

# O ISLÃ, O CORÃO E SEUS CRÍTICOS:

## REFLEXÕES EM CAMPO ABERTO

Magno Paganelli<sup>1</sup>

---

### **Resumo**

Este artigo procura acarear explicações dadas no campo religioso sobre o Islã e o Corão aos seus críticos. Indica pontos de relevância histórica que interferem diretamente no convívio social e questiona as explicações relativistas dadas como certas pelos religiosos.

---

### **Introdução**

Povos têm lendas, folclores e historietas. Muitas delas servem para educar crianças, outras para satirizar o diferente, o desigual, e também entreter, zombar de si mesmos. Nós brasileiros, e.g., somos pródigos em fazer chacota da própria sorte, desde o Descobrimento, passando pelos diferentes períodos da história, até a recente. Com a onda do politicamente correto, muitos desses casos foram banidos.

A utilização de recursos narrativos e mnemônicos era ampla nas sociedades onde a cultura oral era acentuada e necessária. O folclore, as lendas, a mitologia eram numerosos; quanto mais antigo o povo, mais se acumulavam. Certamente as sutilezas passam despercebidas a estrangeiros. Que turista no Brasil compreende o deboche mútuo entre as populações das diferentes regiões do país, como paulistas e cariocas? Ou as provocações que envolvem os variados sotaques no mesmo idioma? Poderia estender isso a rivalidade entre torcidas uniformizadas, grupos políticos e, naturalmente, a discordância sobre dogmas religiosos. Rabinos, pastores, pais de santo, padres, gurus,

---

<sup>1</sup> Doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, Bacharel em Teologia com especialização em Novo Testamento. É Pedagogo com pós-graduação em Didática do Ensino Superior (Mackenzie) e jornalista. É membro do Grupo de Estudos Ideologia no Discurso Religioso (Mackenzie/CNPq) e do GT Oriente Médio e Mundo Muçulmano (USP/CNPq), onde contribui com o Boletim Malala. paganelli.magno@gmail.com

sheiks, médiuns, como também os leitores de *A riqueza das nações* ou *O manifesto comunista*, cada um tem na própria cosmovisão a sua religião, a compreensão própria da vida, que via de regra é dogmática sobre os mecanismos e engrenagens que movem a vida e as relações humanas.

Durkheim, Bourdieu e Marx deram explicações radicalmente diferentes sobre o fenômeno da religião. Mas o que diz a religião sobre si? A fé não busca reconciliação com a epistemologia, embora seja atormentada por ela desde o surgimento do método científico, o que não significa dizer que a fé não possua a própria razão, uma lógica interna. Agostinho foi quem disse nas suas *Confissões* que o momento da fé é único, mas esse momento precisa ser precedido pela compreensão e sucedido pela explicação.

O modo como as ciências lidam com as tradições religiosas literárias, com as religiões com livros, a Bíblia Hebraica, o Novo Testamento, o Corão, o Baghavad Gita e outros, produz reação natural por parte de grupos religiosos, mas não reação uniforme, unívoca. Parte das comunidades se abre para as questões levantadas, para as luzes que as ciências lançam e que oxigenam suas ideias e dogmas; parte delas se fecha, ignora as pesquisas e se radicaliza, aprofundando a apologética para reforçar aquilo que, desde o início, não se sustentava frente a um exame crítico.

Este artigo vem na esteira do debate recente sobre crítica ao Corão e ao Islã, apresentando uma pauta para discussões, não fazendo a crítica mesma. A questão pode ser colocada nos seguintes termos: como o campo da fé tem se comportado diante de questões levantadas sobre o texto e a tradição que rege a comunidade de fé no Islã?

O levante malê em Salvador, ocorrido nas primeiras horas do dia 25 de janeiro de 1835, “foi o levante de escravos urbanos [africanos muçulmanos] mais sério ocorrido nas Américas. Centenas de africanos participaram, cerca de 70 morreram e mais de 500 [...] foram depois punidos com penas de morte, prisão, açoites e deportação” (REIS, 1986, p. 7). Desde então há perguntas feitas pelo autor de *Rebelião escrava no Brasil* que ecoam até nós em diferentes graus. Como soa aos ouvidos de fora da comunidade islâmica o discurso sobre a autoridade do Corão e sobre como ele é interpretado por fiéis? A tradição muçulmana tem subestimado a mentalidade ocidental com seus argumentos usados em favor da autoridade do Corão? A academia tem sido crítica ou leniente, politicamente correta, com o Islã?

