dos acordos de paz com Israel. Deixando a cargo do leitor a análise, os editores pareciam seguros que dela surgiria um Khomeini “ressurgente” e um Sadat “pacífico”. Também é possível pensar na imagem de Sadat como o muçulmano “não totalmente desprezível”, por conta de suas boas relações com o Ocidente. Naquele momento específico, ele de fato não era desprezível para a opinião pública americana.

Maiores informações sobre o islã ficam por conta de Roland E. Miller, professor de islã e de religiões mundiais no Luther College, Canadá, em artigo também publicado nessa edição²³². O autor parece partir do pressuposto de que seu leitor não tem nenhuma informação sobre o islã (ou muito pouco); por isso, é bem didático às vezes, trazendo dados como ano do surgimento do islã, como é o calendário islâmico, etc. Em uma espécie de resumo da história islâmica, ele explica, por exemplo, que a era de ouro do islã coincide com a “Idade das Trevas” ocidental²³³, e cujo fim deu-se durante a Renascença no Ocidente.

Roland Miller, no entanto, é cuidadoso ao fazer essa análise. Ele explica que, num primeiro momento, o mundo islâmico entrou em crise – por conta de uma fé que não aceitava mais a razão –, o que limitou o desenvolvimento religioso e intelectual dos povos islâmicos. Num segundo momento, nesse mesmo período, houve o início da Renascença ocidental, o fim da Idade das Trevas, cujo desenvolvimento levou, num terceiro momento, à submissão das regiões de maioria muçulmana pelos povos europeus. Assim, no início do 15º século de história islâmica, Miller entende que os muçulmanos eram um povo nostálgico de seu passado glorioso; que se sentiam uma minoria perseguida; e que, por isso, se fecharam em sua fé e

²³² MILLER, Roland E. Renaissance of the Muslim Spirit. Idem, p. 16-21.

²³³ Interessante notar que essa mesma associação – inclusive com a expressão “Idade das Trevas” – é feita por Bernard Lewis no início do século XXI em seu livro **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

rituais, numa “mentalidade de gueto” que dificultava, por exemplo, o sucesso das missões cristãs. Ele também vê nesse período uma ressurgência do islã baseada em três pontos: na educação moderna nos moldes ocidentais; na recuperação dos poderes econômico e político das nações islâmicas independentes, enriquecidas pelo dinheiro derivado do petróleo; e em fatores espirituais. Essas são as principais implicações que devem ser consideradas pelos cristãos, especialmente os missionários.

Podemos perceber que o artigo de Roland Miller explica o “ressurgimento islâmico” a partir de um esquema explicativo de “ascensão e queda”. O islã surgiu; expandiu-se; tornou-se poderoso; e depois sofreu muitas perdas, em especial para o Ocidente. Os muçulmanos são então um povo “nostálgico” de seu “passado glorioso”, e ressurgia apoiado no dinheiro do petróleo e em defesa de seus valores “espirituais”. E a quem essa ressurgência afetaria? Aos próprios muçulmanos, mas também aos ocidentais, o que reitera, mais uma vez, a necessidade da evangelização cristã entre populações muçulmanas.

A crise dos reféns não foi citada nessa edição de 16 de novembro. Considerando que a produção de notícias no final da década de 1970 não era tão imediata como nos dias de hoje, e que estamos trabalhando com uma publicação quinzenal, é possível que os textos publicados nessa edição tenham sido escritos antes do início do sequestro. No entanto, a decisão pela publicação nesse momento também não é aleatória, considerando o desenvolvimento da república islâmica, o fortalecimento de Khomeini dentro do Irã e as notícias sobre “o espalhar da revolução” em outros países do Oriente Médio – como o Paquistão, conforme noticiado pela própria *Christianity Today*.

A primeira vez que a crise dos reféns é diretamente citada é em 4 de janeiro de 1980, na “Nota do Editor” de Kantzer. Ele escreve: “No momento em que escrevo essa nota, 50 americanos ainda esperam em desespero”, ameaçados por Khomeini e pelos estudantes que os sequestraram. Mas, citando Charles Dickens, ele afirma: “Mas há esperança – assim como alegria – apesar da ressurgência do islã, do comunismo militante e do nacionalismo crescente do Terceiro Mundo”²³⁴.

²³⁴ “As I write this note, 50 Americans still sit in despair of their lives from threats of the Ayatollah Khomeini and the mob action of Iranian students. Yet, in memory, the United States has never had such solid support from nations all around the world. [...] But there is hope – as well as joy – in spite of the resurgence of Islam, militant Communism, and the increasing nationalism of the Third World.” KANTZER. Editor’s Note. **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 1, p. 4, 4 de janeiro. 1980.

Essa nota de Kantzer é particularmente interessante. Se antes o islã era uma ideologia, agora ele é uma ideologia comparada ao comunismo e ao nacionalismo no Terceiro Mundo. E depois da Revolução Iraniana e com o desenrolar da crise dos reféns, o islã é cada vez mais associado ao que a revista chama de “ressurgência” ou “renascimento”, e inserido dentro da lógica da Guerra Fria. A comparação do islã com o comunismo, com o nacionalismo do Terceiro Mundo ou a equivalência entre eles como ameaças para determinada ordem social ou valores passam a ser cada vez mais presentes nos editoriais e artigos da revista.

2.6. Os muçulmanos “militantes”

A representação dos muçulmanos como “militantes” também aparece nas páginas da *Christianity Today*. Don McCurry, conhecido missionário cristão entre populações muçulmanas, escreve para a edição de 21 de março de 1980: “Why Are Muslims So Militants?”²³⁵ [“Porque os Muçulmanos são tão Militantes?”]. O missionário afirma que, para se responder a essa pergunta, o leitor deve comparar o islã com “modelos bíblicos” do Antigo Testamento, nos quais as “operações militares contra idólatras, e a expressão política do reino de Deus” eram recorrentes²³⁶.

Essa passagem é bastante interessante, na medida em que o autor não só utiliza modelos cristãos para explicar o islã para seus leitores, mas também considera os muçulmanos um povo antigo, quase primitivo, como os povos bíblicos do tempo de Josué. Assim, pode-se pensar que o islã militante se apresentava no final do século XX, mas o seu modo de pensar não é contemporâneo – é antigo e bélico, ou mesmo anacrônico. Em outro momento do artigo, McCurry também explica o significado de *jihad* para seus leitores – a guerra santa – em termos espirituais, mas especialmente militares, e a associação entre islã e a guerra aparece em vários momentos do texto. No entanto, o missionário não deixa de destacar que os muçulmanos também propagaram e difundiram sua fé de modo pacífico.

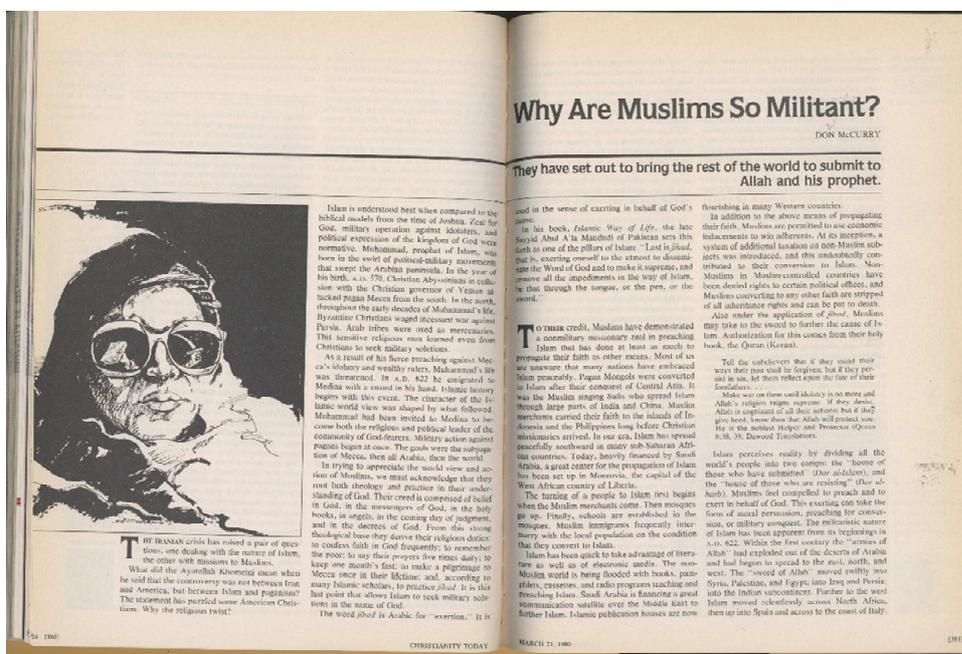
Esse artigo, como o de Miller, parece partir do pressuposto de que seu leitor não tem nenhum conhecimento prévio sobre o islã, e dedica vários parágrafos a

²³⁵ McCURRY, Don. Why Are Muslims So Militant? **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 6, p. 24-27, March 21. 1980.

²³⁶ “... the biblical models from the time of Joshua. Zeal for God, military operation against idolaters, and political expression of the kingdom of God were normative.” Idem, p. 24.

explicar detalhes sobre as práticas muçulmanas: os deveres (como visitar Meca ao menos uma vez na vida), suas cinco orações diárias, sua divisão do mundo, etc. A questão bélica é sempre destacada, e McCurry elenca os massacres muçulmanos cometidos contra cristãos: na Turquia, na Grécia, em Uganda. O missionário então afirma: “Muitos de nós no Ocidente, cristãos, entre outros, estão chocados com esses desenvolvimentos. Nós não deveríamos estar. A verdade é que nós não fizemos nosso dever de casa. E é essa negligência que nos guiou a avaliar mal e subestimar o islã.”²³⁷

Aqui o autor faz um movimento curioso. Ele reforça de fato o caráter violento do islã, mas coloca a culpa nos próprios cristãos: os missionários não fizeram seu dever de casa, não evangelizaram o suficiente, e por isso, por culpa dos cristãos, essas mortes aconteceram. Assim, a solução é intensificar a evangelização entre os povos muçulmanos – e para McCurry, a revolução no Irã inaugurou um momento especial para isso. Seu artigo é muito interessante, e reforça o “renascimento muçulmano” como uma reação contra o secularismo e o Ocidente. No entanto, o que mais chama a atenção no texto de McCurry é a figura de uma mulher que acompanha o artigo.



Christianity Today, March 21, 1980, p. 24-25.

237 “Many of us in the West, Christians and others, have been shocked by these developments. We should not have been. The truth is that we have not done our homework. It is neglect that has led us to misjudge and underestimate Islam.” Idem, p. 26.

Ela aparece na primeira página, trajando o véu e usando óculos escuros. Nas lentes de seus óculos, vemos duas figuras: um livro – possivelmente uma menção ao Alcorão – e uma espada. Curiosamente, nada no texto discute a condição feminina nas sociedades muçulmanas. A mulher islâmica é, literalmente, uma presença silenciosa no texto de McCurry.

Os editores geralmente definem as imagens publicadas em jornais e revistas. Essa escolha nem sempre é fácil, pois lida com custos e questões de direito autoral. Mas a escolha dessa imagem não é nada aleatória. Sua presença silenciosa indica a “mulher muçulmana” como um dos símbolos mais fortes do islã no Ocidente. Se nas representações do “islã exótico” nos séculos XIX e XX se destacavam as odaliscas, na representação do “fundamentalismo” e do “islã ressurgente” se destacam as mulheres cobertas com véus e burcas. Essas imagens dialogam com os discursos em voga sobre as mulheres no islã, assim como indicam aquilo que chama a atenção de seus espectadores. Assim, o que podemos inferir sobre o uso dessa imagem em um artigo aparentemente não relacionado a ela é que já naquele momento a imagem da mulher muçulmana era usada como um forte símbolo do islã, geralmente com conotações negativas.

Se considerarmos as fontes como um todo, desde a primeira analisada no capítulo 1, podemos perceber que o islã e os muçulmanos são descritos como ressurgentes, militantes, primitivos, ressentidos e alimentados pelo dinheiro do petróleo. Alguns cristãos se opõem a esses estereótipos, destacando sua impropriedade e as injustiças sofridas pelas populações muçulmanas em muitos lugares do mundo. Todas essas representações, no entanto, tem um ponto em comum: o islã é essencialmente *estrangeiro*.

Tanto a *Christianity Today* como o *Christian Century* levaram a seus leitores uma série de artigos, editoriais e notas que, independentemente de seu tema central – importância das missões; conflitos entre israelenses e palestinos; islã ressurgente; Revolução Iraniana ou a crise dos reféns –, descreviam um islã estrangeiro, apartado dos valores e crenças ocidentais e cristãs. Eram raras as vezes em que os periódicos publicaram notas e artigos sobre o islã como uma das religiões componentes da sociedade americana. O texto de McCurry cita em um parágrafo o número de muçulmanos nos Estados Unidos. Mas em nenhuma dessas referências o islã é considerado uma tradição religiosa americana, como desejavam os imigrantes muçulmanos que estabeleceram as primeiras mesquitas e grupos nos Estados Unidos

no começo do século XX. Além disso, a necessidade de se explicar em muitos textos o que era o islã e quem eram os muçulmanos indica o desconhecimento geral dos leitores sobre essa tradição religiosa, que já contava com praticantes nos Estados Unidos há um século.

O artigo “The Muslims in Our Midst”²³⁸ [“Os Muçulmanos em Nosso meio”], assinado por Edward E. Plowman (um dos editores da *Christianity Today*) e publicado na revista em sua edição de 2 de maio de 1980, é um dos únicos que traz informações mais detalhadas sobre as populações muçulmanas nos Estados Unidos e, assim como as notas, reforçam o seu caráter estrangeiro. Considerando o período aqui analisado, esse foi o primeiro artigo que escreve sobre a população muçulmana nos Estados Unidos de forma mais geral, sem se concentrar apenas nos Black Muslims e na Nation of Islam, os quais apareciam por vezes em notas e pequenas notícias da revista, mas não eram considerados uma religião, e sim uma “seita”²³⁹. No artigo de Plowman, voltado para missionários, podemos encontrar informações gerais sobre alguns grupos muçulmanos presentes nos Estados Unidos. Segundo o autor, os iranianos residentes nos Estados Unidos eram um grupo receptivo ao trabalho dos missionários.

