

OLHARES ISLAMISTAS À “MODERNIDADE”

Uma crítica historiográfica sobre o “ressurgir do religioso” com o estudo de Sayyid Qutb

ISLAMIST VIEWS OF “MODERNITY”

A historiographical critique on the “religious revival” through the works of Sayyid Qutb

LUISA PASTORINI DE CASTRO¹

RESUMO

Nos estudos sobre o Oriente Médio, discursos e movimentos que levantavam a bandeira do *Islam* como uma solução para os dilemas modernos foram postulados como sintomas da “crise da modernidade”. A historiografia hegemônica compreendeu como indevida, ideológica e tradicionalista o uso da linguagem religiosa para criticar os modelos modernos, e principalmente, considerou o uso do conceito de “modernidade” pela intelectualidade islâmica como uma prova da centralidade europeia (em sua negação ou afirmação) nos debates terceiro-mundistas. Por meio de análises discursivas, com o auxílio da teoria do construtivismo islâmico de Shahab Ahmed, o trabalho busca compreender o conceito de “modernidade” no discurso de Sayyid Qutb, influente intelectual muçulmano. O trabalho visa demonstrar como esse conceito refletia um debate interno com o legado islâmico, e não mera “reação” à visão ocidental. Qutb utilizou dos conceitos corânicos como “soberania” e “servidão” e dos debates históricos do *Islam* como os limites e usos da razão e da revelação na sua conceituação de “modernidade”. Portanto, a análise discursiva de Qutb nos permite vislumbrar o amplo debate em que o conceito de “modernidade” foi inserido na intelectualidade muçulmana do século XX. Um trabalho essencial para a crítica da hegemônica historiografia defensora do suposto caráter central e endógeno da conceituação ocidental sobre “modernidade” que se “impõe ao oriente” e, conseqüentemente, viabilizou a categorização dos movimentos islâmicos como sintomas da “crise da modernidade”. Adentrar a composição discursiva de “modernidade” na obra de Qutb nos permite questionar como a constante centralidade do viver europeu implica no apagamento histórico e na desumanização de outros saberes.

Palavras-chave: Sayyid Qutb; Irmandade Muçulmana; Reviver Islâmico; Crise da modernidade; historiografia.

ABSTRACT

¹ Graduanda em História pela Universidade Estadual de Maringá (2022-2026).

In Middle East studies, discourses and movements that raised the banner of Islam as a solution to modern dilemmas have been postulated as symptoms of the “crisis of modernity.” Hegemonic historiography has grasped the use of religious language to criticize modern models as inappropriate, ideological, and traditionalist. Above all, they have judged the use of the concept of “modernity” by Islamic intellectuals as proof of European centrality (in its denial or affirmation) in Third World debates. Through discursive analysis, guided by Shahab Ahmed's theory of Islamic constructivism, this work seeks to understand the concept of “modernity” in the discourse of Sayyid Qutb, an influential Muslim intellectual. The work aims to demonstrate how this concept reflects an internal debate with the Islamic legacy, rather than merely being a “reaction” to the Western view. Qutb used Quranic concepts such as “sovereignty” and “servitude,” as well as historical debates in Islam regarding the limits and uses of reason and revelation, in his conceptualization of “modernity.” Therefore, the discursive analysis of Qutb allows us to view the broad debate in which the concept of “modernity” was situated within 20th-century Muslim intellectualism. This work is essential for critiquing the hegemonic historiography that defends the supposed central and endogenous character of the Western concept of “modernity,” which “imposes itself on the East” and, consequently, enables the categorization of Islamic movements as symptoms of the “crisis of modernity.” Delving into the discursive composition of “modernity” in Qutb's work allows us to question how the constant centrality of European life implies the historical erasure and dehumanization of other forms of knowledge.

Keywords: Sayyid Qutb; Muslim Brotherhood; Islamic revival; Crisis of modernity; historiography.

INTRODUÇÃO

Se você apenas pronunciar a palavra “*Islam*”, tudo é possível”.
(AI-DAHAYYAN, p.77, 2011, tradução nossa)

A historiografia sobre os movimentos político-religiosos na contemporaneidade ainda articula o termo “crise do religioso” como uma importante chave conceitual e analítica. Uma linha interpretativa que determina a aversão à mudança e o receio de perda política e de dominação das “instâncias tradicionais” como situações elementares para a formação do ativismo religioso e político no ambiente contemporâneo (SABET, 2008). A limitada teoria sobre os estudos das religiões envolta sobre o termo “crise do religioso” delimita e condiciona a extensão da linguagem do sagrado, nos impossibilitando de compreendê-lo como um fenômeno em si.

As conclusões de estudos daqueles que se baseiam na teoria da “crise do religioso” na análise da ação e pensamento de movimentos político-religiosos contemporâneos determinam a premissa unilateral da historicidade intelectual e conceitual europeia. Isso acarreta estudos articulados sobre o binarismo excludente de “sagrado” e “profano”; “tradicional” e “moderno”. O tradicional estaria fadado à perda de espaço e relevância para os “inevitáveis avanços da racionalidade moderna”, uma transformação que levaria à insurgência dos defensores da tradicional hierarquia de poder e conhecimento (LEWIS, 1993).

A modernidade seria esse inevitável tempo de, simultaneamente, aproximação e disparidade, disputas e convenções sobre o futuro e o passado. Quando o estudo é concentrado sobre as dinâmicas dos movimentos político-religiosos oriundos do antigo mundo colonial as problemáticas teóricas se multiplicam. Analiticamente, o conceito de “crise do religioso” acompanha o “chamado à modernidade” que marcam, para uma hegemônica historiografia, as convulsões intelectuais e sociais das antigas colônias. A suposta “decadência” do mundo árabe moderno marcada, especialmente, pela dissolução interna da queda do califado otomano em 1924 seria um sintoma da erosão sistêmica frente ao ocidente.

Trabalhos referenciados no tema como os de Emmanuel Sivan (1997), Bernard Lewis (2002) e Armando Salvatore (2016) reproduzem essa problemática teórica ao analisarem a emergência dos movimentos políticos islâmicos: presumir a produção de sua contemporaneidade intimamente ligada às dinâmicas europeias. Diante às erosões políticas e as convulsões sociais no Oriente Médio, o “chamado à modernidade” marcaria as disputas dessas sociedades. A dinâmica e anseios dessas populações passariam a ser, inevitavelmente para os estudiosos citados acima, envolvidas pela linha histórica da centralidade europeia e seus conceitos. Assim, os discursos e movimentos ao defenderem uma liderança política e cultural por uma linha “não ocidental” ou “secular”, são anexados enquanto “sintomas” da “crise mundial da modernidade”. (ZEPEDA, 2010). Ou seja, parte de um fenômeno de descrença nos projetos “emancipadores” e “progressistas” do “ser moderno”, pautados no secularismo e na teoria do desenvolvimento.