A produção literária brasileira sobre o Islã (leiga e especializada) é crescente. O mesmo acontece com grupos de estudo e pesquisa. Disciplinas são oferecidas nas

Universidades procurando compreender o mundo árabe e muçulmano. Aumentam em número os debates, simpósios e fóruns, mas a relação do país frente ao quadro mais amplo do Islã é confortável. Não somos afetados duramente pelos problemas que pesquisamos no Oriente Médio, nem pelas ameaças dos conflitos regionais ou os sobressaltos das superpotências. Somando a nossa longa tradição místico-espiritual de acolhimento às novas propostas religiosas, como isso influencia o modo como lidamos criticamente com os discursos do Islã?

Ao introduzir questões e pontuar áreas que podem ser melhor aprofundadas, sugerindo honestidade intelectual e o despir da política da boa vizinhança que inibe o olhar crítico e o diálogo efetivo, este artigo procura compreender as explicações, no sentido pontado por Agostinho (e em sentido weberiano), e as razões da fé no campo religioso do Islã e do seu texto maior, o Corão. Não quer, com isso, tocar a fé e arranhá-la, porque não é o objeto do nosso trabalho. Nem por isso se furta a necessidade de investigar elementos cuja relevância histórica interfere no trato e convívio social, além de questionar explicações relativistas que têm sido dadas como certas.

Assim, começando pela investigação à defesa que a comunidade de fé faz da autenticidade da revelação do texto, defesa do processo de escrita e seleção dos manuscritos (cópias) que convergiram para o texto padrão, indicarei um posicionamento inicial da crítica sobre a recepção da revelação.

A segunda parte situa as influências que a interpretação do Corão recebeu, especialmente a partir do século XIX, com o surgimento do wahabismo e os reflexos da reforma islâmica ou tentativas de modernização. Neste ponto, proponho uma mostra de como as críticas são recebidas e rebatidas, seja de dentro da comunidade muçulmana ou de fora dela, por acadêmicos, no que Weinberg (2007) aponta como processo de vitimização. E como o assunto é o texto e suas interpretações, fecho a segunda parte do artigo apresentando, brevemente, críticas e defesas ao texto em si, sua composição, gramática, versões e a crítica alemã.

Nas Considerações Finais, proponho um exercício de alteridade, com questionamentos vindos de uma fonte “suspeita”, demonstrando como a questão levantada no artigo não é simples para acadêmicos nem para pessoas de fé. É um dilema posto no jogo das ideias, com o qual talvez tenhamos que conviver *ad aeternum*.

## 1. Disse o Profeta: “Haja texto”, e houve texto – a formação do Corão

A família de Yuhanna ibn Mansur ibn Sarjun (675-749) ocupava altos postos no governo da cidade administrada pelo califa muçulmano, espécie de prefeito árabe. Quando esse árabe-sírio, cujo nome popular João Mansur de Damasco (vem daí o apelido Damasceno), ainda no início do século VIII, criticou o Islã (“a heresia dos ismaelitas”), prenunciou um incômodo metodológico que persiste até hoje como uma das principais causas de crítica a esta religião: as origens do texto ou o que muçulmanos chamam “revelação”.

A sua crítica<sup>2</sup> dizia respeito à alegação feita pelo profeta Muhammad de que teria recebido a revelação de Deus por meio de um anjo, Jibril,<sup>3</sup> enquanto realizava um retiro espiritual na caverna Hira, próxima à Meca. O Damasceno inquiriu os muçulmanos, cujas respostas pareciam não convencer. Os pontos levantados no registro, já àquele tempo, se resumiam a:

1. Quem testemunhou a entrega do texto do Corão ao profeta – ou o que legitimaria o texto e o profeta: “E quem estava lá para testemunhar que Deus lhe deu o livro?”. Nas tradições monoteístas anteriores foram observados que Moisés recebeu a Lei no Monte Sinai com manifestações da presença de Deus diante da multidão por meio de nuvens, fogo, trevas e tempestade. Isso consta da Torá.