O artigo é pequeno – o que é incomum para o padrão da revista, cujos artigos eram maiores – e seu título é acompanhado por três perguntas: “De onde eles vêm?”, “Quantos eles são?”, e “Como podemos evangelizá-los?”. Melhor que qualquer resposta, essas perguntas indicam o quanto o leitor da *Christianity Today* poderia desconhecer os muçulmanos, de modo a ser presumivelmente atraído por elas. Elas também trazem à memória aquelas chamadas televisivas de programas-reportagens, que apresentam desde animais selvagens até uma cultura ou país desconhecido ou exótico. O islã nos Estados Unidos de 1980 poderia, talvez, se encaixar nessa segunda categoria.

É importante perceber como todos esses artigos, em conjunto, buscavam explicar o que era o islã. Havia um esforço de definição e de caracterização constante, o que denota a curiosidade e, também, o desconhecimento acerca do tema. Considerando o esforço em descrever e contar uma história aparentemente desconhecida – a história do islã – as questões, presentes no artigo de Plowman, não

²³⁸ PLOWMAN, Edward E. The Muslims in Our Midst. **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 9, p. 30, May 2. 1980.

²³⁹ PERSONALIA. **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 10, p. 52, May 23. 1980.

parecem tão estranhas para os americanos desse período.

Dessa maneira, podemos perceber na *Christianity Today* e no *Christian Century* a construção de vários islãs – às vezes ressentido, muitas vezes violento, poucas vezes injustiçado – depois da eclosão da Revolução Iraniana. É evidente, no entanto, que o discurso das duas publicações não é tão unilateral. Encontramos aqueles que criticam visões superficiais sobre os muçulmanos e os iranianos; os que questionam aqueles que interpretam as profecias bíblicas de modo rápido e raso, criticando assim o apoio cego de alguns cristãos ao estado de Israel (como foi o caso de Elliot); e notas que registram o aumento da circulação de Bíblias no Irã depois da Revolução Iraniana²⁴⁰; e muitas cartas de leitores que questionavam os autores e as publicações. Mesmo assim, quando comparados com o número e a intensidade dos textos que analisamos aqui, essas ponderações são raras e diminutas, mais restrita à *Christian Century*, e não conseguem de fato relativizar a ideia crescente do islã político e ressurgente, o que as aproximavam bastante da grande imprensa analisada por Said. É essa imagem da política, da ressurgência e do irracional que é apropriada pelas representações atuais do islã, como veremos no próximo capítulo.

²⁴⁰ IRANIAN Believers Utilize Precarious New Freedoms. News. **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 13, p. 59, July 18. 1980.

Capítulo 3 – “Islam has bloody borders”

Representações atuais do islã e suas relações com a Revolução Iraniana, a Guerra Fria e a cultura cristã americana

No último capítulo dessa tese, faremos uma comparação entre as representações do islã produzidas pela imprensa cristã durante a Revolução Iraniana e as representações atuais do islã, especialmente aquelas relacionadas aos discursos que defendem um “choque de civilizações” entre o Ocidente e o Oriente. O objetivo é mostrar como as interpretações atuais dialogam não necessariamente com o presente ou com o futuro (que muitas vezes elas desejam prever), mas diretamente com as visões e ideologias construídas pela cultura americana, e mais especialmente pela cultura cristã americana, durante a Guerra Fria. Para isso, utilizaremos como fonte dois textos principais, “The Roots of Muslim Rage” [“As Raízes da Raiva Muçulmana”] (1991), de Bernard Lewis, e “Clash of Civilizations?” [“Choque de Civilizações?”] (1993), de Samuel Huntington, e analisaremos seus desdobramentos na condução de políticas públicas e no reforço e criação de estereótipos relacionados às culturas e povos muçulmanos.

A raiva muçulmana e o choque de civilizações

Desde a década de 1990, com o fim da Guerra Fria e da disputa política, cultural e ideológica direta entre Estados Unidos e União Soviética, algumas representações do islã aparecem com frequência nos discursos norte-americanos. A mais conhecida é a do islã como uma civilização ressentida e raivosa em relação ao Ocidente, incompatível com a cultura judaico-cristã e com a qual os choques são inevitáveis – e não há nada que os ocidentais possam fazer em relação a isso, a não ser ter atenção e agir com cautela. Esse é o cerne das definições produzidas por Bernard Lewis e Samuel P. Huntington em seus artigos “The Roots of Muslim Rage” [“As Raízes da Fúria Muçulmana”] e “The Clash of Civilizations?” [“O Choque de Civilizações?”], publicados respectivamente em 1990 e 1993.

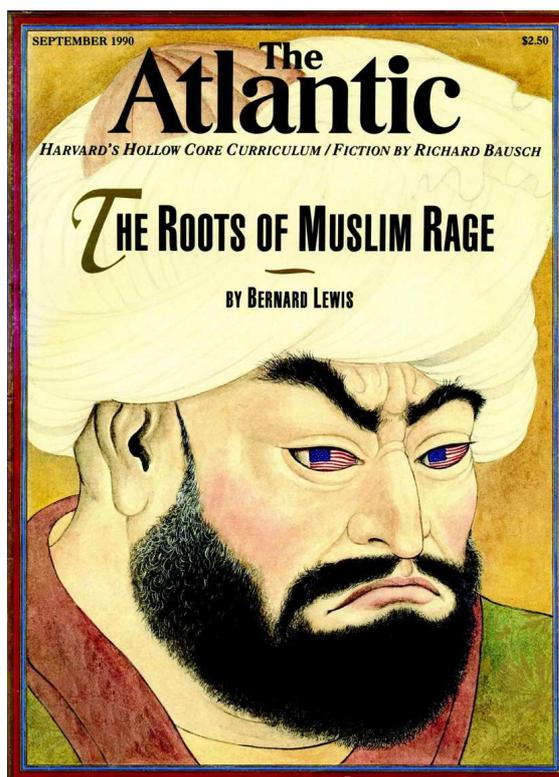
A intenção dos autores é analisar questões prementes do início da chamada Nova Ordem Mundial (1991 – presente), e até mesmo prever possíveis pontos de conflito no pós-Guerra Fria. Seus textos e argumentos ganharam enorme audiência, e figuram como referências nos trabalhos acadêmicos. Para o presente

trabalho, Lewis e Huntington são mais que referências: eles são fontes importantes para entender a produção, divulgação e legitimação de determinadas representações do islã no fim do século XX e início do XXI, as quais dialogam diretamente com as questões da Guerra Fria e com o cristianismo como conceito universal para a análise de outras tradições religiosas. Na análise que se segue, faremos uma leitura atenta dos argumentos de Lewis e Huntington, indicando as aproximações e diferenças em relação aos discursos encontrados nos textos do *Christian Century* e da *Christianity Today*.

Começaremos com Bernard Lewis. Lewis é historiador e especialista em história do islã. Nascido na Inglaterra, desenvolveu seus estudos em universidades europeias, até que na década de 1970 passou a trabalhar na Princeton University, nos Estados Unidos. Desde a Guerra Fria, Lewis é considerado um dos principais especialistas sobre o islã e suas relações com o Ocidente, e seus trabalhos são conhecidos não só no meio acadêmico, mas também pelos profissionais de política externa e conselheiros de presidências de diversos países, em especial dos Estados Unidos. Seus livros também têm grande apelo junto ao público, e, no Brasil, vários deles foram traduzidos e publicados. Em setembro de 1990, a revista *The Atlantic*, uma revista mensal de grande circulação nos Estados Unidos, estampava em sua capa o artigo “The Roots of Muslim Rage”. Ali temos a imagem de um homem muçulmano, assim identificado pelo uso do típico turbante associado à cultura muçulmana, com barba abundante e o cenho franzido, em uma expressão pouco amigável. Seus olhos são duas bandeiras dos Estados Unidos²⁴¹. Não temos espadas nem cavalos, como nas imagens reproduzidas na *Christianity Today*, mas temos a representação da raiva e do ressentimento, que dialogam, em certa medida, com a imagem do muçulmano guerreiro e “nostálgico de seu passado glorioso”. No artigo, Lewis visa explicar “porque tantos muçulmanos se ressentem profundamente do Ocidente, e porque sua amargura não será facilmente apaziguada”²⁴².

²⁴¹ Capa disponível em < <https://www.theatlantic.com/magazine/toc/1990/09/>>. Acesso em 20 de outubro de 2017.

²⁴² “Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified.” LEWIS, Bernard. The Roots of Muslim Rage. **The Atlantic**. September 1990, nº 266, 3, ABI/INFORM Global, p. 47. Versão online disponível em < <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/>> Acesso em 15 de outubro de 2017. Versão em arquivo PDF disponível em < http://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Lewis_roots_of_muslim_rage.pdf> Acesso em 15 de outubro de 2017.



The Atlantic, September 1990.

Para explicar as razões desse ódio e dessa violência, Lewis busca apresentar o que é o islã para seus leitores, quais suas principais crenças e seu desenvolvimento histórico até aquele momento, em especial suas relações com o Ocidente. Nessa escrita, temos a sensação de que ele escreve para um leitor que parece ter pouca ou nenhuma informação sobre os muçulmanos e suas práticas – como acontecia nas publicações cristãs já no fim da década de 1970 –, e sua escolha é fazer uma comparação direta entre cristianismo e islã. O autor então recorre a uma religião conhecida do seu público para explicar outra menos conhecida, ou desconhecida, utilizando pontos de convergência e divergência. Em outras palavras, ele recorre ao cristianismo como o modelo universal de religião.

Ele começa seu texto com uma citação de Thomas Jefferson sobre a importância da separação entre Estado e Igreja, considerada sinônimo de separação entre religião e política aos olhos do historiador. Ele afirma então que essa ideia, que com o tempo passou a ser considerada “essencialmente americana”²⁴³, está presente no cristianismo desde seus primórdios, citando o famoso versículo do Evangelho

²⁴³ “... Jefferson was setting forth with classic terseness an idea that has come to be regarded as essentially American: the separation of Church and State.” Idem, p. 47.

atribuído a Marcos: “Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mc 3, 17). Ele também explica que esse trecho legitima a existência de duas instituições distintas e coexistentes, uma política e uma religiosa, cada uma com suas próprias leis. Elas podem atuar em conjunto, mas são sempre institucionalmente separadas. É interessante observar que, ao explicar as origens cristãs da separação entre religião e política, Lewis também não deixa de destacar as origens cristãs das teses da secularização – afinal, a retirada do divino e do sobrenatural de uma das esferas da vida possibilitou a organização de outras esferas (ou todas) sem um deus.

Lewis afirma então que essa separação emergiu do cristianismo, mas não é comum para todas as religiões. Segundo o autor, algumas tradições religiosas não consideram o relacionamento entre política e religião dessa forma, e essas se tornaram limitadas com o tempo. Mas uma delas em especial é tão grande quanto o cristianismo, tão “viva”, e com aspirações igualmente “universais”: o islã²⁴⁴.

O islã aparece então no texto, logo no início, a partir do cristianismo. É a partir de um valor cristão – a separação entre religião e política –, ou melhor, da negação de um valor cristão, que a primeira característica definidora do islã emerge: cristianismo separa religião e política; islã, não. Essa mesma característica apareceu nos textos cristãos como definidora do islã. Naqueles, no entanto, ela aparecia como negação de um valor ocidental – o ocidente separa religião e política; Khomeini e o islã ressurgente, não. Essa estrutura da negação continua em diversos momentos do texto de Lewis.

Depois da negativa – ou da não-característica do islã em relação ao cristianismo, Lewis se coloca no texto e elabora uma apresentação positiva. “Como um historiador do islã que não é muçulmano”²⁴⁵, ele afirma que o islã é uma das grandes religiões do mundo; que traz sentido, conforto e paz para milhares de pessoas; que inspirou uma “grande civilização”, etc. Mas o islã – e o adversativo aqui é muito importante, na medida em que inicia a oposição ao que foi dito anteriormente – também inspira a violência e o ódio contra “nós”. A partir desse momento do texto, o uso do pronome “nós” é constante, assim como a contraposição entre “nós” e “o

²⁴⁴ “Most of these traditions, despite their often very high level of sophistication and achievement, remained or became local – limited to one region or one culture or one people. There is one, however, that in its worldwide distribution, its continuing vitality, its universalist aspirations, can be compared to Christianity, and that is Islam.” Idem, p. 48.

²⁴⁵ “Islam is one of the world’s great religions. Let me be explicit about what I, as a historian of Islam who is not a Muslim, mean by that.” Idem, ibidem.

islã”. Podemos então inferir que Lewis não está apenas na posição de um historiador que estuda o islã; ele também está no mesmo lugar do leitor, e também é atingido pelos sentimentos acima descritos. Temos assim a construção discursiva de uma proximidade e do compartilhamento de valores e ideias, reforçados em vários momentos do texto, assim como do afastamento entre “nós” e “o islã”.