Tal base teórica e produção historiográfica, pautada na visão dicotômica entre o “sagrado e o profano” numa análise que evidencia o papel de destaque

do aparato estatal e socioeconômico, são empecilhos para uma crítica analítica compreensiva e crítica (AHMED, 2016). A categorização dos discursos religiosos como reações aos “avanços da modernidade” leva a uma perigosa narrativa histórica: considerar as ações e pensamento ocidental como causadores/centrais para a construção e dinâmica de processos médio-orientais.

Nosso trabalho, amparado nas contribuições teórico-metodológicas de Shahab Ahmed (2016) sobre o movimento histórico e contínuo da construção do “*Islam*” para as comunidades muçulmanas, consideramos essencial criticar os usos e amplitude analítica dos postulados da “crise da modernidade” e “ressurgir do religioso” para o estudo da dinâmica intelectual muçulmana do século XX. Torna-se necessário o estudo da linguagem do *Islam*, como legítima e histórica, na construção de identidades e da própria realidade do Oriente Médio. É preciso olhar o muçulmano como “uma figura diversa, diferenciada pelo nacional, transnacional, sectário, ético, racial. O muçulmano é uma figura transmigratória e global que existe multiplamente” (RANA, 2011, 27). Nos permitindo vislumbrar a questão essencial, para se compreender a “modernidade” no discurso islamista: um estudo de suas significações internas visando perceber os debates endógenos, amparados na linguagem do *Islam* na construção do discurso islâmico contemporâneo. Assim, propomos uma análise dos significantes internos, e conseqüentemente a relação com o próprio legado islâmico, de Sayyid Qutb, um importante intelectual muçulmano, considerado um dos mais influentes do século XX, e sua visão (e projeto) de “modernidade”.

Com o estudo da linguagem do sagrado islâmica e sua potencialidade política e intelectual no Egito do século XX, mais especificamente da Irmandade Muçulmana, nosso trabalho propõe a compreensão das articulações islâmicas como elemento central na conceituação da visão e projeto da “modernidade”. Por meio dos escritos de Sayyid Qutb e seus antecessores ligados à Irmandade Muçulmana, ambos defensores da releitura das fontes islâmicas para a busca de soluções para as problemáticas contemporâneas, buscamos a análise da sua articulação do conceito de “modernidade”. Concebemos que para esses intelectuais, “modernidade” foi mais influenciada pelo legado intelectual islâmico, do que por formulações “endógenas/espontâneas” europeias. Portanto, ao contrário do dito pela historiografia ocidental, as “certezas” liberais europeias influenciam menos os movimentos no “sul global” do que a própria historicidade

desses movimentos.

1. O SÉCULO XX E A FORMAÇÃO DA IRMANDADE MUÇULMANA

No início do século XX, devido à euforia dos sonhos desenvolvimentistas, o “chamado para a modernidade” seria, para muitos estudiosos europeus, o inevitável caminho para as sociedades integradas no sistema mundo capitalista. Quando o debate é voltado para os movimentos sociais no Oriente Médio, a conceituação de “modernidade” é, também, investida das relações e simbolismos do conteúdo intelectual e histórico europeu. A questão da modernidade foi plural nas argumentações, de teóricos e estudiosos do Oriente Médio, e um ponto comum de apropriação e reformulação, por pensadores islamistas. (TIBI, 1990). O conceito de modernidade esteve presente no discurso de pensadores muçulmanos do início do século XX das mais variadas posições políticas, e isso permitiu uma fluidez de seu significado.

Os movimentos do “reviver islâmico”, ou seja, movimentos políticos construídos sob o discurso islâmico nos séculos XIX e XX, foram descritos pela historiografia como frutos das contradições do período da consolidação do mercado mundial e, por consequência, da afirmação, também, das narrativas sobre a universalidade da modernidade, da razão e ciência europeia. Ao encararem a produção intelectual muçulmana desse período, muitos estudiosos evidenciaram o peso dos determinismos do fim do século XIX, os quais postulavam a necessidade do “pensamento islâmico” e da sociedade muçulmana em absorver os preceitos da modernidade (ou seja, a herança iluminista/humanista aliada aos interesses do capital). Para, assim, saírem da estagnação, segundo os orientalistas, que caracterizavam seus estados e filosofia, visando atingir os “altos níveis do desenvolvimento, da razão e da ciência”. (SABET, 2008).

Muitos estudos passaram a procurar uma absorção/aceitação dos conceitos e benefícios da modernidade no discurso de pensadores islâmicos. Um movimento analítico que, inevitavelmente, sustenta as teorias da “crise do religioso”; “ressurgir do religioso” e “crise da modernidade” para a explicação e categorização de diversos movimentos e discursos muçulmanos. Isso acarreta a visível problemática de negar os debates e dinamismo interno nas

rearticulações contemporâneas do discurso religioso, levando a conclusões simplistas desses processos como “reacionários”, “fundamentalistas” e “tradicionais”.

O debate sobre a questão da modernidade, a formação e uso desse conceito por intelectuais muçulmanos do século XX, necessita ser encarado para além de uma busca de uma resposta definitiva sobre a correspondência/aliança entre *Islam* e “modernidade”. Nosso trabalho considera essencial compreender “modernidade” enquanto retórica que nos permite visualizar a historicidade dos movimentos islamistas, e suas críticas/reformulações conceituais. A “modernidade” assumiu diferentes simbolismos, provocando atitudes correspondentes. (ABU-RABI, 1995), e a articulação deste conceito pelos movimentos islamistas precisa ser analisada mais criticamente invés de simplesmente postulada como o “ódio, negação ou cópia do ocidente moderno”.

A Irmandade Muçulmana, movimento político social egípcio fundado em 1929 por Hassan al-Banna (1906-1949) é considerado um dos mais influentes discursos muçulmanos da era contemporânea. Inserido na luta anticolonial e na defesa de reformas sociais, a Irmandade Muçulmana integrou intelectuais críticos às ideologias e sociedades capitalistas, liberais e nacionalistas. Para Hassan al-Banna, a questão da modernidade vai além das considerações técnicas e tecnológicas, para uma crítica quanto ao ponto de normatividade que esta passa a conferir. Para ele, a “modernidade” deveria ser pensada não apenas quanto às técnicas, inovações, valores e práticas, mas como um ponto discursivo notório para a formulação dos desejos, das expectativas e daquilo que seria permitido para o futuro mundial.

Outro intelectual membro da Irmandade, Sayyid Qutb (1906-1966), questionou a centralidade dos conceitos europeus para a delimitação do campo de ação islâmico. Ele utilizou dos conceitos corânicos para a crítica de “modernidade” (considerada monolítica e necessária), compreendendo a pressão imperialista implícita na retórica da modernidade e da própria perseguição aos movimentos islamistas. Assim, a “modernidade” que para al-Banna deveria ser investida dos arranjos islâmicos, para Qutb deveria representar um ponto de superação da velha pressão (que reinava sobre as mentes) imperial.