2. Todos os profetas, de Moisés em diante, predisseram a vinda de Jesus como Cristo (e Filho de Deus encarnado), que estava por vir e para ser crucificado, morrer e ressuscitar, tornando-se juiz dos vivos e dos mortos. A esperança na vinda de um Messias era uma tradição consolidada na matriz judaica. Qual profeta no passado anunciou a manifestação pública de Muhammad? “Como é que este profeta de vocês não veio da mesma maneira, com outros dando testemunho dele?”.

João Damasceno disse que a pergunta embaraçava os muçulmanos e a resposta era simplesmente “Deus faz o que lhe agrada”. Sim, judeus e cristãos sabiam isso, que Deus faz o que lhe agrada, mas como estabelecer uma relação com o monoteísmo anterior, legitimando o novo profeta de linhagem abraâmica, como Moisés e Jesus que tiveram

---

<sup>2</sup> DAMASCUS, St. John of. Writings, in *The Fathers of the Church*, vol. 37 [*Fount of Knowledge*, parte 2, *Heresies in Epitome: How They Began and Whence They Drew Their Origin*]. Washington DC: Catholic University of America Press, 1958, pp. 153-160.

<sup>3</sup> *Transl.* do árabe para Gabriel ou em hebraico moderno Gavri’el.

testemunhas?<sup>4</sup> Eles alegavam que a revelação veio a Muhammad enquanto dormia, o que virou motivo de chacota.

Você não pode casar com uma mulher sem testemunhas, comprar ou adquirir bens; você não pode adquirir um jumento nem possuir um animal de carga sem testemunhas; embora você possua esposas e propriedades e jumentos, e assim por diante, valendo-se de testemunhas, no entanto, como pode admitir que apenas a sua fé e suas Escrituras sejam recebidas e mantidas por você sem a garantia de testemunhas? Pois quem as entregou cá em baixo para você não deu qualquer garantia da fonte, nem há alguém conhecido que tenha testemunhado a respeito dele [do profeta] antes de ele vir. Pelo contrário, ele recebeu-o enquanto estava dormindo!<sup>5</sup>

Muhammad, como sabemos, era analfabeto (Sura 7.157).<sup>6</sup> Ele não escreveu nada do que lhe foi revelado, mas confiou a parentes e seguidores a composição do Corão. Muitas vezes os transe que envolviam a revelação se davam quando não havia recursos para registrá-la. Seus companheiros escreviam em troncos de árvores, pernas ou ossos de animais mortos, folhas de palmeiras, pedras, esteiras, curtume e sobre o que tivessem à mão.<sup>7</sup> Confiavam na memória ou a recitadores (isso no Século 7 d.C., quando havia técnicas de escrita difundidas e suportes avançados). Se a divindade quisesse corrigir distorções ou corrupções na revelação anterior (Sura 2.79 e outras) teria escolhido um povo tão desprovido de recursos?

As revelações foram compiladas num documento único quando já havia pelo menos 24 variantes dos manuscritos. Uma compilação de Zaid ibn Thabit foi escolhida para ser o padrão, porque seu dialeto Quraishi era a língua falada por Mohammad. As demais foram queimadas (CANER, 2001, p. 91,92). Assim, dezenas de cópias cuja composição não se combinavam foram destruídas para admitir-se uma.<sup>8</sup> O critério,

---

<sup>4</sup> O Novo Testamento menciona testemunhos oculares de Jesus: “O que era desde o princípio, o que temos ouvido, o que temos visto com os nossos próprios olhos, o que contemplamos, e as nossas mãos apalparam” (1João 1.1); “Depois, foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez, dos quais a maioria sobrevive até agora; porém alguns já dormem” (1Coríntios 15.6).

<sup>5</sup> DAMASCUS, *Ibidem*. Trad. livre.

<sup>6</sup> ATTANTÁWY, 1990, p. 189.

<sup>7</sup> “... o derradeiro livro revelado, o Alcorão, existe na sua forma original. O próprio Deus garantiu a sua preservação [...] embora isso fosse feito em fragmentos separados de folhas de palmeiras, pergaminhos, ossos, etc. Além disso, havia muitos companheiros do profeta que aprenderam o Alcorão de cor, e o próprio profeta costumava recitá-lo perante o arcanjo Gabriel, uma vez por ano, e duas vezes quando já estava para morrer [...]”. *Folheto nº. 2*, publicado pelo Centro de Divulgação do Islã para a América Latina.