Mas nesses parágrafos iniciais, Lewis ainda parece interessado em não generalizar: nem todos os muçulmanos rejeitam o Ocidente; “nós” compartilhamos alguns valores com “talvez a maioria” dos muçulmanos em algumas regiões; alguns são “aliados”. “Mas existe uma Líbia, um Irã, e um Líbano, e uma onda de ódio que aflige, alarma e acima de tudo desconcerta os americanos.”²⁴⁶ Se antes Lewis se referia a “alguns muçulmanos” de forma bastante genérica, aqui ele começa a nomear quais são suas referências. “Uma” Líbia, “um” Irã e “um” Líbano (países inteiros, o que amplia consideravelmente aquela “parte” do mundo muçulmano aparentemente pequena até aqui) vivem esse ódio, que se tornou uma rejeição à civilização ocidental como um todo:

Às vezes esse ódio vai além da hostilidade a interesses específicos ou a ações ou a políticas ou mesmo a países, e se torna uma rejeição à civilização ocidental enquanto tal, não apenas pelo que ela faz, mas pelo o que ela é, e os princípios e valores que ela pratica e professa. Eles são vistos de fato como malignos por natureza, e aqueles que os promovem ou os aceitam, como “inimigos de Deus”.²⁴⁷

Essa afirmação é feita no sexto parágrafo do texto, e a única informação mais definidora sobre o islã dada até aqui ao leitor é que esse não separa religião e política. Agora, o leitor também é informado que o ódio anunciado desde o início do texto, ativo em pelos menos três países, é um ódio a toda “civilização ocidental” – da qual o leitor faz parte –, e que seus membros são “inimigos de Deus”. Lewis reconhece que a última expressão “pode parecer bem estranha para um estrangeiro moderno”, mas que ela “aparece frequentemente na linguagem da liderança iraniana” em seus

²⁴⁶ “There are still significant numbers, in some quarters perhaps a majority, of Muslims with whom we share certain basic cultural and moral, social and political, beliefs and aspirations [...] But there is a Libya, an Iran, and a Lebanon, and a surge of hatred that distresses, alarms, and above all baffles Americans.” Idem, *ibidem*.

²⁴⁷ “At times this hatred goes beyond hostility to specific interests or actions or policies or even countries and becomes a rejection of Western civilization as such, not only what it does but what it is, and the principles and values that it practices and professes. These are indeed seen as innately evil, and those who promote or accept them as the ‘enemies of God.’” Idem, *ibidem*.

pronunciamentos oficiais²⁴⁸, e, por isso, o autor passa a explicá-la. O Irã então passa a aparecer com mais frequência, e ele é o país mais citado como exemplo de posturas antiocidentais.

Lewis afirma que a ideia de que Deus tenha inimigos “é um pouco difícil de assimilar”, mas que ela é familiar na antiguidade ocidental, tanto na Bíblia quanto no Alcorão. Esse raciocínio é interessante, na medida em que o historiador busca na *antiguidade* a explicação de uma expressão utilizada na *contemporaneidade*, o que reforça o caráter anacrônico dos muçulmanos. Aqui, ele também se aproxima sobremaneira da estrutura analítica do missionário McCurry, que comparou os muçulmanos aos “antigos povos da Bíblia”. Mas a Bíblia não é a única fonte de Lewis. O autor também diz que o zoroastrismo, uma das tradições religiosas da Pérsia antiga, acreditava em uma força maligna envolvida em uma luta cósmica contra Deus. Para o autor, essa luta entre bem e mal adquire dimensões políticas e militares com o surgimento do islã. Lewis então destaca o papel de Maomé como um líder político, cuja luta envolvia um “estado” e “forças armadas” que lutavam pelo islã, “a guerra santa no caminho de Deus”²⁴⁹.

O conceito de “guerra santa” aparece no texto pela primeira vez. Para explicá-la, Lewis considera importante escrever sobre como o islã divide o mundo. De acordo com o autor, o islã clássico divide a humanidade em dois grandes grupos: “a casa do islã” e “a casa da descrença”. Os muçulmanos têm como dever trazer “a casa da descrença” para a órbita do islã, e para isso empreenderam lutas e esforços que resultaram em sua expansão. Nesse processo, os muçulmanos reconheceram prontamente um rival: a cristandade.

Ao norte e no Ocidente, ... os muçulmanos reconheceram desde os primeiros tempos um rival genuíno – uma religião mundial concorrente, uma civilização distinta inspirada por aquela religião, e um império que, embora muito menor que o deles, não era menos ambicioso em suas pretensões e aspirações. Era a entidade conhecida por outros e por ela mesma como cristandade, um termo que por muito tempo foi

²⁴⁸ “This phrase, which recurs so frequently in the language of the Iranian leadership, in both their judicial proceedings and their political pronouncements, must seem very strange to the modern outsider, whether religious or secular.” Idem, *ibidem*.

²⁴⁹ “In Islam the struggle of good and evil very soon acquired political and even military dimensions. Muhammad, it will be recalled, was not only a prophet and a teacher, like the founders of other religions; he was also the head of a polity and of a community, a ruler and a soldier. Hence his struggle involved a state and its armed forces. If the fighter in the war for Islam, the holy war ‘in the path of God,’ are fighting for God, it follows that their opponents are fighting against God.” Idem, p. 49

quase idêntico a Europa.²⁵⁰

Considerar islã e cristianismo como religiões concorrentes não é novidade nos estudos das religiões. Essa representação também esteve presente nos textos cristãos, principalmente aqueles publicados na *Christianity Today*. No entanto, o que chama atenção nesse trecho é o agente da ação: quem reconhece o outro como rival é o islã. É ele quem reconhece o cristianismo como uma civilização distinta. Na verdade, o termo usado é “cristandade”, mais abrangente que “cristianismo”, o qual, de acordo com Lewis, foi sinônimo de Europa por muitos anos.

O historiador continua e afirma que a luta entre os “sistemas” cristão e muçulmano já dura catorze séculos: começou com o advento do islã e “continua virtualmente até o presente. Ele consiste em uma longa série de ataques e contra-ataques, *jihads* e cruzadas, conquistas e reconquistas”²⁵¹. De fato, houve uma série de conflitos envolvendo cristãos e muçulmanos em diferentes partes do mundo, em diferentes épocas, por diversas razões. Mas ao dar uma unidade a esses conflitos e colocá-los na longa duração, Lewis defende uma ideia de continuidade que ao mesmo o torna a-histórico e universal. Assim, não interessam as características e motivações de cada conflito, ou dos eventos contemporâneos, uma vez que o conflito universal entre cristãos e muçulmanos está colocado desde o século VII – todos os outros atuam como uma continuidade de um mesmo conflito, o que esvazia suas diversidades e historicidades. E considerando que a proposta do texto de Lewis é explicar as razões da fúria muçulmana na contemporaneidade, a definição de um conflito universal e atemporal indica a longevidade de um sentimento, assim como uma situação de difícil (ou impossível) solução.

Nessa longa duração, Lewis escreve que o islã avançou por mil anos, mas, nos últimos 300 anos, a cristandade ocidental assumiu a liderança. Nesse período, o islã perdeu em três esferas – política, ideológica e “dentro de sua própria casa” – e dessa perda surge sua raiva. Assim, no texto de Lewis, a “nostalgia pelo passado glorioso” destacada na *Christianity Today* é interpretada como “raiva”. É também

²⁵⁰ “In the north and west, ... Muslims from an early date recognized a genuine rival – a competing world religion, a distinctive civilization inspired by that religion, and an empire that, though much smaller than theirs, was no less ambitious in its claims and aspirations. This was the entity known to itself and others as Christendom, a term that was long almost identical with Europe.” Idem, *ibidem*.

²⁵¹ “The struggle between these rival systems has now lasted for some fourteen centuries. It began with the advent of Islam, in the seventh century, and has continued virtually to the present day. It has consisted of a long series of attacks and counterattacks, jihads and crusades, conquests and reconquests.” Idem, *ibidem*.

nesse momento que o islã já aparece totalmente generalizado, com o uso do artigo definido “o” [“the”]:

O islã tem sofrido sucessivos estágios de derrota. O primeiro foi sua perda do domínio do mundo para os poderes progressivos da Rússia e do Ocidente. O segundo foi a diminuição de sua autoridade em seu próprio país, pela invasão de ideias estrangeiras, leis, modos de vida, algumas vezes até de governantes e colonos estrangeiros, e pela libertação de elementos nativos não-islâmicos. O terceiro – a gota d’água – foi o desafio ao domínio em sua própria casa, vindo de mulheres emancipadas e filhos rebeldes. Era muito para aguentar, e a explosão da raiva contra essas forças estrangeiras, infiéis e incompreensíveis que subverteram seu domínio, romperam sua sociedade, e finalmente violaram o santuário de sua casa, era inevitável. Era também natural que essa raiva fosse dirigida primeiramente contra o inimigo milenar e que sua força fosse retirada de crenças e lealdades antigas.²⁵²

O islã de fato conheceu um período de grande expansão e seus seguidores converteram e dominaram populações na Europa, na África e na Ásia. Mas é exagerado pensar num domínio tão extenso – o “domínio do mundo”, como colocado por Lewis. Mesmo nesse período, o cristianismo nunca deixou de ser uma religião influente, além de uma força cultural e política que também se fortaleceu institucionalmente, em especial durante a Idade Média. Além disso, em razão dessa expansão muçulmana, podemos pensar que o islã (assim como o cristianismo e outras tradições religiosas) se transformou nos diversos encontros com diferentes culturas ao longo do tempo. Nesse encontros, adaptações e apropriações aconteceram, e novos modos de viver e praticar as religiões surgiram. Assim, é incorreto pensar que os povos muçulmanos estiveram isolados de outras culturas, e que as ideias estrangeiras só entraram em contato com essas populações nos últimos 300 anos e “destruíram” sua casa e seus valores. Mas é exatamente essa a escolha de Lewis.

Nesse contexto, no qual Lewis chama atenção para os desafios “dentro de sua própria casa”, o autor usa como exemplo primeiro a questão da emancipação

²⁵² “The Muslim has suffered successive stages of defeat. The first was his loss of domination in the world, to the advancing power of Russia and the West. The second was the undermining of his authority in his own country, through an invasion of foreign ideas and laws and ways of life and sometimes even foreign rulers or settlers, and the enfranchisement of native non-Muslim elements. The third—the last straw—was the challenge to his mastery in his own house, from emancipated women and rebellious children. It was too much to endure, and the outbreak of rage against these alien, infidel, and incomprehensible forces that had subverted his dominance, disrupted his society, and finally violated the sanctuary of his home was inevitable. It was also natural that this rage should be directed primarily against the millennial enemy and should draw its strength from ancient beliefs and loyalties.” Idem, *ibidem*.

feminina. Se a diferença na relação entre religião e política é em geral utilizada como o primeiro elemento definidor do islã, especialmente na lógica de sua comparação com o cristianismo, a questão feminina é o segundo. Nesse texto, ela é colocada como um dado, sem explicações – o autor parece considerar que o leitor sabe a que ele se refere, assim como fizeram os editores da *Christianity Today* ao colocar a imagem de uma mulher muçulmana aparentemente fora de contexto. Além disso, esses desafios internos parecem ser derivados apenas do contato com ideias estrangeiras, como se dentro das culturas muçulmanas não houvesse vozes divergentes e contestações. E depois das perdas enumeradas, Lewis considera “natural” que o islã se voltasse contra seu inimigo milenar. Mais uma vez, o historiador retira as motivações dos conflitos envolvendo o islã na época contemporânea de seu contexto e de uma análise racional: é uma reação milenar, natural, é um sentimento, e por isso não racional.

O inimigo milenar do islã seria a cristandade, equivalente à Europa. Então, porque os Estados Unidos são seu alvo? Nesse momento do texto, Lewis enumera influências que alimentaram o sentimento antiamericano, assim como argumentos que justificam essa posição – que ele chama de “acusações familiares”²⁵³. Dentre as influências, a primeira delas são os trabalhos de filósofos alemães que chegaram aos pensadores muçulmanos, os quais consideravam os Estados Unidos um país rico, mas sem cultura, sem alma e artificial²⁵⁴. A segunda é a influência da União Soviética e do marxismo. A terceira, a “nova mística terceiro mundista”, uma variante do mito da “era dourada” que a localiza “no Terceiro Mundo, onde a inocência do Adão e Eva não ocidentais foi arruinada pela serpente do Ocidente.” Atualizada, ela expande o “mal” da Europa para os Estados Unidos²⁵⁵. Mas apesar de importantes, essas influências ainda não são de todo suficientes para explicar a “fúria muçulmana”, e Lewis parte para a análise das “acusações familiares”.

As acusações seriam, primeiramente, o apoio dos Estados Unidos à Israel – o que Lewis questiona, afirmando que os Estados Unidos mantiveram uma certa distância do governo israelense recém-estabelecido,²⁵⁶ e apenas depois se

²⁵³ “Some Familiar Accusations” é uma das seções do texto.

²⁵⁴ Lewis cita nominalmente Rainer Maria Rilke, Ernst Junger e Martin Heidegger.

²⁵⁵ “This mystique was helped by the universal human tendency to invent a golden age in the past, and the specifically European propensity to locate it elsewhere. A new variant of the golden-age myth placed it in the Third World, where the innocence of the non-Western Adam and Eve was ruined by the Western serpent. This view took as axiomatic the goodness and purity of the East and the wickedness of the West, expanding in an exponential curve of evil from Western Europe to the United States.” Idem, p. 52.

²⁵⁶ “In the early days of the foundation of Israel, while the United States maintained a certain distance, the Soviet Union granted immediate *de jure* recognition and support...” Idem, *ibidem*.

aproximaram, enquanto a União Soviética, ao contrário, reconheceu o país imediatamente e forneceu armas à nova nação²⁵⁷. Outra acusação é o apoio dos Estados Unidos a regimes autoritários e ditatoriais, o que Lewis também rebate, “especialmente porque o apoio a esses regimes é limitado tanto em extensão quanto em efetividade – como o xá descobriu.”²⁵⁸ Como o autor não fornece muitas explicações sobre quais seriam esses regimes autoritários, como seria esse apoio “limitado” e o que o xá “descobriu”, podemos inferir que ele se refere à hesitação da presidência norte-americana ao conceder o asilo político ao xá do Irã quando da sua fuga em 1979, assim como ao curto período que ele permaneceu nos Estados Unidos, até meados de dezembro de 1979, por conta do início da crise dos reféns.