Nosso trabalho buscou demonstrar como o conceito de “modernidade” foi

utilizado no discurso muçulmano do início do século passado não preso às considerações europeias sobre o desenvolvimento mundial, tecnologia, da valorização do homem, da ciência e do racional. Mas como ponto retórico, cuja conceituação influenciou a intelectualidade e a ação de movimentos, como a Irmandade Muçulmana. Para tal utilizamos das contribuições teórico-metodológicas Shahab Ahmed (2016) para o estudo do discurso islâmico. Ahmed (2016) propôs um questionamento teórico sobre “o que é o *Islam*?” com uma ênfase sobre a composição plural, construtiva e dinâmica do termo “islâmico”. Para o autor, a pluralidade discursiva e prática visualizada nas sociedades muçulmanas em diferentes temporalidades e espaços se deve a operação, intrinsecamente islâmica, de composição e conexão de bases normativas comuns com particularismos, leituras e desejos contextuais. Logo, o uso do conceito de modernidade (ao contrário da posição de muitos estudiosos do pensamento islâmico) não exemplifica uma distorção das diretrizes islâmicas. Na verdade, a análise do uso do conceito de “modernidade” em Sayyid Qutb nos permite adentrar a conceituação e prática contextual do “*Islam*” nesse momento histórico, e demonstra, também, a historicidade desse fenômeno multifacetado chamado “*Islam*”.

Nosso estudo não considera o reviver islâmico como fruto (apenas) do avanço imperialista, mas resultante das leituras, articulações e debates internos de intelectuais muçulmanos com a noção e prática do *Islam*. Diversos movimentos nortearam a ação desses intelectuais, como as críticas ao governo; a necessidade do “retorno às bases” e dos debates envolvendo “razão” e “revelação”. O ocidente não é colocado aqui como “gerador” das contradições no mundo islâmico, mas como mais um ator, em uma ampla e histórica rede de debates. Agora, precisamos adentrar ao universo discursivo de Sayyid Qutb quanto ao seu uso do conceito de modernidade visando demonstrar como tal conceito foi influenciado (e influenciou) dentro do campo das diretrizes conceituais islâmicas. Uma operação essencial para superarmos a simplista teoria da “crise do religioso” na contemporaneidade, e observar o protagonismo e implicações internas do discurso religioso na composição intelectual e na ação concreta de movimentos sociais no Oriente Médio do século XX.

É importante esclarecer que esse trabalho não considera a “modernidade”, ou o ocidente como o ponto central da argumentação dos

movimentos islâmicos. No decorrer do trabalho, será apresentado como o conceito de modernidade não era sempre vinculado às preposições ocidentais, demonstrando como os islamistas diferenciaram “modernidade” enquanto ideologia ocidental ligada ao capitalismo, e uma “essência ou retórica” de transformação. Entretanto, este conceito, “modernidade”, não é o único, nem o mais importante dentro do quadro islamista. Mas levando em consideração o propósito do trabalho, em ponderar sobre a crítica historiográfica ocidental sobre a teoria do “ressurgir do religioso”, os usos islamistas do conceito seriam imprescindíveis. Não cabendo ao trabalho conseguir expor toda a linguagem, conceitos e a amplitude do movimento islamista.

2. SAYYID QUTB , A “MODERNIDADE” E O *ISLAM*

As formulações islamistas dos séculos XIX e XX conceberam a “modernidade” para além do paradigma da liberdade e da razão responsáveis por conduzir a Europa ao pioneirismo dos avanços tecnológicos. Para eles, a retórica da modernidade foi incluída dentro do universo de respostas islâmicas que ultrapassaram os limites de autoridade e normatividade do repertório dos intelectuais prestigiosos (*ulemas*) e da centralidade otomana. Os reformistas islamistas articulavam, por vezes, aspectos da modernidade como inerentes ao próprio *Islam* (das bases corânicas). Ao recusar a “modernidade” como algo intrínseco europeu, esses reformistas vislumbraram a “essência” desses avanços que poderiam ser encontrados na intelectualidade e na prática islâmica.

Diante a compreensão do *Islam* como um fato espiritual, filosófico e político, os reformistas islâmicos do século XIX consideravam a emancipação humana um projeto (também) para a razão. Um fato que não iria contradizer ou enfraquecer o *Islam*, já que esse sintetizaria, organizaria e seria a ampla e máxima expressão da razão. Reformistas como Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873), Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Muhammad Abduh (1849-1905) e Sayyid Muhammad Rashīd Rida (1865-1935) buscaram (apesar de claras distinções) a conciliação das disparidades no pensamento islâmico como uma alternativa para a “crise” do pensamento islâmico e da legitimidade do estado otomano. Tais reformistas reafirmaram a linguagem do *Islam* como um passo necessário para adentrar a sociedade moderna. Ou seja, pelo incentivo à releitura das fontes islâmicas, esses reformistas visualizaram na palavra divina as diretrizes para

conduzir uma sociedade voltada ao desenvolvimento progressivo e valorização de direitos.

O momento da afirmação hegemônica do mercado-mundo e das transformações técnicas influenciando o cotidiano da massa populacional, a valorização dos princípios da modernidade europeia era objeto de reapropriação. Al-Afghani foi um dos estudiosos que alertou para o perigo da tentativa de assimilação completa da ideia de pressupostos eurocêntricos. Para ele, o discurso da ciência e da razão para o melhoramento do bem-estar humano já estaria contido na mensagem corânica:

Os muçulmanos não devem entregar-se à pura imitação dos europeus, pois isso abrirá os seus países à aceitação do domínio europeu. Em vez disso, devem encontrar a inspiração para a reforma e a ciência nos seus próprios textos religiosos, especialmente no Corão. Este último, se for corretamente interpretado, será compatível com os valores modernos e até os prevê (Kedde, 1968. In: Adam, 2014, p.596, tradução nossa).

Para os reformistas do século XIX, os símbolos da modernidade, a razão, a liberdade e o desenvolvimento, se configuram não como projetos europeus endógenos e impostos aos demais povos em busca da perfeição social. O processo conceitual de modernidade deveria passar por uma reflexão em conjunto com o próprio legado histórico e intelectual islâmico. Essa leitura, defendida pelos reformistas, seria benéfica à nível da luta anticolonial pela negação da centralidade histórica e conceitual europeia, e à nível da prática concreta da “essência” moderna. Para os reformistas islâmicos, somente o projeto do *Islam* pela união elementar entre as esferas imateriais e materiais; eternas e finitas; universal e particular fomentaria uma prática geral, real e benéfica dos valores essenciais da modernidade.

Os reformistas do século XIX influenciaram a geração intelectual seguinte, a qual diante novas problemáticas sociais levantaram diversas questões sobre as conclusões da geração do século XIX (ABU-RABI, 1995). A criação da Irmandade Muçulmana, em 1929, seria um exemplo desse processo de maior questionamento sobre as conclusões de autores como Abduh, e da centralidade conceitual europeia na valoração do mundo. A Irmandade desenvolveu uma ação ampla (intelectual e da prática social) de valorização da

comunidade (*ummah*) e do discurso corânico diante a constante ocidentalização de estudiosos islâmicos e instituições governamentais. Não foi abandonada a retórica do *Islam* como promotor de racionalidade, mas foram incluídos outros conceitos do universo corânico para compor o quadro conceitual da reforma islâmica para a solução das mazelas sociais. A característica inerentemente libertadora e revolucionária da *'Aqidah* (crença; certeza; convicção) foi introduzida pelo fundador da Irmandade, Hassan al-Banna, visando evidenciar o dever de se conduzir o debate islâmico para além das determinações estatais e sociais. Al-Banna defendia a primordial necessidade da reapropriação muçulmana de sua fé e seu histórico. Uma “revolução nos corações” seria, para al-Banna, primordial para provocar qualquer virada política.

O *Islam* “compreensivo” de Hassan al-Banna, teria o objetivo de levar a verdade, estabilidade, justiça e liberdade prometidos pela modernidade europeia, mas sem os componentes destrutivos dessa última, o materialismo e a hierarquização. Al-Banna demonstra como a comunidade do *Islam* necessita continuar o trabalho de reviver as bases corânicas e liderar aspectos para a reforma (intelectual e política), como acontecia desde os princípios do *Islam*. A historicidade islâmica revela, para al-Banna, o anseio por renovação e crítica, se conferindo, acima de tudo, como um modo de vida e discurso com determinações eternas e mutáveis.

O reviver Islâmico, em Banna, se caracterizou pelo reviver da *Ummah* e de suas necessidades materiais e espirituais, para satisfazer as necessidades da modernidade frustradas de forma global. Questiona-se, então, a universalidade das “conquistas” europeias, argumentando poder o *Islam* se articular enquanto mecanismo para a conquista das independências e da liberdade. Desse modo, um aprofundamento da modernidade deveria se dar em linguagem islâmica, por sua mensagem (a única verdadeiramente universal) de justiça e liberdade (em seus sentidos plenos).

Nesse cenário, o debate da “modernidade” aí se insere, conferindo a questão ocidental, condição de mais um ator. Uma questão primordial para esses islamistas, até a metade do século XX, seria a crítica da posição do ocidente como fruto do pensar “emancipado”, como se tais ideias de liberdade e independência tivessem se iniciado com a formação do mercado-mundo, e conseqüentemente expansão dos ideais europeus (SABET, 2008). Fazia parte

da agenda islamista demonstrar como os princípios de liberdade e independência, representados, principalmente pela declaração islâmica da soberania de Allah e, conseqüentemente, da negação de servidão entre os homens, eram inerentemente islâmicos.

Autores como al-Banna buscaram demonstrar como a fé islâmica continha um caráter revolucionário por seus princípios voltados à manutenção social e capazes de lidar com as contradições contemporâneas e injustiças geradas pelo sistema eurocêntrico (KHATAB, 2006). O sistema europeu foi caracterizado como incompleto por estar fundado em bases materialistas e sob “leis/perspectivas humanas”, ou seja, sob premissas raciais e/ou de grupos. Para al-Banna, o valor da “modernidade” para a Europa tinha uma característica predominantemente retórica para influir nas demais sociedades diretrizes particulares e hierárquicas com uma falsa roupagem universal. O valor da “modernidade” em al-Banna era fundamentado pela necessidade de reconectar o homem àquilo que o constitui. Para ele, o *Islam* seria o caminho para unir sociedades muçulmanas divididas pelas premissas humanas (endossadas pelo ocidente); unir terra e transcendente em uma única visão da história e realizar os anseios humanos por equidade e justiça, sem perder os atributos morais e sem perder a consciência que, no fim, o retorno será sempre à Allah:

Tal como as nações precisam de poder, também precisam da ciência para apoiar esse poder e dirigi-lo da melhor maneira possível, fornecendo-lhes tudo o que precisam em termos de invenções e descobertas. O Islão não rejeita a ciência; na verdade, torna-a tão obrigatória como a aquisição de poder, e dá-lhe o seu apoio... O Alcorão não faz distinção entre as ciências naturais e as ciências religiosas, mas defende-as a ambas. Resume as ciências naturais num só versículo, encorajando o homem a estudá-las. Compreender e conhecer o universo uma forma de O venerar e um caminho para O conhecer... Não há nenhum agente como o Islão, que possa despertar a consciência, despertar os sentimentos e colocar uma guarda sobre o eu. É o único que pode regular os segredos mais profundos e ocultos. (AL-BANNA, 1997 (C), p.5-6, tradução nossa)

A problemática não seria a modernidade em si (no caso, seus efeitos), mas suas ações pautadas no materialismo/no racial que acabaria levando à contradições às quais a modernidade se propunha a acabar, a falta de liberdade, o totalitarismo:

Ninguém pode ignorar que a liberdade foi assegurada aos povos

e nações, e a justiça introduzida na mente humana, permitiu pensar livremente, e ao ser humano, no seu conjunto, permitiu-lhe a liberdade de se realizar livremente; e, aparentemente, dando poder aos povos. De facto, as relações internacionais após a Primeira Guerra Mundial vieram comprovar a legitimidade destas ideias e a maior parte do mundo virou-se para elas. No entanto, não tardou muito para que as pessoas perceberem que a individualidade e a liberdade ilimitada podem conduzir ao caos e muitas outras deficiências, que acabaram por conduzir à fragmentação da estrutura social e dos sistemas familiares, e ao eventual ressurgimento do totalitarismo... Esta evolução social e o confronto aparentemente inevitável despertaram a inspiração dos pensadores muçulmanos, e os motivaram a começar a avaliar e a comparar todas as opções disponíveis e acabaram, depois de muita contemplação, por chegar à conclusão final: a necessidade de seguir o caminho da liberdade independentemente de todos estes sistemas estrangeiros, e a necessidade absoluta de um regresso ao Islão. (AL-BANNA, 1997 (B), p.7-8, tradução nossa)

A partir da segunda metade do século XX, o pensamento de Sayyid Qutb ganhou força entre a Irmandade Muçulmana e nos movimentos do reviver islâmico por sua análise do conceito de “modernidade” como uma questão, primeiramente, mental. Qutb escreveu em um momento histórico o qual o nacionalismo árabe foi direcionado, ao ganhar complexidade com o governo de Nasser, como um caminho para a era pós-colonial. A ideologia nacionalista concluía ser capaz de conduzir o “moderno” ocidental como um “fenômeno” com potencial moldável e, inclusive, melhorado pelo povo árabe, em direção ao progresso (SELIM, 2016). Um pensamento, considerado por Qutb extremamente materialista, e por isso hierárquico e pouco benéfico.