Lewis também elenca uma série de acusações feitas contra a cultura ocidental como um todo: “somos” sexistas, racistas, imperialistas; institucionalizamos o patriarcado e a escravidão, a tirania e a opressão. Como o autor responde a isso? “Nós” (sempre na terceira pessoa do plural) assumimos a culpa “como seres humanos”, e levando-se em consideração a humanidade, “em nenhum desses pecados nós somos os únicos pecadores, e em alguns deles nós estamos longe de ser os piores.” E para comprovar seu ponto, ele se remete novamente à questão feminina: o tratamento das mulheres no Ocidente não é perfeito, “mas mesmo no seu pior, ele foi relativamente melhor que a lei da poligamia e do concubinato, que ao contrário tem sido quase a situação universal das mulheres nesse planeta.”²⁵⁹ É interessante perceber que, para falar da questão feminina, Lewis não escolhe temas como a participação das mulheres na política, índices de violência contra a mulher, as mulheres no mercado de trabalho, etc., mas leis e costumes que regem os casamentos. Na sua escrita, a monogamia cristã é melhor que a poligamia e o concubinato. Sem grandes explicações, sua afirmação não deixa de ser um juízo de

²⁵⁷ Não apenas nesse momento do texto, mas em outros, Lewis parece admirado que os soviéticos não tenham sido afetados por esse sentimento antiocidental, e se preocupa em enumerar como os soviéticos contribuíram para as mazelas atribuídas aos europeus ocidentais e americanos.

²⁵⁸ “... it does not suffice, especially since support for such regimes has been limited both in extent and – as the Shah discovered – in effectiveness.” Idem, p. 53.

²⁵⁹ “We of the West are accused of sexism, racism, and imperialism, institutionalized in patriarchy and slavery, tyranny and exploitation. To these charges, and to others as heinous, we have no option but to plead guilty – not as Americans, nor yet as Westerners, but simply as human beings, as members of the human race. In none of these sins are we the only sinners, and in some of them we are very far from being the worst. The treatment of women in the Western world, and more generally in Christendom, has always been unequal and often oppressive, but even as its worst it was rather better than the rule of polygamy and concubinage that has otherwise been the almost universal lot of womankind on this planet.” Idem, *ibidem*.

valor, que valoriza os costumes cristãos e ocidentais *vis a vis* os costumes de outras tradições, e o aproxima ainda mais dos discursos missionários cristãos.

O imperialismo é finalmente citado no texto de Lewis. Ele reconhece que “algumas” potências ocidentais são culpadas, mas questiona se a expansão europeia foi tão pior que as expansões anteriores de outros grupos e civilizações. Além disso, ele justifica as ações europeias como comuns à época em que sua expansão aconteceu. “Ao praticar o sexismo, o racismo e o imperialismo, o Ocidente estava simplesmente seguindo uma prática comum da humanidade através de milênios de história registrada.” Como historiador, ele opta por não considerar, por exemplo, a maneira como as teorias racistas foram elaboradas na Europa, e como a “missão civilizatória” legitimou a incursão europeia na África e na Ásia nos séculos XIX e XX. Além disso, ele tenta diferenciar os europeus de outros colonizadores, colocando-os numa posição aparentemente melhor: “Onde [o Ocidente] é distinto de todas as outras civilizações é por ter reconhecido, nomeado, e tentado remediar, não de todo sem sucesso, essas doenças históricas.”²⁶⁰ Não sabemos se o leitor da *The Atlantic* conhece as histórias de outros países e povos. Se não, fica aqui a impressão de que apenas o Ocidente foi capaz de reconhecer suas “doenças históricas”.

Ainda sobre o imperialismo, Lewis destaca que o termo pode ter outro significado para os “fundamentalistas islâmicos”. Ao estudar seus textos, o historiador afirma que ali o imperialismo tem outro sentido, “nitidamente religioso”, que se relaciona tanto às Cruzadas quanto ao imperialismo colonialista contemporâneo. E daí surge o cerne da questão para os “fundamentalistas”:

Às vezes, pode-se ter a impressão de que o crime do imperialismo não é a dominação de um povo sobre outro – como é para os críticos ocidentais –, mas sim a alocação de papéis nessa relação. O que é verdadeiramente maligno e inaceitável é o domínio dos infiéis sobre verdadeiros crentes. [...] o domínio dos descrentes sobre os verdadeiros crentes é blasfemo e não-natural, uma vez que leva à corrupção da religião e da moralidade na sociedade, e ao desrespeito e até mesmo à revogação das leis de Deus. Isso pode nos ajudar a entender os problemas atuais nesses lugares diversos.²⁶¹

²⁶⁰ “In having practicing sexism, racism, and imperialism, the West was merely following the common practice of mankind through the millennia of recorded history. Where it is distinct from all other civilizations is in having recognized, named, and tried, not entirely without success, to remedy these historic diseases.” Idem, *ibidem*.

²⁶¹ “One also sometimes gets the impression that the offense of imperialism is not – as for Western critics – the domination by one people over another but rather the allocation of roles in this relationship. What is truly evil and unacceptable is the domination of infidels over true believers. [...] for misbelievers to rule over true believers is blasphemous and unnatural, since it leads to the corruption of religion and

Ao colocar a revolta contra o imperialismo num prisma religioso – o problema é o infiel governando o fiel – Lewis mais uma vez tira os argumentos muçulmanos do prisma racional. Como argumentar com uma crença? E a compreensão da raiva muçulmana fica ainda mais difícil quando o historiador afirma que os Estados Unidos nunca dominaram uma população muçulmana²⁶², a não ser brevemente nas Filipinas, numa área de minoria muçulmana, ao contrário dos russos. Mais uma vez a União Soviética aparece, mais imperialista e dominadora que os americanos. E mais uma vez, vemos um silêncio em relação às investidas dos Estados Unidos no Oriente Médio, notadamente em 1953, no golpe de Estado que derrubou o primeiro ministro do Irã Mohammad Mossadegh e deu início ao governo ditatorial do Xá Mohammad Reza Pahlavi, cuja gestão atendeu diretamente aos interesses americanos no país e na região por décadas.

Se os russos são mais imperialistas que os norte-americanos, assim como várias nações ocidentais europeias, o que leva os muçulmanos raivosos a se voltarem contra os Estados Unidos? A explicação final de Lewis reside no secularismo e, especialmente, na democracia e no capitalismo ocidental, os quais oferecem uma alternativa “autêntica e atraente aos modos de pensamento e de vida tradicionais”.²⁶³

Não podemos negar que o autor acerta ao apontar o secularismo como uma questão importante. Afinal, o secularismo é pensado dentro da cultura cristã e ganha cada vez mais espaço com a cultura cientificista, como vimos nos capítulos anteriores. A possibilidade de se alcançar a felicidade e o sentimento de plenitude sem necessariamente passar pela religião ou pelo sobrenatural é uma das características da era secular, notadamente da cultura europeia e americana, mas essa talvez não seja uma preocupação no pensamento muçulmano como foi no cristianismo. Mesmo assim, ela emerge insistentemente, nas fontes cristãs e aqui, para explicar o islã e suas relações com o Ocidente.

A questão da secularização é tão cara para o observador ocidental que as culturas que não a consideram como tal saltam aos seus olhos, como é o caso das

morality in society, and to the flouting or even the abrogation of God's law. This may help us to understand the current troubles in such diverse places...” Idem, p. 53-54.

²⁶² “And why should it [the hostility] include the United States, which, apart from a brief interlude in the Muslim-minority area of the Philippines, has never ruled any Muslim population?” Idem, p. 54.

²⁶³ “More than ever before it is Western capitalism and democracy that provide an authentic and attractive alternative to traditional ways of thought and life. Fundamentalist leaders are not mistaken in seeing in Western civilization the greatest challenge to the way of life that they wish to retain or restore for their people.” Idem, p. 56.

populações muçulmanas, em especial o Irã, que constituiu a primeira república islâmica da contemporaneidade. Não à toa esse é um dos primeiros pontos a serem destacados para definir e, principalmente, diferenciar o “nós” do “islã”. No entanto, a maneira como Lewis estrutura seu texto, explicando a “raiva muçulmana” em termos quase irracionais, faz com que a questão da secularização, assim como a democracia e o capitalismo, não seja apenas um ponto de divergência. Eles funcionam como aportes que separam cada vez mais os muçulmanos da temporalidade de seus leitores – eles são anacrônicos, atrasados e não aceitam as “ideias estrangeiras”. Mais que isso, se ressentem do desenvolvimento material e das benesses capitalistas, as quais não conseguem alcançar. O resultado é um “choque de civilizações” – a última seção do texto de Lewis.

Ele afirma que, a princípio (sem especificar datas), os muçulmanos responderam com admiração à civilização ocidental, derivada da “consciência da fraqueza, da pobreza e do atraso do mundo islâmico quando comparado com o Ocidente em avanço.” No entanto, essa admiração transformou-se em “hostilidade” e “rejeição”, derivado de um sentimento de humilhação por uma civilização considerada “inferior” ser mais desenvolvida que a deles. Além disso, a tentativa de adaptação de instituições ocidentais políticas e sociais nos territórios muçulmanos não foram bem-sucedidas, gerando sentimentos ruins em relação ao pensamento ocidental. Eis então que o fundamentalismo surge: ele “deu um objetivo e uma forma” para os ressentimentos desorganizados das “massas muçulmanas” contra “as forças que desvalorizaram seus valores e lealdades tradicionais” e “os roubaram de suas crenças, suas aspirações, sua dignidade e, em maior medida até mesmo seu sustento.”²⁶⁴ Daí temos os “instintos das massas” voltados contra a Europa e, por consequência, contra os Estados Unidos:

O instinto das massas não é falso em localizar a fonte derradeira dessas mudanças cataclísmicas no Ocidente e em atribuir a ruptura de seu antigo modo de vida à dominação ocidental, à influência ocidental, ou ao exemplo e à ordem ocidentais. E uma vez que os Estados Unidos são os herdeiros legítimos da civilização europeia e o líder reconhecido e incontestável do Ocidente, os Estados Unidos herdaram as mágoas resultantes e tornaram-se o foco do ódio e da

²⁶⁴ “Islamic fundamentalism has given an aim and a form to the otherwise aimless and formless resentment and anger of the Muslim masses at the forces that have devalued their traditional values and loyalties and, in the final analysis, robbed them of their beliefs, their aspirations, their dignity, and to an increasing extent even their livelihood.” Idem, p. 59.

raiva reprimidos.²⁶⁵

O silêncio em torno das políticas estadunidenses nos territórios de maioria muçulmana mais uma vez aparece quando Lewis qualifica o ódio aos Estados Unidos como uma “herança”. Se é uma herança, os americanos não foram necessariamente ativos na construção dessa situação, mas ficaram com os problemas na medida em que são “herdeiros legítimos da civilização europeia e o líder reconhecido e incontestável do Ocidente.” É importante ressaltar que Lewis publicou esse texto pouco depois da queda do Muro de Berlim (1989) e quando a União Soviética já enfrentava pressões internas e externas para sua dissolução. No entanto, a ordem da Guerra Fria ainda estava presente, e a exaltação à liderança dos Estados Unidos deve ser lida nesse contexto. Ao mesmo tempo, considerando a crise política soviética, Lewis já localizava um novo inimigo para os americanos e pretendia prever os novos conflitos.

O movimento que hoje denominamos fundamentalismo não é a única tradição islâmica. Há outras, mais tolerantes, mais abertas, que ajudaram a inspirar as grandes realizações da civilização muçulmana no passado, e nós podemos ter esperança de que essas outras tradições prevalecerão com o tempo. Mas antes de essa questão ser decidida, haverá um intenso combate, no qual nós do Ocidente podemos fazer pouco ou nada. Até mesmo a tentativa pode prejudicar, pois essas são questões que os muçulmanos devem decidir entre eles mesmos. E, enquanto isso, nós precisamos tomar cuidado de todos os lados para evitar o perigo de uma nova era de guerras religiosas, decorrentes da exacerbação das diferenças e do ressurgimento de antigos preconceitos.²⁶⁶

Há tradições muçulmanas “abertas” e “tolerantes” – e aqui vemos traços do trabalho de Gibb, que diferenciava os “fundamentalistas” e muçulmanos mais “abertos” ou menos tradicionais –, mas Lewis deixa claro para seu leitor que elas não

²⁶⁵ “The instinct of the masses is not false in locating the ultimate source of these cataclysmic changes in the West and in attributing the disruption of their old way of life to the impact of Western domination, Western influence, or Western precept and example. And since the United States is the legitimate heir of European civilization and the recognized and unchallenged leader of the West, the United States has inherited the resulting grievances and become the focus for the pent-up hate and anger.” Idem, p 59-60.

²⁶⁶ “The movement nowadays called fundamentalism is not the only Islamic tradition. There are others, more tolerant, more open, that helped to inspire the great achievements of Islamic civilization in the past, and we may hope that these other traditions will in time prevail. But before this issue is decided there will be a hard struggle, in which we of the West can do little or nothing. Even the attempt might do harm, for these are issues that Muslims must decide among themselves. And in the meantime we must take great care on all sides to avoid the danger of a new era of religious wars, arising from the exacerbation of differences and the revival of ancient prejudices.” Idem, p. 60.

são as que prevalecem. A que prevalece é a “fundamentalista”, e ela só vai deixar de existir quando houver um combate entre esses diferentes movimentos muçulmanos.