Nesse cenário, Qutb bifurcou o conceito de modernidade. Existindo o 1. Aparato da modernidade enquanto meios e técnicas que levam à necessidade da constante inovação (daí a questão valorativa da ciência e da razão). E haveria, ainda, 2. A modernidade enquanto retórica discursiva, pautada em princípios hierárquicos e segmentados, os quais seriam levados à potencialidade de “razão de ser” para dada sociedade. Quanto à primeira questão, Qutb salienta a importância do *Islam*, dos cientistas muçulmanos e do modo islâmico de conceber ciência, para a fomentação moderna da tecnologia e a valorização da razão. Há a confirmação do *Islam* como um sistema que prevê o uso da razão e da busca pelo desenvolvimento. Porém, o materialismo não deveria ser o guia nesses segmentos:

Por isso, temos de ter uma outra qualidade, aquela qualidade que a civilização moderna não possui. Mas isto não significa que devemos negligenciar o progresso material. Devemos também dar toda a nossa atenção e esforço nesta direção... Para alcançar a liderança da humanidade, temos de ter algo a oferecer para além do progresso material, e essa outra qualidade só pode ser uma fé e um estilo de vida que, por um lado, conserve os benefícios da ciência e da tecnologia moderna e, por outro lado, satisfaça as necessidades humanas básicas ao mesmo nível de excelência, tal como a tecnologia as satisfaz na esfera do conforto material. (QUTB, 2006, p. 26, tradução nossa)

Desse modo, é a segunda questão que revela o caráter prejudicial do sistema ocidental: a busca pela independência de valores absolutos. Para Qutb, o pensamento ocidental se caracteriza pelo desejo de conferir poder de normatividade ao materialismo e a intelectualidade presos em um tempo e grupo. Qutb argumenta que tal retórica ocidental de “modernidade” como uma obrigatoriedade racional para adentrar aos “novos tempos” os quais amadureceriam os valores ocidentais seria sinônimo da era da ignorância (Jahilliyah). Ignorância pelo fato de suspender a primazia do conceito islâmico: a soberania de Deus (Hakimiyyah), e se pautar a vida, os princípios e os discernimentos sobre o bem, a verdade e o necessário, em proposições humanas, e logo, nunca universais:

Essa sociedade islâmica atual não é islâmica em nenhum sentido da palavra... Na nossa sociedade moderna, não julgamos de acordo com o que Alá revelou; a base da nossa vida econômica é a usura; as nossas leis permitem a opressão em vez de a punirem; o zakat não é obrigatório e não é gasto da forma devida. (QUTB, 2000, p. 262, tradução nossa)

O *Islam* foi descrito por Qutb como um chamado divino para a união de todos os campos da vida; uma mensagem compreensiva ao se estender e dirigir a sociedade, o espaço, tempo e existência. O chamado divino e a noção da existência com propósito direciona, na visão de Qutb, a necessidade de um modo de vida ativo e que lute, primeiramente, pela iluminação das mentes da corrosividade das ideologias materialistas, de grupo ou raciais. Nesse sentido, “modernidade” é compreendida em Qutb como a corrosividade e distanciamento do conhecimento sobre o que compõe toda a existência.

Sayyid Qutb sinalizou seu desejo em dar “continuidade” à visão do *Islam* como uma bandeira de crítica à instrumentalização da essência da mensagem divina. A busca por compreender o real “espírito do *Islam*” seria um movimento essencial para que a mensagem fosse articulada de modo prático e comunitário, instigando transformações reais e universais no cotidiano das comunidades muçulmanas:

O que é verdadeiramente notável é que o espírito do Islão sobreviveu a todos estes ataques que lhe foram lançados desde o período mais antigo da sua vida até ao presente. Persistiu apesar dos ataques súbitos e do efeito que estes tiveram na sua vida; perdeu, apesar da conquista moderna pela civilização ocidental com as suas armas materiais e culturais, que transformaram alguns muçulmanos em instrumentos para quebrar e destruir o Islão sob a direção de potências imperialistas. (QUTB, 2000, p. 275, tradução nossa).

Para sair do uso retórico de “modernidade” seriam necessárias, para Qutb, duas operações. A primeira, o contato com o legado intelectual islâmico para compreender as conexões entre razão e revelação, destruindo esse binarismo esquemático ocidental entre o “moderno” e o “tradicional”. E, assim, visualizar a relação intrínseca pela busca das “necessidades da modernidade” (a ciência, a razão, a inovação) por dentro do sistema islâmico (precursor de tais demandas).

A segunda operação seria a crítica à caracterização do prático, do humano, do efêmero e do inconsistente como um ponto de normatividade para a conquista de algum tipo de bem-estar, ou pior, de caracterização da própria era da modernidade:

O pensamento europeu moderno, em geral, deixa o absoluto fora do seu esquema de considerações práticas - embora tolere a religião e, por vezes, possa mesmo afirmar que se trata de uma convenção social. A civilização ocidental não renega irrevogavelmente Deus, mas não vê nenhum significado para Ele no seu atual sistema intelectual. Ela transformou em virtude uma incapacidade filosófica do homem, ou seja, a sua incapacidade de ter uma visão abrangente de todo o campo da vida. É por isso que a Europa moderna tende a atribuir a maior importância prática aos valores que derivam das ciências experimentais, ou pelo menos daquelas ciências das quais se pode esperar alguma influência perceptível nas relações sociais humanas. E porque a questão da existência de Deus não se enquadra em nenhuma destas categorias, a mente europeia tende a retirar o conceito de Deus da esfera das considerações práticas. (QUTB, 2000, p. 281, tradução nossa).

Rever a retórica da modernidade, para Qutb, significava rever as razões do porquê o religioso, o transcendental, a operação de conectar mundos e obter um olhar unificado para os princípios e as práticas de existência era tão negado pela lógica ocidental. Qutb questionava, também, qual papel o religioso deveria assumir; e por que não uma forma prática e renovadora. Qutb direcionou essas críticas não apenas ao universo conceitual europeu, mas à diversos grupos (políticos e intelectuais) da história islâmica que reduziram, segundo sua visão, o potencial unificador do *Islam* e seu papel na sociedade. Uma operação que apagou diversos princípios, principalmente quanto ao modo de ação prático e renovador do *Islam*.

Para Qutb, o primeiro passo para a independência e para provocar a verdadeira liberdade, justiça e igualdade (prometidas pela modernidade) seria uma mudança epistemológica, compreendendo a prática da fé como um agente revolucionário e elucidador da situação da *ummah* que trouxe benefícios durante toda a história islâmica:

O que estas pessoas querem é que o Islão mude o seu carácter, o seu método e a sua história e seja reduzido ao nível das teorias e leis humanas comuns. Querem uma solução de atalho para satisfazer os seus desejos imediatos, que são apenas produto da mentalidade derrotista dos seus espíritos face a leis sem valor, feitas pelo homem. Querem que o Islão se torne uma mera coleção de abstrações e teorias, cujo objeto de aplicação são condições inexistentes. Mas o curso prescrito por Alá Todo-Poderoso para esta religião é o mesmo que era anteriormente. Primeiro, a crença deve ser impressa nos corações e dominar as consciências - essa crença que exige que as pessoas não se curvem perante ninguém, exceto Alá Todo-Poderoso ou derivar leis de qualquer outra fonte... Os que apelam ao Islão devem compreender que, quando convidam as pessoas para o para o renascimento da religião, devem convidá-las a aceitar a crença fundamental do Islão... As pessoas devem saber que o Islão significa aceitar o credo “La ilaha illa Allah” no seu sentido mais profundo, que é o seguinte: que todos os aspectos da vida devem estar sob a soberania de Alá, e aqueles que se rebelam contra a soberania de Alá e a usurpam para si próprios devem ser combatidos; esta crença deve ser aceite pelos seus corações e mentes e deve ser aplicada nos seus modos de vida e nas suas práticas. (QUTB, 2006, p.47-48, tradução nossa).

O modo de vida moderno seria caracterizado pela ignorância e pela rebelião da soberania de Deus na terra. Portanto, o espírito moderno não estaria

preso ou seria originário dos dinamismos europeus (já que a ignorância caracteriza inclusive e principalmente governos que se dizem islâmicos) mas seria um sintoma do distanciamento prático de relação com a verdade transcendental. Esse, segundo Qutb, um comportamento histórico que, inclusive, tornou necessária o envio de profetas para a Terra. A rebelião a soberania de Deus teria como principal elemento a falsa ideia de ser plausível uma emancipação por meio dos sistemas mutáveis e limitados dos homens, e não pelo sistema de Deus.

A retórica de Modernidade foi articulada em Qutb como uma ideia ligada à ignorância e à arrogância do homem, compatível com várias ideologias europeias e orientais. Ainda que se posicione contendo bons preceitos como a busca pela ciência ou pela liberdade, estes foram corrompidos pela busca do progresso ilimitado, material e hierárquico. É evidente, no tratamento de Qutb, como a conceituação e análise dos usos de “modernidade” foram relacionados com as diretrizes e debates conceitos corânicos. Possibilitando Qutb direcionar sua teoria da decadência (não ao ocidente secular como consta em grande parte da bibliografia) mas a ignorante ruptura epistemológica com a verdade transcendental. Verdade essa que implica a visão do comando divino como algo que necessita de um constante engajamento prático, comunitário e intelectual.

A “modernidade” em Qutb foi relacionada com diversos conceitos corânicos visando uma crítica não apenas das questões materiais ou institucionais, mas aprofundando-a no estudo sobre a mentalidade e prática humana da falsa sensação de avanço e liberdade distante do universalismo que integra o próprio homem. A questão da soberania (*al-Hakimiyyah*), tornar Allah soberano, revela, em Qutb, um caráter escatológico e revolucionário para a dissolução de mentiras, associações e estagnações do pensamento islâmico. Reconhecer a soberania de Allah permeia, para Qutb, o reconhecimento do Corão como regulador da vida e símbolo da justiça e visando assegurar sua aplicabilidade e renovação em todos os tempos e lugares.

A servidão (*al-Ubudiyyah*), reconhecer algo além de si (ou das criações humanas) como detentor de autoridade, revela uma operação essencial para a remoção de aparatos tirânicos e opressivos, pois impede os particularismos e os desejos temporariamente limitados de se configurem como ponto de normatividade social. A mensagem corânica já expressará: “não adorais, em vez

Ele, senão nomes de ídolos que nomeastes vós e vossos pais, dos quais Allah não fez descer comprovação alguma” (Corão, 12-40). A submissão a Allah e a certeza dos preceitos corânicos como norteadores de todas as instâncias da vida, impediriam, para Qutb, a submissão do homem pelo homem, característica essencial do tempo de ignorância.

O conceito de ignorância (*al-Jahiliyyah*) marca a teoria da decadência de Qutb. Ele considera que a submissão da consciência a princípios não corânicos direciona a sociedade à um falso sentimento de independência, segurança e uma falsa compreensão do próprio *Islam*. A ignorância seria uma condição com potencial de permear qualquer sociedade com tamanha arrogância em pretender abandonar e distorcer a concepção unificadora do chamado islâmico.

A intelectualidade de Qutb evidencia a necessidade uma reconexão com o legado islâmico e uma leitura sistemática das bases islâmicas visando a compreensão da magnitude da universalidade (*al-Kawniyyah*) do *Islam* (SELIM, 2016). O *Islam* seria o único, para Qutb, com as premissas, verdadeiramente, universais, por se pautar na construção ontológica entre o homem e o sagrado. De modo que seus princípios e objetivos não provêm de particularismos, ao contrário, são tão extensos e íntimos que permitem uma real pluralidade, sem deteriorar a dignidade humana. Compreender o *Islam* como aquilo aplicável à política, economia, moral, às relações familiares... e cuja união dos princípios auxilia na união da comunidade em objetivos comuns revela a própria natureza do *Islam* em questionar as arbitrariedades humanas. Por isso, Qutb entende o *Islam* como uma base cognitiva que nos alerta contra os instrumentalismos ligados à manutenção do poder, ganhos econômicos e defesa de particularismos.

Desse modo, Qutb ao formular sua conceitualização de “modernidade”, revela um estudo e argumentação ligados aos conceitos corânicos e em debate com intelectuais islâmicos de sua geração e de gerações anteriores. Seu pensamento não se caracteriza como mera assimilação ou negação da visão ocidental do conceito de “modernidade” como meio de “retroceder os avanços modernos”. Sua compreensão sobre “modernidade” permeia uma análise mais ampla que as tecnologias ou a questão imperialista, e adentra as relações entre humanidade e poderes universais e as dinâmicas da *Fitrah* (disposições originais/ distribuições naturais), sobre a essência do homem, da sociedade e da

natureza. Qutb explora, para além de questões institucionais, os debates históricos islâmicos da origem e extensão do intelecto, da força da sociedade e das relações entre uma sociedade mutável e preceitos eternos. Vislumbrando “modernidade” ontologicamente (ALI, 2022).

3. A HISTORIOGRAFIA, A “CRISE DA MODERNIDADE” E O “RESSURGIR DO RELIGIOSO”

Recebe destaque, na historiografia sobre o Oriente Médio contemporâneo, os estudos sobre os movimentos islâmicos contemporâneos e sua produção intelectual. A historiografia ocidental enfatiza a elaboração social do *Islam* como solução política e cultural para os “problemas modernos”. Há, ainda, em estudos, a preocupação quanto ao “ressurgir do religioso” na modernidade como uma forma de “revanchismo” e de “aversão ao ocidente”, por parte dos movimentos islâmicos. (DA COSTA, 2014). A caracterização do *Islam* não como um discurso (também) político, mas apenas coletivo moralista, contribui para o olhar aos movimentos modernos como uma “instrumentalização do *Islam*” para ganhos de poder. Para tais pesquisadores, “modernidade” seria aspirar pelo conquistado pelas sociedades ocidentais modernas, provocando uma visão unidirecional do conceito.