É interessante destacar nessa análise como a questão do fundamentalismo é tratada como concernente apenas ao islã. De fato, essa é uma questão importante para os movimentos muçulmanos contemporâneos, mas o “fundamentalismo islâmico” só surgiu a partir do encontro de populações europeias e muçulmanas nos muitos territórios atingidos pelo imperialismo europeu. E da maneira como Lewis coloca, os ocidentais não são diretamente responsáveis por isso – muito menos os “herdeiros” norte-americanos – e, conseqüentemente, estão isentos de sua solução. Só lhes resta tomar cuidado para evitar conflitos que possam surgir decorrentes de “antigos preconceitos” – e não de situações políticas, culturais e econômicas contemporâneas.

Como analisamos aqui, o artigo de Lewis traz uma descrição generalizante do islã, cujo foco são características essencialmente políticas colocadas de maneira universal. Assim, apesar das tentativas de relativização do autor, o que lemos é um islã uniforme, cujo pensamento não parece ser diverso e não sofreu muitas mutações ao longo do tempo. Ao responder à questão inicialmente colocada – “As raízes da fúria muçulmana”, – o autor se baseia em um “ódio” praticamente a-histórico e irracional, conseqüentemente incompreensível para a racionalidade ocidental, voltado para os Estados Unidos quase ao acaso: como são eles os “herdeiros” da civilização europeia, eles são o alvo. Caso fosse outro o herdeiro, a raiva seria então a ele dirigida? Essa é a sensação que temos ao ler o texto, principalmente porque todas as razões que apontam para os Estados Unidos – imperialismo, apoio à Israel, apoio a regimes ditatoriais, etc. – são consideradas insuficientes pelo historiador. Ao concluir com o “choque de civilizações” – um termo aliás utilizado no texto todo sem uma definição específica, Lewis opta por desconsiderar os contatos e contribuições que cristãos e muçulmanos trocaram ininterruptamente por séculos, em diferentes lugares – os quais foram de suma importância inclusive para a construção do “Ocidente” tão valorizado pelo autor –, para focar nos conflitos – ou melhor, em apenas um conflito, que se estende há séculos, o que silencia as diversidades e complexidades dos eventos contemporâneos no Oriente Médio e em outras regiões de maioria muçulmana.

Também podemos ler em Lewis muitas das representações cristãs analisadas nos capítulos anteriores. A rivalidade com o cristianismo, o sentimento

antiocidental, o anacronismo dos povos muçulmanos, e, principalmente os valores cristãos como medida de análise do outro estão presentes o tempo todo. “Como um historiador do islã que não é muçulmano”, mas sim um judeu (o que o autor deixa de destacar), Lewis soa como um missionário em muitos momentos do texto, exaltando como “nós” somos melhores por sermos monogâmicos. Essas aproximações também indicam como suas questões não pertencem exatamente à década de 1990. Elas também pertencem à Guerra Fria, à Revolução Iraniana, e à maneira como ela impactou a cultura cristã americana.

Apesar de extensa, essa análise de Lewis é necessária uma vez que nela encontramos os principais estereótipos correntes ligados às populações muçulmanas, e o ponto a partir do qual a tese do “choque de civilizações” é elaborada e difundida. Nessa elaboração, o texto de Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?” ocupa também um lugar complementar e importante, especialmente do ponto de vista acadêmico e de elaboração de políticas públicas.

Samuel P. Huntington foi economista e professor da Harvard University. Trabalhou diretamente para a presidência dos Estados Unidos como consultor do presidente Lyndon Johnson no final da década de 1960 e coordenador do Planejamento de Segurança da Casa Branca entre 1977 e 1978. Sua produção intelectual e consultorias são voltados para a área de relações internacionais.

“The Clash of Civilizations?” foi publicado em 1993 pela revista *Foreign Affairs*, periódico editado pelo Council of Foreign Relations [Conselho de Relações Exteriores], uma prestigiosa e influente organização nos Estados Unidos. Diferentemente do artigo de Lewis, publicado em uma revista de grande circulação voltada para o público em geral, o artigo de Huntington foi publicado em um reconhecido periódico acadêmico, considerado um dos mais importantes da área de relações internacionais, cujos leitores se estendem da universidade a consultores. Em seu artigo, continuando os debates suscitados pelo texto de Lewis, Huntington defende que a política mundial estava entrando em uma nova fase, cujos conflitos seriam primeiramente culturais²⁶⁷.

A tese central do autor é que a fonte de conflito fundamental da nova ordem

²⁶⁷ HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, vol. 72, nº 3, p. 22-49. Summer, 1993. Texto completo disponível em <[http://bev.berkeley.edu/Ethnic%20Religious%20Conflict/Ethnic%20and%20Religious%20Conflict/20045621%20\(1\).pdf](http://bev.berkeley.edu/Ethnic%20Religious%20Conflict/Ethnic%20and%20Religious%20Conflict/20045621%20(1).pdf)> Acesso em 17 de outubro de 2017.

mundial – pós-Guerra Fria, multipolar e multilateral, representada principalmente por instâncias como a Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização Mundial do Comércio (OMC), e os diversos blocos regionais organizados pelo mundo – não seria de ordem ideológica ou econômica, mas sim cultural. Os Estados-nação continuariam a ser os principais atores internacionais, mas os principais conflitos globais ocorreriam entre nações e grupos de diferentes civilizações – e o “choque de civilizações” seria a última fase da evolução do conflito no mundo contemporâneo. Nesse sentido, na lógica de Huntington, o conflito entre civilizações substituiria os conflitos políticos que marcaram a ordem internacional até o fim da Guerra Fria.

Em seu texto, Huntington vai além de Lewis. Além de estabelecer com mais precisão o lugar do “choque de civilizações” na ordem política contemporânea, o autor também se preocupa em fazer algumas definições. O conceito de “civilização” deixa de ser um dado aparentemente subentendido, como aconteceu no texto de Lewis. De acordo com o autor, “uma civilização é uma entidade cultural. Vilas, regiões, grupos étnicos, nacionalidades, grupos religiosos, todos têm culturas distintas em diferentes níveis de heterogeneidade cultural.” No entanto, considerando as diferenças inerentes dentro de cada cultura, a civilização seria o seu grupo maior, o maior nível de agrupamento de pessoas. “A civilização é ... o mais alto agrupamento cultural de pessoas e o mais amplo nível de identidade cultural que as pessoas têm.” Ela é definida então por “elementos objetivos comuns” – idioma, história, religião, costumes, instituições, “auto-identificação subjetiva” das pessoas, e se constitui como o mais alto nível de identificação pessoal. As civilizações podem mudar, na medida em que as pessoas redefinem suas identidades.²⁶⁸ Elas também podem ser grandes ou pequenas, envolver poucos Estados ou apenas um – como é o caso do Japão.

Apesar do esforço de Huntington, sua definição de “civilização” continuou vaga e imprecisa. Sabemos que, entre os séculos XIX e XX, tivemos na Europa a emergência do nacionalismo e das nações, as “comunidades imaginadas” conforme

²⁶⁸ “A civilization is a cultural entity. Villages, regions, ethnic groups, nationalities, religious groups, all have distinct cultures at different levels of cultural heterogeneity. [...] Arabs, Chinese and Westerners ... are not part of any broader cultural entity. They constitute civilizations. A civilization is thus the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species. It is defined both by common objective elements, such as language, history, religion, customs, institutions, and by the subjective self-identification of people. [...] the civilization to which he belongs is the broadest level of identification with which he intensely identifies. People can and do redefine their identities and, as a result, the composition and boundaries of civilizations change.” HUNTINGTON, Op. Cit., p. 23-24.

definidas por Benedict Anderson²⁶⁹, e que nesse esforço muitas tradições locais, histórias regionais e até mesmo dialetos foram adotados como idiomas oficiais e tradições que se estenderam a todos os povos que habitavam a mesma região ou território. Nesse sentido, as tradições foram “inventadas”²⁷⁰, reapropriadas e ressignificadas num determinado contexto. Essas mesmas tradições comuns, tão recentemente determinadas, são utilizadas por Huntington para definir as civilizações como uma instituição duradoura e abrangente. Ao que parece, o autor prefere ignorar essa historicidade das tradições, optando por utilizar “elementos objetivos comuns” como se eles fossem de fato objetivos e universais para uma dada população.

No início da década de 1990, Huntington dividiu o mundo entre oito ou nove grandes civilizações: ocidental; africana; islâmica; sínica; hindu; ortodoxa; latino-americana; japonesa; e budista. Ele afirma que a “identidade civilizacional será cada vez mais importante no futuro, e que o mundo será moldado em larga medida pelas interações” entre as civilizações. Dentre elas, a que mais merece destaque em sua análise é a islâmica (no singular), especialmente em seu choque com a civilização ocidental (também no singular).

Para o autor, as civilizações irão colidir – não é uma hipótese no texto, é uma certeza. E isso acontecerá por algumas razões. Primeiro, Huntington considera que as diferenças entre as civilizações são “reais” e “básicas”. Segundo, “o mundo está se tornando um lugar menor”, o que permite o contato e interações entre pessoas de “diferentes civilizações”; “essas interações crescentes intensificam a consciência civilizacional e as diferenças entre as civilizações.”²⁷¹

Esses dois primeiros pontos são interessantes, pois se considerarmos os diferentes períodos históricos, da Antiguidade à época contemporânea, o encontro de culturas aconteceu em vários momentos. As Américas foram formadas pelo encontro dos europeus com os diversos grupos nativos; a Europa foi formada pelo encontro de povos latinos, germânicos, orientais – inclusive árabes; o mesmo acontece com as culturas orientais – o islã também se transformou ao se encontrar com outras tradições. No discurso de Huntington, temos a sensação de que as civilizações são

²⁶⁹ ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised Edition. London/ New York: Verso, 2006.

²⁷⁰ HOBBSAWM, Eric J. **A Invenção das Tradições**. 10ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2015.

²⁷¹ “... the world is becoming a smaller place. The interactions between peoples of different civilizations are increasing; these increasing interactions intensify civilization consciousness and awareness of differences between civilizations and commonalities within civilizations.” HUNTINGTON, Op. Cit., p. 25.

puras e isoladas, e o contato com o diferente se torna uma ameaça a essa ordem das coisas.

O terceiro ponto elencado por Huntington é a globalização. De acordo com o autor, o processo de globalização tem separado as pessoas de suas identidades locais e enfraquecido o Estado nacional como uma fonte de identidade. Nesse processo, “em grande parte do mundo, a religião se moveu para preencher esse espaço, geralmente na forma de movimentos que são classificados como ‘fundamentalistas’.”²⁷² Ele cita que os movimentos fundamentalistas são encontrados em várias religiões e fornece algumas de suas características gerais.

Movimentos como esses são encontrados no cristianismo ocidental, no judaísmo, no budismo e no hinduísmo, assim como no islã. Em muitos países e em muitas religiões, as pessoas ativas nos movimentos fundamentalistas são jovens, com ensino superior, técnicos de classe média, profissionais e pessoas de negócios. A “não-secularização do mundo”, como George Weigel observou, “é um dos fatos sociais dominantes da vida no final do século XX.” O ressurgimento da religião, “*la revanche de Dieu*”, como Gilles Kepel rotulou, fornece uma base para a identidade e o comprometimento que transcende fronteiras nacionais e une civilizações.²⁷³

O fundamentalismo aparece então no texto de Huntington e suas características parecem ser menos “irracionais” que as apresentadas por Lewis. Ele está relacionado à negação da secularização e à importância da religião como elemento identitário e cultural. Considerando o tom generalizante do texto, a definição não ficou de todo ruim, mas não há menção – nem nesse texto, nem no de Lewis – do uso de um conceito eminentemente cristão (fundamentalismo) para a descrição de movimentos em tradições religiosas tão diversas como o budismo e o islã. Mais uma vez, em uma perspectiva diferente da de Lewis, as outras religiões são analisadas a partir do cristianismo (ele é o modelo), e seus termos e conceitos são reapropriados e universalizados para diferentes conjunturas.

O quarto ponto destacado por Huntington dialoga diretamente com Lewis.

²⁷² “In much of the world religion has moved in to fill this gap, often in the form of movements that are labeled ‘fundamentalist.’” Idem, Op. Cit, p. 26.

²⁷³ “Such movements are found in Western Christianity, Judaism, Buddhism and Hinduism, as well as in Islam. In most countries and most religions the people active in fundamentalist movements are young, college-educated, middle-class technicians, professionals and business persons. The ‘unsecularization of the world,’ George Weigel has remarked, ‘is one of the dominant social facts of life in the late twentieth century.’ The revival of religion, ‘*la revanche de Dieu*,’ as Gilles Kepel labeled it, provides a basis for identity and commitment that transcends national boundaries and unites civilizations.” Idem, ibidem.

De acordo com o autor, o crescimento da consciência civilizacional é resultado de um processo duplo derivado da atual posição do Ocidente. O Ocidente é o *hegemon* e dita as regras. Ao mesmo tempo, movimentos não-ocidentais tentam organizar o seu mundo em modos não ocidentais num processo de autoafirmação e resistência – uma descrição paralela à reação antiocidental apresentada por Lewis em termos mais dramáticos. Por conta desse recrudescimento e autoafirmação, Huntington apresenta seu quinto ponto: características e diferenças culturais são mais difíceis de serem harmonizadas que questões políticas e econômicas. Aqui, ele destaca o papel da religião como um componente que divide ainda mais as pessoas.²⁷⁴

Por último, Huntington defende que o regionalismo econômico tem crescido, e que o sucesso desse processo reforça a consciência civilizacional, uma vez que só pode ser bem-sucedido quando “enraizado em uma civilização comum”. Assim, os blocos econômicos dividiram ainda mais as civilizações diversas e uniram os povos que tivessem características comuns.