Nessas interpretações, ao enfatizarem os movimentos islamistas como sintomas da “crise da modernidade”, o binarismo tradição/moderno ganha atributos extremos, essencializados e ganham o destaque analítico como norteadores das problemáticas islâmicas. Visões orientalistas, do *Islam* estagnado, contribuem para as problemáticas teóricas do estudo dos movimentos islâmicos pois indicam a “imobilidade intelectual do período moderno como a “responsável por incendiar o cenário intelectual e provocar as contradições políticas. (SAID, 1995). Logo, a conceitualização de “modernidade” é postulada, por tal parte da historiografia, como unidirecional e formada endogenamente pela absorção ou negação do pensamento liberal ocidental. Assim, a historicidade do projeto de modernidade se esvazia de sentido, convertendo-a em realidade neutra e imutável, e os atores islâmicos em meros “testes” deste projeto.

É prevista, na argumentativa da historiografia hegemônica ocidental, uma quebra histórica com o passado não colonizado. (MASUD, 2009). Agora, todas

as significações da realidade deveriam se pautar no modelo ocidental e, em consequência, desse modelo, postulando as “verdades” do futuro secular e capitalista como movimentos naturais e unidirecionais na era moderna: “a natureza desordenadamente incompleta do capitalismo nas sociedades muçulmanas foi o que interrompeu o caminho pela plena adoção de valores e sentimentos burgueses e não o islã como sistema de crenças” (AYUBI, 1996, p.92). A origem do “Islã político” se daria, segundo Ayubi, pela crise de desenvolvimento nos países islâmicos. Sendo o reviver islâmico, uma chamada simples e abstrata do moralismo temeroso quanto às perdas políticas para o dinamismo moderno. Usando da “repetição de palavras divinas sobre premissas eternas e com um sonho nostálgico de recuperar a idade dourada” (ibid, p.178).

Essa definição do reviver islâmico como propostas “frustradas”; “essencialmente defensivas” (SIVAN, 1997); de mensagens “radicais” e “inventoras de tradições” (OLIVEIRA, 2015); e objeto de questionamentos quanto ao seu “pluralismo” e “autossuficiência” (DE CASTRO VIEIRA, 2022), levam a uma busca por enquadrar e avaliar o “grau de modernidade” e a plausibilidade dos movimentos islamistas. Argumentos sobre a essencialização de culturas e a existência de distinções fundamentais entre elas, contribuem para tal linha historiográfica. O choque de civilizações (culturas) que conduziria os conflitos contemporâneos deveriam, pois, serem conduzidos pelo debate “humanitário”. Já que as “verdades” europeias logicamente encontrariam obstáculos com o crescente “fundamentalismo islâmico”. (SAMUEL, 1996).

Tais argumentações sobre os discursos sintomáticos da “crise da modernidade” provocam um ressentimento intelectual sobre o “ressurgir do religioso”, representado pela absorção acrítica do binarismo tradição/modernidade e uma compreensão literal do sagrado e orientalismo ocidental como fonte das contradições e da história. Portanto, se torna fundamental uma crítica à 1. Realidade hegemônica ocidental e seu “poder” de normatização, 2. Essa construção “endógena, espontânea e secular” dos referentes de “modernidade” no ocidente e 3. Uma leitura ampla do aparato sagrado como forma de simbolizar a realidade, indissociável de qualquer movimento histórico.

Um estudo crítico sobre o reviver islâmico, prevendo a natureza partilhável e mutável entre “tradição/modernidade” possibilita observar a retórica

colonialista contida no binarismo ocidental, e destacar o ativo papel da linguagem do *Islam* para o estudo das significações discursivas islamistas. Analisar como autores como Sayyid Qutb articularam e promoveram o conceito de “modernidade” numa íntima relação com o legado intelectual islâmico nos possibilita a visualização do papel ativo, histórico e legítimo dos atores muçulmanos. A compreensão da existência do quadro de “modernidades em disputa” (BERIAIN RÁZQUIN, 2004) é essencial para desqualificar o papel do ocidente como condutor da história e demonstrar como as formulações “terceiro-mundistas” (aqui, os islamistas) possuem importante papel nos “embates conceituais”.

É perigosa a direta associação entre *Islam* e a “revolta ao moderno” quando (como previamente aqui apresentado) as categorias do “moderno”, nos movimentos islâmicos, se deram de modo a formular e apresentá-lo em relação ao ambiente intelectual/político endógeno e ao legado filosófico islâmico. São evidentes as críticas islamistas aos argumentos secularistas e materialistas ocidentais e suas reproduções em movimentos endógenos como o nacionalismo. Porém, essas críticas são enquadradas, primeiro, em um pensamento crítico mais amplo, promovido por intelectuais como Sayyid Qutb, sobre a origem do conhecimento, da autoridade e da verdade. Debates que, como apontou Qutb, remetem desde os tempos proféticos.

Além disso, quanto à conceitualização de “modernidade”, esta não possuía o repertório “neutro, único e ocidental”, como mencionado na historiografia, mas ganhou diversos sentidos e amplitude para as metanarrativas contemporâneas. É evidente, também, que o peso colocado à questão da “modernidade”, muitas vezes como retórica de legitimação, possui ligações com o aparato imperialista. O que Sibai (2018) chamou de colonialidade do ser, ou seja, o ex-colonizado ainda movido, epistemologicamente, por problemáticas de legitimidade do imaginário ocidental.

Porém, é importante salientar a continuidade, dos movimentos do reviver islâmico, a série de debates jurídicos e teológicas, recorrentes das tradições de Ibn Taymiyyah (1263-1328) e Ibn Khaldun (1332-1406), cada um com visões e propostas diferentes, que buscaram questionar o que de fato é o *Islam* e quais conceitos e práticas o norteiam. O movimento de “volta das bases”, a importância política da escatologia islâmica, a questão da renovação, da crítica ao governo,

dos debates acerca amplitude da revelação e da razão... longe de serem “instrumentalizadas” pelo “*Islam* político” na crítica ao ocidente, representam longos debates intelectuais, jurídicos e teológicos, com diversos atores. Assim, a falsa premissa de “ressurgência do religioso” no ambiente islâmico, simboliza a inserção nos debates, as questões relacionadas ao ocidente e ao imperialismo, como mais um ator nessa rede de conexões críticas do *Islam* como significante da existência.

Logo, vislumbrar os argumentos islamistas como “modernidades não autênticas” pela “busca, simples e pragmática, de modernizar o islã, trazendo os recursos da modernidade” (DE CASTRO VIEIRA, 2022), representa, tanto, a essencialização e redução do debate sobre “modernidade”, quanto a redução da questão islâmica a um “debate sobre como lidar com o ocidente”. Para além do poder, o movimento islamista representa a busca pela afirmação da identidade (SABET, 2008) e a continuidade dos debates sobre a construção do *Islam* na sociedade mutável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As recorrentes formulações teóricas e históricas ao identificarem os discursos que utilizam da linguagem do religioso como sintomáticos de uma “crise da modernidade”, e um “ressurgir do religioso” contra os avanços modernos, representam o choque historiográfico com o real em detrimento do imaginário. A mesma arrogância universalista do século XIX, ocidental, encontra amparo nas redes teóricas das ciências humanas ao imaginar o particularismo histórico ocidental ser o centro irradiador das disparidades, conflitos, movimentos e, portanto, da história global.