Por conta dessas razões, o autor então explica que o conflito entre civilizações acontecerá em dois níveis: em um nível micro, dentro das próprias civilizações ou em conflitos de menores proporções; e em um nível macro, envolvendo nações, competição militar e econômica. O grande conflito que se avizinha, na ótica de Huntington, é o conflito entre leste e oeste, entre Oriente e Ocidente, o qual substitui a “cortina de ferro da ideologia” com a “cortina de veludo da cultura”. Aqui, o conflito entre culturas substitui diretamente o conflito da Guerra Fria, e o Oriente é o novo inimigo. As forças estavam divididas como segue:

Os povos a norte e a oeste dessa linha são protestantes e católicos; eles compartilham as experiências comuns da história europeia – o feudalismo, a Renascença, a Reforma, o Iluminismo, a Revolução Francesa, a Revolução Industrial; eles são geralmente melhores economicamente do que as pessoas do leste; e eles podem agora esperar por um envolvimento crescente da economia europeia e pela consolidação de sistemas políticos democráticos. Os povos a leste e a sul dessa linha são ortodoxos ou muçulmanos; eles historicamente pertenceram aos impérios Otomano ou czarista e foram apenas levemente tocados pelos eventos definidores no resto da Europa; eles são geralmente menos avançados economicamente; parecem menos propensos a desenvolver sistemas políticos democráticos estáveis. A Cortina de Veludo da cultura substituiu a Cortina de Ferro da ideologia

²⁷⁴ “Even more than ethnicity, religion discriminates sharply and exclusively among people. A person can be half-French and half-Arab and simultaneously even a citizen of two countries. It is more difficult to be half-Catholic and half-Muslim.” Idem, p. 27.

como a linha divisória mais significativa na Europa.²⁷⁵

Aqui, cristãos e muçulmanos não só são diferentes, mas estão em posições opostas de uma linha que divide o mundo. Nessa divisão, a sensação de que as civilizações são entidades isoladas fica ainda mais perceptível, uma vez que os povos do sul e do leste “foram apenas levemente tocados pelos eventos definidores no resto da Europa”.

Essa afirmação é facilmente contestada pelo campo historiográfico, pois a ampliação do mundo conhecido pelos europeus desde as Grandes Navegações dos séculos XV e XVI fez que com praticamente todos os continentes do mundo compartilhassem da sua história. Os exemplos são inúmeros, desde o comércio com o Oriente pelas rotas controladas por árabes e outros povos, e depois diretamente nos portos indianos; a colonização das Américas, passando por suas independências (nas quais o Iluminismo, a Revolução Francesa e Napoleão foram de fundamental importância); a história da África a partir do comércio extensivo de escravos no século XV e sua exploração territorial direta nos séculos XIX e XX, como também aconteceu na Ásia, impulsionadas pelo desenvolvimento industrial europeu; e a exportação dos modos europeus, com suas instituições políticas e culturais, de modo extensivo especialmente na contemporaneidade. Como afirmar então que essas civilizações são tão desconexas e compartilham tão pouco em comum? Do nosso ponto de vista, essa é uma divisão falha, mas tem validade no discurso de Lewis, de Huntington, e daqueles que compartilham de suas visões.

Nessa divisão, o conflito entre Ocidente e islã é o de maiores proporções. Huntington também o coloca na longa duração – ele vem acontecendo há 1300 anos²⁷⁶ - e também o justifica em termos de ressentimento: o progresso do Ocidente e as vitórias sucessivas de Israel (criado pelo Ocidente) e de outras nações em conflitos bélicos fez com que muitos muçulmanos se sentissem “humilhados e

²⁷⁵ “The peoples to the north and west of this line are Protestant or Catholic; they shared the common experiences of European history – feudalism, the Renaissance, the Reformation, the Enlightenment, the French Revolution, the Industrial Revolution; they are generally economically better off than the peoples of the east; and they may now look forward to increasing involvement in a common European economy and to the consolidation of democratic political systems. The peoples to the east and south of this line are Orthodox or Muslim; they historically belonged to the Ottoman or Tsarist empires and were only lightly touched by the shaping events in the rest of Europe; they are generally less advanced economically; they seem much less likely to develop stable democratic political systems. The Velvet Curtain of culture has replaced the Iron Curtain of ideology as the most significant dividing line in Europe.” Idem, p. 30-31.

²⁷⁶ Idem, p. 31.

ressentidos” pela presença e poderio ocidentais, assim como por sua “aparente inabilidade de construir seu próprio destino.”²⁷⁷ O autor também defende que não é apenas o islã que vê o Ocidente como rival ou inimigo – “Em ambos os lados, a interação entre islã e Ocidente é vista como um choque de civilizações.” Essas semelhanças com o texto de Lewis não são coincidência – ele é o autor citado por Huntington para explicar a reação “irracional” e “histórica” do islã contra seu antigo rival. E ao exemplificar os conflitos entre o islã e diferentes civilizações, ele afirma: “O islã tem fronteiras sangrentas.”²⁷⁸ A partir daqui, o autor analisa uma série de conflitos contemporâneos, entre diferentes atores, com esse prisma em mente.

Huntington tem plena ideia de quem seriam seus leitores. Eles não são comuns como parecem ser os de Lewis, e parte deles estão em posições decisórias. Por isso, ao final do artigo, ele escreve sobre as “Implicações para o Ocidente” e afirma que seu objetivo não era defender os conflitos entre civilizações, mas sim lançar hipóteses sobre como o futuro pode ser. E caso essas hipóteses fossem consideradas corretas, elas deveriam ser levadas em consideração na elaboração das políticas do Ocidente em relação aos países que não pertencem à sua civilização. Por isso, ele enumera uma série de recomendações do que o Ocidente deveria ou não fazer – como “manter o poder econômico e militar necessário para proteger seus interesses”, “desenvolver uma compreensão mais profunda” de outras religiões e civilizações, e a busca pela coexistência.

Como é possível perceber, os textos de Lewis e Huntington dialogam diretamente e se complementam. Lewis analisa o islã de uma posição específica – um “historiador do islã que não é muçulmano” – e fornece elementos culturais e religiosos (em especial) que explicam a “raiva muçulmana” a seus leitores. Já Huntington, de um ponto de vista das relações internacionais, utiliza esses elementos para construir uma hipótese na qual a ordem internacional será determinada pelas interações e choques entre diferentes “civilizações”. Huntington se apropria em menor medida das representações cristãs se comparado com Lewis, mas o caráter combativo do islã é destacado, assim como o cristianismo, seja como conceito universal a partir do qual as religiões são analisadas, seja como elemento definidor da civilização ocidental.

²⁷⁷ “The Gulf War left some Arabs feeling proud that Saddam Hussein had attacked Israel and stood up to the West. It also left many feeling humiliated and resentful of the West’s military presence in the Persian Gulf, the West’s overwhelming military dominance, and their apparent inability to shape their own destiny.” Idem, p. 32.

²⁷⁸ “Islam has bloody borders.” Idem, p. 37.

As produções de Lewis e Huntington são datadas. Diferentemente das pretensões de Huntington, elas não dialogam com o futuro, mas, como nossas fontes cristãs, com as questões da Guerra Fria e com o islã político tal como representado a partir da Revolução Iraniana. Mesmo assim, sua longevidade e apropriação para situações posteriores tornam sua análise e crítica especialmente necessárias.

As críticas ao “choque de civilizações” e sua longevidade nos discursos atuais sobre o islã

A tese do “choque de civilizações” é, hoje em dia, muito contestada. Não foi difícil encontrar falhas em seus argumentos – tanto que a tese é bastante refutada nos meios acadêmicos e vários intelectuais se dispuseram tanto a indicar os problemas do “choque de civilizações” quanto a unilateralidade desse discurso.

O intelectual mais destacado dentre os críticos é Edward W. Said. O autor classifica as produções de Lewis e Huntington como discursos orientalistas e ligadas a interesses políticos bastante explícitos. Said afirma que há uma diferença entre a produção de conhecimento sobre outros povos “que resulta da compreensão, da compaixão, do estudo e da análise cuidadosos nos interesses deles mesmos”, e um conhecimento “– se é que trata de conhecimento – integrado a uma campanha abrangente de autoafirmação, beligerância e guerra declarada [...] por razões de controle e dominação externa.” Lewis e Huntington, entre outros autores, contribuem para esse segundo grupo na ótica de Said.²⁷⁹

Sobre o “choque de civilizações”, Said escreveu o texto “O choque de definições (sobre Samuel Huntington)” em uma coletânea de artigos publicada em 2001²⁸⁰. O livro foi organizado em 2000, e não deixa de ser curioso que sua crítica direta ao “choque de civilizações” tenha sido publicada exatamente no ano dos ataques às Torres Gêmeas, momento no qual as teses de Lewis e Huntington eram correntes nos mais diversos discursos políticos e midiáticos sobre o evento.

Said afirma que o sucesso do ensaio de Huntington (um dos mais citados da história da *Foreign Affairs*) se deu mais pela oportunidade do momento em que

²⁷⁹ SAID, **Orientalismo...** Op. Cit., p. 15 e 16. O texto faz parte de uma introdução escrita para uma reedição de *Orientalismo* em 2003.

²⁸⁰ SAID, Edward W. O choque de definições (sobre Samuel Huntington). **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

apareceu do que por suas afirmações. O início da década de 1990 era então, segundo o autor, um momento de busca de definições: o que era ser estadunidense? O que era ser ocidental?

Nesse contexto, Said escreve que “o cerne da visão de Huntington (que não é original) é a ideia de um choque incessante, um conceito de conflito que se introduz habilmente no espaço político desocupado pela incansável guerra bipolar de ideias e valores encarnada pela Guerra Fria.” Por isso, a tese de Huntington não trazia grandes novidades: ela seria, em sua visão, “uma versão reciclada da tese da Guerra Fria, que os conflitos do mundo de hoje e de amanhã continuarão a ser, em essência, ideológicos, em vez de econômicos e sociais; e, se é assim para Huntington, então uma ideologia, a do Ocidente, é o ponto ou lugar em torno do qual todas as outras giram.”²⁸¹

Said considera que Huntington “está realmente muito interessado em continuar e expandir a Guerra Fria”. O autor é muito enfático em sua crítica e não poupa adjetivos: a tese de Huntington é “chauvinista” e seu texto é um “manual curto e grosseiramente articulado da arte de manter uma mentalidade de guerra nas mentes dos americanos e de outros povos.”²⁸² Ele vê, no entanto, um mérito de Huntington: colocar a cultura como aspecto central das relações entre diferentes países e povos. Mas a maneira como ele faz isso também é complexa. Aqui, Said cita diretamente Lewis e como Huntington se apropriou de trabalhos e opiniões pouco confiáveis.

Sobre Lewis, Said afirma:

Poucas pessoas com algum bom senso se arriscariam hoje a fazer generalizações tão vastas como as de Lewis sobre mais de um bilhão de muçulmanos, espalhados pelos cinco continentes, que falam dezenas de línguas diferentes e possuem tradições e histórias variadas. Tudo o que Lewis diz sobre eles é que estão todos irados com a modernidade ocidental, como se um bilhão não passasse de uma pessoa e a civilização ocidental não fosse mais complicada do que uma simples sentença assertiva.²⁸³

O problema de Huntington, na ótica do autor, foi como ele “pegou de Lewis a noção de que as civilizações são monolíticas e homogêneas e ... como ele pressupõe um caráter imutável da dualidade entre ‘nós’ e ‘eles’ – noção que também

²⁸¹ SAID (2003). Op. Cit., p. 317.

²⁸² Idem, p. 317-318.

²⁸³ Idem, p. 319.

vem de Lewis.”²⁸⁴ E nessa construção, o “choque de civilizações” se torna “um modo conveniente de exagerar e tornar intratáveis vários problemas econômicos ou políticos.”²⁸⁵

Said também afirma que a narrativa de Huntington não é neutra, mas podemos talvez dizer o mesmo em relação a Said. A questão é que, no texto de Huntington, podemos perceber uma pretensão de neutralidade que não encontramos em Said. Além disso, seu trabalho acadêmico não apresenta conceitos, descrições e argumentos rasos como os de Huntington e Lewis. Said descreve Huntington como um “polemista” que “escreve como um administrador de crises, não como um estudioso das civilizações ou um reconciliador.”

Seu discurso, no entanto, faz sucesso, em especial nos centros decisórios, exatamente por sua superficialidade. Nas palavras de Said, Huntington reduz tudo “a ideias atraentes, fáceis de lembrar e citar, que são então passadas adiante como pragmáticas, sensíveis e claras.”²⁸⁶ Sua produção também é datada: é a Guerra Fria. Said entende que tanto Huntington como seu texto são produtos históricos desse período – por isso a ênfase no conflito dual como eixo explicativo. Sobre a ênfase no “fundamentalismo islâmico” e no “terrorismo”, Said argumenta que esses termos encobrem o intenso debate dentro do mundo islâmico, em diferentes esferas, sobre nacionalismo, justiça, liberdade, etc. O que mais incomoda o autor, no entanto, é ênfase de Huntington na separação entre as civilizações e sua definição como entidades homogêneas.

Said critica as obras de Lewis e Huntington em vários de seus textos, mas esse ensaio resume seus principais argumentos. A crítica à generalidade e a à superficialidade são as tônicas, mas o que mais nos chama atenção é a maneira como Said entende a tese do “choque de civilizações” como um produto da Guerra Fria, não da chamada nova ordem mundial. Assim, tanto a percepção política de Huntington quanto seu texto são expressões de visões políticas e culturais não necessariamente sobre o futuro, como pretende seu autor, mas sim de um período anterior. É também nesse período que Mahmood Mamdani, intelectual ugandês e professor da Columbia University, insere não só a produção da tese dos “choques de civilizações”, mas do

²⁸⁴ Idem, *ibidem*.

²⁸⁵ Idem, p. 318.

²⁸⁶ Idem, p. 320.

próprio 11 de setembro²⁸⁷.

Em seu livro *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* [Muçulmano Bom, Muçulmano Mau: Estados Unidos, Guerra Fria, e as Raízes do Terror], Mamdani defende que há uma tendência contemporânea de se politizar a cultura e que, nesse contexto, houve a formação do islã político e do terror político. Esses, no entanto, não foram gestados a partir de 11 de Setembro, mas sim nos anos finais da Guerra Fria. Nesse contexto, o autor lê a construção do “muçulmano bom” e do “muçulmano mal” – a última como a imagem geralmente presumida, até que se prove o contrário –, e como esses julgamentos se referem especialmente a identidades políticas, e não culturais ou religiosas²⁸⁸.

O primeiro capítulo de seu livro se dedica a discutir o que o autor chama de “Papo de Cultura; ou como não falar sobre islã e política.”²⁸⁹. Ele defende que, no pós-Guerra Fria, o termo “cultura” vem sendo progressivamente politizado, que seu entendimento é mais político que social, e ligado geralmente a grandes eventos políticos globais. Nesse sentido,

O papo de cultura pressupõe que cada cultura tem uma essência tangível que a define, e que ela então explica a política como uma consequência dessa essência. O papo de cultura depois do 11 de Setembro, por exemplo, qualificou e explicou a prática do “terrorismo” como “islâmico”. O “terrorismo islâmico” é então oferecido tanto como uma descrição como uma explicação dos eventos do 11 de Setembro. Não é mais o mercado (capitalismo), ou o Estado (democracia), mas é a cultura (modernidade) ... a linha divisória entre aqueles a favor da existência pacífica e cívica e aqueles inclinados ao terror.²⁹⁰

Nesse contexto, o mundo é então dividido entre os “modernos” e “pré-modernos” (e o islã se encaixaria, de acordo com Mamdani, nessa última modalidade: são maus, primitivos, e não realizaram nada significativo depois de seus primórdios). E derivada dessa divisão, o autor considera a construção narrativa de dois “papos de

²⁸⁷ “The result of an alliance gone sour, 9/11 must be understood first and foremost as the unfinished business of the Cold War.” MAMDANI, Mahmood. **Good Muslim, Bad Muslim**. America, the Cold War, and the Roots of Terror. New York: Three Leaves Press, Doubleday, 2005, p. 13.

²⁸⁸ MAMDANI, Op. Cit., p. 15.

²⁸⁹ “Culture Talk; or, How Not To Talk About Islam and Politics” Idem, pp. 17-62.

²⁹⁰ “Culture Talk assumes that every culture has a tangible essence that defines it, and it then explains politics as a consequence of that essence. Culture talk after 9/11, for example, qualified and explained the practice of ‘terrorism’ as ‘Islamic’. ‘Islamic terrorism’ is thus offered as both description and explanation of the events of 9/11. It is no longer the market (capitalism), nor the state (democracy), but culture (modernity) that is said to be the dividing line between those in favor of a peaceful, civic existence and those inclined to terror.” Idem, p. 17-18.

cultura”: um que considera os pré-modernos como povos atrasados que ainda não atingiram a modernidade; e outro que considera os pré-modernos como povos “antimodernos”. “Enquanto a primeira concepção encoraja relações baseadas na filantropia, a última produz medo e políticas preemptivas ou reações militares.”²⁹¹ Mamdani localiza Lewis e Huntington nesse segundo grupo – Lewis como seu “pai fundador”²⁹², e Huntington como seu seguidor.

Ao comentar os artigos de Lewis e Huntington, Mamdani afirma que “enquanto Lewis limitou sua tese às relações históricas entre duas civilizações que ele chamou de ‘islâmica’ e ‘judaico-cristã’”, Huntington foi mais ambicioso: “ele ampliou a tese de Lewis de modo a cobrir o mundo todo.” Na perspectiva de Huntington, os muçulmanos eram “maus” (considerando aqui as imagens analíticas propostas por Mamdani), mas sua tese foi bastante rebatida nos meios acadêmicos. Quem mais contribuiu, no entanto, para a permanência desse “papo de cultura” e da divisão entre “muçulmanos bons” e “muçulmanos maus” foi Lewis. E aqui Mamdani não se refere apenas ao artigo publicado na *The Atlantic*. Ele se dedica a analisar outras obras do autor, criticando as generalizações, o desenho de um único longo conflito que explicaria todos, e a transformação da religião em uma categoria política dentro desse “papo de cultura”.

O trabalho de Mamdani é aqui analisado não só pelo autor considerar a Guerra Fria como um período importante na construção das representações do islã, mas também por ele contribuir com duas categorias analíticas importantes: “o papo de cultura” e a construção do “muçulmano bom”/“muçulmano mau”. Longe de descartar a importância dos estudos culturais para a análise dos povos muçulmanos e dos eventos contemporâneos que os envolvem, o que Mamdani critica é o uso generalizado e politizado de “cultura”. Nessa politização, o autor evidencia essas duas imagens, as quais, do nosso ponto de vista, estão bem presentes na contemporaneidade. Afinal, em dezembro de 2017, milhares de iranianos, iraquianos e outros povos muçulmanos precisavam provar que são “muçulmanos bons” – mas

²⁹¹ “One thinks of premodern peoples as those who are not yet modern, who are either lagging behind or have yet to embark on the road to modernity. The other depicts the premodern as also the antimodern. Whereas the former conception encourages relations based on philanthropy, the latter notion is productive of fear and preemptive police or military action” Idem, p. 18.

²⁹² Idem, p. 20. “Founding father” é exatamente a expressão utilizada por Mamdani, a qual dialoga diretamente com a cultura estadunidense – a expressão é geralmente utilizada para se referir aos “pais fundadores” da nação americana, ou seja, os políticos que assinaram a Declaração da Independência, participaram das guerras e se opuseram aos britânicos. Ela denota não só uma ideia de tradição, como também de “mito de fundação” bastante presente na sociedade americana.

nem assim eles conseguiriam um visto de turista para os Estados Unidos.

Apesar das críticas, o “choque de civilizações” pode ser considerada uma das teses mais difundidas na contemporaneidade, que explica não só a relação entre “nós” e o “islã”, mas que define o que o islã “é”. O islã continua sendo visto, de forma geral, como estrangeiro, estranho, anacrônico, violento, agressivo e antimoderno, como já apareciam nas fontes cristãs sobre a Revolução Iraniana. As teses de Lewis e Huntington dão continuidade e uma nova roupagem a esses discursos, e ainda são usadas, mesmo quando não nomeadas, para justificar intervenções militares, políticas e culturais em nome da democracia e dos direitos humanos.²⁹³ Ao lado de Said, Mamdani, e muitos outros, podemos apontar, mesmo sem referências acadêmicas, como o “choque de civilizações” também foi fundamental para a eleição de Donald Trump em 2016, para o fechamento das fronteiras americanas para populações muçulmanas em 2017, assim como para o crescimento da islamofobia nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XXI.

Nessa tese, nos juntamos às críticas e buscamos ressaltar um elemento nem sempre explorado na análise das representações ocidentais do islã: a cultura cristã como produtora de sentidos do islã. O discurso missionário produz representações do islã. As teorias dispensacionistas que interpretam o Estado de Israel como um dos requisitos para o cumprimento das profecias também produz representações do islã. Até mesmo a crença em uma luta final entre o bem e o mal, descrita em muitas profecias cristãs, produz representações do islã quando apropriada e incorporada em um discurso eminentemente político e aparentemente secular. A imprensa cristã, como uma mediadora cultural e uma importante arena simbólica de construção de valores e identidades, nos ajuda a indicar como, historicamente, essas representações foram construídas, e o quanto elas definem e idealizam aquilo que é tão caro para seus escritores ocidentais – a secularização, as instituições políticas ocidentais, e o próprio cristianismo como identidade cultural –, silenciando suas contradições e questionamentos.

²⁹³ Arlene Clemesha, professora da Universidade de São Paulo (USP), publicou um interessante artigo em 2011 sobre como o “choque de civilizações” ainda pauta as relações entre Estados Unidos e Irã e como esse justifica a violação da soberania nacional de outros países. CLEMESHA, Arlene E. As relações entre o Irã e o “Ocidente”. Sob o Véu Mistificados da Doutrina do Choque de Civilizações. **Revista Mouro**, Ano 3, nº 4, p. 83-92. Janeiro. 2011.

Conclusão

A presente tese buscou defender como os discursos atuais sobre o islã dialogam, se aproximam e se relacionam com as representações dos muçulmanos e sua religião produzidas pela imprensa cristã nos Estados Unidos durante a Revolução Iraniana (1978-1981). Considerando a imprensa cristã como uma mediadora cultural, a qual ocupa um lugar privilegiado de escrita e difusão de saberes e sentidos, analisamos os artigos, editoriais, notícias e notas publicadas no periódico *The Christian Century*, editado por cristãos *mainline*, e na revista *Christianity Today*, editada pelo grupo de Billy Graham.

No capítulo 1, retomamos brevemente as histórias dos imigrantes muçulmanos que se estabeleceram nos Estados Unidos desde o final do século XIX, de modo a entender como o islã se inseria religiosa e culturalmente no país antes da Revolução Iraniana. Percebemos que, apesar dos esforços de consolidação do islã como uma das tradições religiosas americanas, alguns grupos muçulmanos eram vistos com certa desconfiança, especialmente por órgãos governamentais, por se inserirem nos debates contra a segregação racial e pelos direitos civis dos negros. Aqueles que não se inseriam nesses debates eram representados, de modo geral, por meio de estereótipos orientalistas que ressaltavam o exótico ou imagens negativas associadas aos povos muçulmanos: as mulheres submissas, os árabes enriquecidos pelo petróleo e os radicais envolvidos em intrigas políticas. Do ponto de vista cristão, as representações publicadas no *Christian Century* e na *Christianity Today* em 1978 destacaram três imagens principais: a dos muçulmanos como alvo da evangelização cristã; a dos povos palestinos como antagonistas de Israel; e a do islã como rival do cristianismo.

No capítulo 2, estudamos especificamente as representações produzidas durante a Revolução Iraniana (1979) e a chamada crise dos reféns (1979-1981). É nesse período que encontramos os discursos mais interessantes, que interpretavam o islã como uma ideologia política, e identificavam o xiismo iraniano com o “fundamentalismo islâmico”, a “ortodoxia islâmica ressurgente”, ou o “renascimento do espírito muçulmano”. Nessa perspectiva, os muçulmanos eram novamente alvo da evangelização cristã e rivais do cristianismo, mas com cores mais pesadas: eles também eram “fanáticos”, “reacionários” e violentos. Percebemos que, de 1978 para 1979, as imagens negativas relacionadas ao islã ficaram mais destacadas, e o “islã

político” pós-Revolução Iraniana passou a ser cada vez mais frequente. A associação do islã com a política também foi um dos pontos mais destacados, tanto para definição quanto para diferenciação entre o “nós” ocidental e “eles” muçulmanos.

Em seguida, no capítulo 3, comparamos essas imagens cristãs com as representações do islã que compõem a tese do “choque de civilizações”, elaborada por Bernard Lewis e Samuel Huntington. Indicamos, especialmente no texto de Lewis, como muitos de suas ideias e argumentos não se relacionavam exatamente ao presente ou ao futuro, como era a intenção de seus autores, mas sim a questões da Guerra Fria. O Irã ainda era um importante peso nas representações do “fundamentalismo islâmico” e a descrição do islã político *vis a vis* a democracia secular ocidental era mais forte do que nunca. Nessa representação, podemos ler uma defesa e uma idealização da secularização, questionada, de certo modo, não só com a eleição de Carter em 1976, mas ao crescente *lobby* de grupos conservadores cristãos na política americana desde a eleição de Ronald Reagan em 1980. Também revisamos brevemente as principais críticas à tese do “choque de civilizações”, e apontamos que, apesar disso, ela ainda persiste, na imprensa, nos discursos políticos e na política externa de Donald Trump.

No geral, concluímos que as representações do islã, cristãs e seculares, são produzidas levando-se em consideração um discurso universal de religião, elaborado a partir do cristianismo protestante americano. Esse conceito universal não se limitou aos discursos missionários sobre populações alvo da evangelização. Ele está presente nos trabalhos acadêmicos, nas análises políticas e na imprensa cristã, os quais reiteram a centralidade da religião cristã na cultura americana enquanto descrevem o islã eminentemente como um *estrangeiro*. Nessa descrição, o trabalho dos jornalistas cristãos não nos pareceu tão diferente do dos jornalistas seculares citados por Hoover. Eles também pareciam desconhecer seu objeto e ter dificuldade em analisar o papel do islã na Revolução Iraniana. Por certo, a religião era um tema caro para essas publicações, e por isso o islã aparecia em seus textos, mas suas descrições partiam, com raras exceções, de elementos que pudessem contrapor o islã ao cristianismo ocidental, ou descrever o primeiro através do último.

É importante ressaltar que as aproximações entre as análises de Lewis e Huntington e as representações da imprensa cristã não indicam necessariamente que os primeiros fossem leitores dessas publicações. Elas indicam, no entanto, uma circularidade das representações cristãs que ultrapassam as igrejas e suas

instituições. Muitos elementos contribuem para essa circularidade – e é nesse papel de produção, mediação e circularidade que destacamos a imprensa cristã.

Tanto o *Century* como a *Christianity Today* eram assinadas por pessoas e instituições em todo o território dos Estados Unidos. Seus números podem ser diminutos se comparados à revista *Time*, por exemplo, mas esses não necessariamente determinam a circulação de suas ideias. Suas edições eram lidas por pastores e ministros, e muitos deles, conforme indicado na seção de cartas das publicações, utilizavam os artigos para compor seus sermões. Leigos também assinavam a revista, assim como instituições públicas e bibliotecas – os exemplares aqui consultados, por exemplo, pertencem a uma universidade estadual não confessional. Assim, as representações cristãs sobre o islã poderiam atingir uma audiência muito maior que a indicada pelos seus números.