Para uma efetiva crítica desses pressupostos historiográficos, é essencial a compreensão das significações internas de representantes de movimentos islamistas, como Sayyid Qutb. Vislumbrando como, nesse caso, o conceito de “modernidade” se insere como mais um elemento em diálogo com as problemáticas da intelectualidade islâmica. Propomos o rompimento com uma visão monolítica e unidirecional de “modernidade”; uma questão teórica essencial para uma reescrita historiográfica que não nomeie os movimentos islamistas como sinônimos de uma “crise da modernidade”.

Sendo, então, possível compreender a amplitude do *Islam* na era

moderna, a importância dos conceitos islâmicos e das dimensões do *Fitrah*: o uso do conceito de soberania; o debate sobre razão e revelação; o lugar da consulta e o entendimento da unicidade corânica. Pela análise dos escritos de Sayyid Qutb e seus contemporâneos esperamos ter esclarecido a complexa crítica intelectual em que o conceito de “modernidade” foi articulado pelos intelectuais ligados à Irmandade Muçulmana. Com o auxílio teórico de Shahab Ahmed (2016) propomos que o uso conceitual de “modernidade” foi composto e articulado dentro dos apontamentos islamistas sobre como derivar o conhecimento, a autoridade e a verdade (debates com longo histórico na tradição intelectual islâmica). Portanto, “modernidade” compõe (em junto com uma série de conceitos não explorados em apenas um artigo a rede de elementos utilizados por essa comunidade para refletir sobre sua identidade no período contemporâneo. Compreender a história, a legitimidade, os usos e a importância do aparato do *Islam* para os que creem Allah apresentar em parábola a verdade e a falsidade é essencial para a quebra da colonialidade do saber historiográfico.

REFERÊNCIAS

ABU-RABI, Ibrahim M. **Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world**. State University of New York Press, 1995.

ADAM, Abba Idris. Islamic civilization in the face of modernity: The case of Jamal Al-Din Al-Afghani and Muhammad Abduh. **International Journal of Humanities and Social Science**, v. 7, n. 6, 2017.

AHMED, Shahab. **What is Islam?: The importance of being Islamic**. Princeton University Press, 2016

AL-BANNA, Hasan. **Between Yesterday and Today**. 1997 (A). Traduzido por Islambasics in: <https://islambasics.com/wp-content/uploads/Books/yesterday.pdf>. Acessado em: 21/06/2024

AL-BANNA, Hasan. **Peace in Islam**. London: Prelude Ltd, 1997 (B).

AL-BANNA, Hassan. **Toward the light**. 1997 (C). Traduzido por Islambasics in: <https://islambasics.com/wp-content/uploads/Books/light.pdf>. Acessado em: 21/06/2024.

AL-DAHAYYAN. Entrevista in: Laroix, S. **Awakening Islam**. Havard University Press, 2011

ALI, Jan A. Modernity, its crisis and Islamic revivalism. **Religions**, v. 14, n. 1, p. 15, 2022.

AL MASSERI, Abdulwahab et al. The imperialist epistemological vision. **American Journal of Islam and Society**, v. 11, n. 3, p. 403-415, 1994.

AMIR, Ahmad Nabil. Muhammad Abduh and His Epistemology of Reform: Its Essential Impact on Rashid Rida. Hermeneutik: **Jurnal Ilmu Al Qur’ān Dan Tafsīr**, v. 15, p. 61-89, 2021.

AYUBI, Nazih NM. **El Islam político: teorías, tradición y rupturas**. Edicions Bellaterra, 1996.

BERIAIN RÁZQUIN, Josetxo. Formas modernas de resacralización en disputa. La nación y la persona. **Revista Internacional de Sociología (RIS)**, vol. 74 (3): e037, 2016.

BORI, Caterina et al. Ibn Taymiyya wa-jama'atuhu: authority, conflict and consensus in Ibn Taymiyya's Circle. In: **Ibn Taymiyya and his times**. Oxford University Press, 2010. p. 23-52.

CHOUDHURY, Masudul Alam. **Universal Paradigm And The Islamic World-system, The: Economy, Society, Ethics And Science**. World scientific, 2007.

CROOKE, Alastair. **The essence of the islamist revolution**. NY. Pluto Press, 2009 DA COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues. Das relações entre modernidade e o fundamentalismo religioso. **Teocomunicação**, v. 44, n. 2, p. 220-246, 2014.

DE CASTRO VIEIRA, Danilo Porfírio. **Irmandade Muçulmana: Seu Projeto de Modernidade Autêntica e a Viabilidade**. Editora Appris, 2022.

KHATAB, Sayed. **The power of sovereignty: The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb**. Routledge, 2006.

LEWIS, Bernard. **Islam and the West**. OUP USA, 1993.

LEWIS, Bernard. **What went wrong?: the clash between Islam and modernity in the Middle East**. London: Weidenfeld & Nicolson, 2002.

MASUD, Muhammad Khalid (Ed.). **Islam and modernity: key issues and debates**. Edinburgh University Press, 2009.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.

OLIVEIRA, Alaor Souza. Nação islâmica e nacionalismo no Islã político. **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 14, 2015.

ORLANDI, Eni P. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**.

4. ed. Campinas: Pontes, 1996.

QUTB, SAYYID. **Social justice in Islam** (Adalah al-ijtima iyah fi al-islam [1949]). Translated by John B. Hardie. Oneonta, NY. Islamic Publications International, 2000

QUTB, SAYYID. **Milestones** (Ma'alim fi'l - tareeq [1964]). Birmingham, England. Maktabah Booksellers and publishers, 2006

RANA, Junaid. **Terrifying Muslims: Race and labor in the South Asian diaspora**. Duke University Press, 2011.

SABET, Amr. **Islam and the political: Theory, governance and international relations**. Pluto Press, 2008.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALVATORE, Armando. **The sociology of Islam: Knowledge, power and civility**. Oxford: John Wiley & Sons, 2016.

SAMUEL, Huntington. **The clash of civilizations**. Foreign Affairs, v. 72, n. 3, p. 22-49, 1993.

SELIM, Gehan. Between order and modernity: resurgence planning in revolutionary Egypt. **Journal of Urban History**, v. 42, n. 1, p. 180-200, 2016.

SIBAI, Sirin Adlbi. **La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial**. Ediciones Akal, 2018.

SIVAN, Emmanuel; MERINO, Isabel. **El islam radical: teología medieval, política moderna**. Bellaterra, 1997.

TERRA, Kenner Roger Cazotto. Teorias da linguagem e estudos do discurso: apontamentos metodológicos para uma análise do discurso religioso. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 1085-1085, 2018.

TIBI, Bassam. Islam, Modern Scientific Discourse, and Cultural Modernity: The Politics of Islamization of Knowledge as a Claim to De-Westernization. **Middle East Studies Association of North America**, 1990.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 25, p. 129-141, 2010.

Recebido em 09-12-2024.

Aprovado para publicação em 09-03-2026.