Além disso, seus editores e escritores circulavam em variados meios. James Wall tinha estreitas relações com o Partido Democrata, assim como Billy Graham com a Casa Branca. Martin E. Marty, colaborador do *Century*, é um importante acadêmico de história do cristianismo nos Estados Unidos. E as orientações de Don McCurry sobre a evangelização de muçulmanos, por sua vez, chegaram até mesmo ao Brasil, na forma de cursos de formação de missionários cristãos.

Não há como medir ao certo a extensão dessa circulação e as muitas apropriações que essas representações sofreram ao longo do tempo. No entanto, podemos perceber como elas estão presentes em discursos pretensamente “neutros”, como os de Lewis e Huntington, e como elas colaboram para a construção e a perpetuação de preconceitos e estereótipos. Nesses discursos, os muçulmanos aparecem como combativos, ressentidos, anacrônicos e contra o Ocidente – um sempre estrangeiro “em nosso meio”, apesar de sua presença e contribuição positiva para a construção da sociedade ocidental desde a Idade Média.

Ao encerrar essa tese no fim de 2017, vejo todos os dias na imprensa que o “choque de civilizações”, o “fundamentalismo islâmico” e a aparente “irracionalidade” de muitos povos muçulmanos – não só os iranianos – continuam a se perpetuar. Espero que esse trabalho indique aos seus leitores que essas visões são historicamente construídas, que em geral falam mais sobre seus produtores do que sobre seus objetos, e que nós, como sujeitos históricos, podemos construir novas representações, menos etnocêntricas, mais plurais e mais humanas.

Referências

Fontes

Para facilitar a consulta, as fontes primárias estão elencadas por capítulo, em ordem alfabética. Todos os exemplares do *Christian Century* e da *Christianity Today* aqui elencados foram consultados na Norlin Library, University of Colorado Boulder, CO, EUA, entre abril e dezembro de 2015.

Capítulo 1

ELLIOT, Elisabeth. Furnace of the Lord. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, p. 24-27, October 6. 1978.

GANGS of Muslims fanatics are terrorizing Coptic Christians in rural areas of Egypt. News - World Scene. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 2, p. 68, October 20. 1978.

KEREM, Ariel. The Little Chickens Never Existed. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, p. 28, October 6. 1978.

MAIER, Paul L. Israel and the Arabs: Peace at Last? **The Christian Century**, Volume XCV, nº 5, p. 153-157. February 15. 1978

MARTY, Martin E. Which Christians Can Israel Count On? A Ladder of Sympathies. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 8, p. 233-236, March 8. 1978.

MASSOUH, Samir. Arabs: Second-Class Israeli Citizens. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, p. 28-29, October 6. 1978.

NOT About Women Only. An Interview With Elisabeth Elliot. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, p. 17-19, October 6. 1978.

PARSHALL, Phil. Evangelizing Muslims: Are There Ways? **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 7, p. 28-29; 31, January 5. 1979.

POLICE entered a house meeting of Christians in Baghdad, Iraq, in November and arrested all sixty adults and young people present. News – World Scene. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 7, p. 54, January 5. 1979.

PRAGAI, Michael. The Messiah and the Land. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, p. 27-28, October 6. 1978.

SHAHEEN, Jack G. The Arab: TV's Most Popular Villain. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 41, p. 1213-1218, December 13. 1978.

SHAMA, George. A False Claim to Palestine. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, p. 28-29, October 6. 1978.

STOTT, John R. W. Christians And Muslims. Some barriers are cultural rather than theological. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 5, p. 34-35, December 1. 1978.

WALL, James M. Paying a Price for the Status Quo. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 4, p. 91-92. February 1-8. 1978.

_____. A Faint Ray of Hope. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 11, p. 323-324, March 29. 1978.

_____. Going Beyond the 'Special Relationship'. **The Christian Century**, Volume XCV, nº 20, p. 579-580, May 31. 1978.

YOUNG, G. Douglas. Israel, The Unbroken Line. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 1, p. 20-23, October 6. 1978.

Capítulo 2

ABDUCTED Missionary To Moros Released. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 14, p. 50-51, April 20. 1979.

CHRISTIANS Promised a Voice in Government. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 10, p. 55, February 16. 1979.

DEATHS. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 13, p. 53, April 6. 1979.

HAINES, Byron L. 'Islamic Fundamentalism' and Christian Responsibility. **The Christian Century**, Volume XCVI, nº 12, p. 365-366, April 4. 1979.

IN Search of Africa. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 19, p. 8-9. July 20, 1979.

IRANIAN Believers Utilize Precarious New Freedoms. News. **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 13, p. 59, July 18. 1980.

IRANIAN Turmoil: East Pushing West. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 9, p. 58-60. February 2. 1979.

KANTZER, Kenneth S. Editor's Note. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 26, p. 4,

November 16. 1979.

McCURRY, Don. Why Are Muslims So Militant? **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 6, p. 24-27, March 21. 1980.

MILLER, Roland E. Renaissance of the Muslim Spirit. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 26, p. 16-21, November 16. 1979.

PERSONALIA. **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 10, p. 52, May 23. 1980.

PLOWMAN, Edward E. The Muslims in Our Midst. **Christianity Today**, Volume XXIV, nº 9, p. 30, May 2. 1980.

RESURGING Islamic Orthodoxy. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 15, p. 14-15. May 4. 1979.

SELLERS, James. Human Rights Begin at Home. **The Christian Century**, Volume XCVI, nº 3, p. 70, January 24. 1979.

STEREOTYPE of the Muslim Monolith. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 26, p. 12-13, November 16. 1979.

THE Fall of the Shah. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 12, p. 12, March 23. 1979.

WALL, James M. Violating Embassy Sanctity. **The Christian Century**, Volume XCVI, nº 39, p. 1175, November 28. 1979.

WORLD Scene. **Christianity Today**, Volume XXIII, nº 23, p. 74, October 5. 1979.

Capítulo 3

LEWIS, Bernard. The Roots of Muslim Rage. **The Atlantic**. September 1990, nº 266, 3, ABI/INFORM Global.

HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, vol. 72, nº 3, p. 22-49. Summer, 1993.

Bibliografía

ABRAHAMIAN, Ervand. Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution. **MERIP Reports**. Islam and Politics. Number 102, p. 24-28, January. 1982.

_____. **A History of Modern Iran.** New York: Cambridge University Press, 2008.

AFARY, Janet e ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a Revolução Iraniana.** As relações de gênero e as seduções do Islamismo. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

ALMEIDA, Néri de Barros e SILVA, Eliane Moura da (orgs.) **Missão e pregação:** a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014.

ALSDURF, Phyllis E. **Christianity Today Magazine and Late Twentieth-Century Evangelicalism.** 2004. 450 f. Tese (Doutorado) – University of Minnesota, Minneapolis, USA.

_____. The Founding of *Christianity Today* Magazine and the Construction of An American Evangelical Identity. **Journal of Religious & Theological Information**, vol. 9, nº 1-2, p. 20-43. 2010.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities.** Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised Edition. London/ New York: Verso, 2006.

ARMSTRONG, Karen. **Em Nome de Deus.** O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O islã.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. **Maomé:** uma biografia do profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BALMER, Randall. **God in the White House: A History.** How Faith Shaped the Presidency from John F. Kennedy to George W. Bush. New York: HarperCollins, 2008.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Pluralismo Protestante na América Latina. In SILVA, Eliane Moura da *et alii*. **Religião e Sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

BERGGREN, D. Jason e RAE, Nicol C. Jimmy Carter and George W. Bush: Faith, Foreign Policy, and an Evangelical Presidential Style. **Presidential Studies Quarterly**, vol. 36, nº 4. December, 2006.

BERGGREN, D. Jason. Carter, Sadat, and Begin: Using Evangelical-Style Presidential Diplomacy in the Middle East. **Journal of Church and State**, vol. 56, nº 4, p. 732-756,

jun. 2013.

BUNTON, Martin. **The Palestinian-Israeli Conflict**. A Very Short Introduction. Oxford/New York: Oxford University Press, 2013.

BUTLER, Jon, WACKER, Grant, e BALMER, Randall. **Religion in American Life: A Short History**. New York: Oxford University Press, 2003. Kindle Edition.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares**. Secularização, Laicidade e Religião Civil: uma perspectiva histórica. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

CHARTIER, Roger. O Mundo como Representação. **Estudos Avançados** 11(5), 1991, pp. 173-191.

CLEMESHA, Arlene E. Palestina, 1948-2008. 60 anos de desenraizamento e desapropriação. **Tiraz**, São Paulo, vol. 5, p. 167-187, dec. 2008.

_____. As relações entre o Irã e o “Ocidente”. Sob o Véu Mistificador da Doutrina do Choque de Civilizações. **Revista Mouro**, Ano 3, nº 4, p. 83-92, Janeiro. 2011.

COFFMAN, Elesha J. **The Christian Century and the Rise of the Protestant Mainline**. New York: Oxford University Press, 2013.

COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Iraniana**. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CORBETT, Rosemary R. Islamic “Fundamentalism”: the Mission Creep of an American Religious Metaphor. **Journal of the American Academy of Religion**. Volume 83, nº 4, p. 977-1004. December. 2015.

CURTIS IV, Edward E. **Muslims in America**. A Short History. New York: Oxford University Press, 2009.

DELUMEAU, Jean. **De religiões e de homens**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

FARBER, David e BAILEY, Beth (orgs). **The Columbia Guide to America in the 1960s**. New York: Columbia University Press, 2001.

FLIPPEN, J. Brooks. **Jimmy Carter, the politics of Family, and the rise of the Religious Right**. Athens, Georgia: University of Georgia Press, 2011.

GHAMARI-TABRIZI, Behrooz. Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran. Ali Shariati and Abdolkarim Soroush. **International Sociology**.

Volume 19, nº 4, p. 504-523, December. 2004.

GLAD, Betty. Personality, Political and Group Variables in Foreign Policy Decision-Making: Jimmy Carter's Handling of the Iranian Hostage Crisis. **International Political Science Review**, Volume 10, nº 01, p. 35-61. 1989.

_____. **An Outsider in the White House**. Jimmy Carter, His Advisors, and the Making of American Foreign Policy. New York: Cornell University Press, 2009.

GINZBURG, Carlo. **A Micro-História e outros ensaios**. Coleção Memória e Sociedade. Lisboa; Rio de Janeiro, RJ: DIFEL: Editora Bertrand, 1989.

HAMMER, Juliane e SAFI, Omid. **The Cambridge Companion to American Islam**. Cambridge Companions to Religion. New York: Cambridge University Press, 2013. Kindle Edition.

HOBBSBAWM, Eric J. **A Invenção das Tradições**. 10ª edição. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2015.

HOOVER, Stewart M. **Religion in the News**. Faith and Journalism in American Public Discourse. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 1998.

JONES, Blake W. "How Does a Born-Again Christian Deal with a Born-Again Moslem?" The Religious Dimension of the Iranian Hostage Crisis. **Diplomatic History**, vol. 39, nº 3. 2015.

KIDD, Thomas S. **American Christians and Islam**. Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

KINZER, Stephen. **Todos os Homens do Xá**. O Golpe Norte-Americano no Irã e as Raízes do Terror no Oriente Médio. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

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

MAMDANI, Mahmood. **Good Muslim, Bad Muslim**. America, the Cold War, and the Roots of Terror. New York: Three Leaves Press, Doubleday, 2005.

MARSDEN, George M. **Fundamentalism and American Culture**. Second Edition. New York: Oxford University Press, 2006.

MCDONALD, Darren. Blessed are the Policy Makers: Jimmy Carter's Faith-Based

Approach to the Arab-Israeli Conflict. **Diplomatic History**, vol. 39, nº 3, p. 452-476. 2015.

MERKLEY, Paul Charles. **Christian Attitudes Towards the State of Israel**. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001.

MILLER, Steven P. **The Age of Evangelicalism**. America's Born-Again Years. New York: Oxford University Press, 2014.

MONTENEGRO, Silvia M. Discursos e Contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 63-91, Apr. 2002.

NANQUETTE, Laetitia. **Orientalism versus Occidentalism**. Literary and Cultural Imaging between France and Iran since the Islamic Revolution. London/New York: I.B. Tauris, 2013.

PELEGRINI, Mauricio Aparecido. **Michel Foucault e a Revolução Iraniana**. 2015. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

RUTHVEN, Malise. **Islam**. A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 2012.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Covering Islam**: How the Media and the Experts determine how we see the rest of the world. Revised Edition. New York: First Vintage Books Edition, 1997.

_____. **A Questão da Palestina**. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

_____. O choque de definições (sobre Samuel Huntington). **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 316-336.

SCHUDSON, Michael. **Descobrimos a notícia**: uma história social dos jornais nos Estados Unidos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

SCHULTZE, Quentin J. **Christianity and the Mass Media in America**. Toward a Democratic Accommodation. East Lansing: Michigan State University Press, 2003.

SMITH, Anthony D. **Chosen Peoples**: Sacred Sources of National Identity. New York: Oxford University Press, 2003.

SOUZA, Sara Cristina de. "Os Muçulmanos em Nosso Meio" – *Christianity Today Magazine* e o Islã durante a Revolução Iraniana de 1979. In BELLOTTI, Karina Kosicki

e CUNHA, Magali do Nascimento. **Mídia, Religião e Cultura:** percepções e tendências em perspectiva global. Curitiba: Editora Prismas, 2016, pp. 427-450.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age.** Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

WACKER, Grant. **America's Pastor.** Billy Graham and the Shaping of a Nation. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014. Kindle Edition.

WINSTON, Diane (org.) **The Oxford Handbook of Religion and the American News Media.** New York: Oxford University Press, 2012.

ZANONI, David Anderson. Do Xá ao Aiatolá: As representações sobre a Revolução Iraniana através da Revista *Veja* (1978-1979). **Revista Cantareira.** Edição 18, p. 41-52, Janeiro-Junho. 2013.