<sup>8</sup> A historiografia é contraditória. El-Hayek diz que “a mulher de Mohammad recolheu os fragmentos e mandou editar o Livro Sagrado em um único volume para distribuir a todos os muçulmanos do mundo. Isso 15 anos após a morte de Mohammad. A Sunna foi concluída no quarto califado, pouco depois. Apesar de o profeta ter morrido cerca de 30 anos antes, seus companheiros ainda eram vivos” (REVER, p. 140).

portanto, não foi a autenticidade, já que dificilmente eram encontradas duas cópias idênticas do Corão nos primeiros anos. Restou a fé.

Os crentes se defendem afirmando que o Corão foi revelado e preservado sem corrupção, ao contrário do que teria ocorrido com as Escrituras anteriores (Bíblia Hebraica e Novo Testamento). Das anotações às pressas feitas pelos companheiros do Profeta, nada se perdeu porque o próprio Allah preservou os fragmentos dos objetos usados e por meio da memorização e constante recitação. Pelo argumento padrão, não houve influência humana na composição do livro, sendo este de origem divina em sua totalidade (TOSTES, 2001, p. 8, 11).

Ahmed Deedat, apologista muçulmano, usou a Sura 29.51<sup>9</sup> para defender a origem divina do Corão. Após citar a passagem, afirmou<sup>10</sup> haver duas provas para a autoria divina do Corão. A primeira baseia-se no fato de que Mohammad era analfabeto, logo não poderia ter produzido um livro. A segunda, na falta de discrepâncias no Corão. Apesar de não aprofundar a questão de haver ou não discrepância do livro,<sup>11</sup> tomamos a sua opinião para ilustrar o ponto de vista islâmico, quanto à autoria divina da revelação corânica.

Como prova da autoria divina e da natureza milagrosa do Alcorão Santo, dois argumentos nos são dados pelo próprio Todo Poderoso. 1. que *te tenhamos* (na Sura 29.51), se refere ao fato que o Todo Poderoso revelou o livro a um homem totalmente analfabeto, que não podia nem mesmo assinar seu próprio nome. Então, o Todo Poderoso testifica que Mohammad não poderia ter composto o livro: “E nunca recitastes livro algum antes deste, nem o transcreveste com a tua mão direita; caso contrário, os difamadores teriam duvidado” (Sura 29.48). [...] 2. *o livro?* Sim, o livro possui a evidência de que é de autoria divina. Estude-o de qualquer ângulo. Escrutine-o. Por que não aceita o desafio do autor, se tem

---

<sup>9</sup> “Não lhes basta, acaso, que te tenhamos revelado o livro, que lhes é recitado? Em verdade, nisto há mercês e mensagem para os fiéis.”

<sup>10</sup> Deedat, A. *Al-Qur'an The Miracle of Miracles*. Durban: Islamic Propagation Centre International, 1997, p. 9, 10. In TOSTES, 2001.

<sup>11</sup> As repetições são um problema para o Corão. A história do Êxodo, e.g., é repetida 27 vezes, curiosamente omitindo a porção principal, que trata da Páscoa, evento fundamental na tradição judaico-cristã. Richardson diz que “era a história de púlpito preferida de Maomé”. Detalhes da vida de Abraão são repetidos 24 vezes e a história de Noé se repete 27 vezes. Richardson afirma que isso inflou o texto já reduzido e, se essas repetições fossem retiradas o Corão, ele seria 40% menor (considerando que ele é menor que o Novo Testamento). Outras discrepâncias encontradas vão de conceitos abstratos a dados históricos. O “inferno” mencionado por Mohammad, a Geena, localiza-se nos arredores de Jerusalém, não na Arábia. A *Geena* (palavra usada na versão grega do NT), é referência ao depósito de lixo da cidade de Jerusalém desde os tempos do Antigo Testamento, quando era chamada vale do Filho de Hinom (Jeremias 32.35). Jesus frequentemente usou o local como metáfora para o inferno (Mateus 3.12; Lucas 3.17). Caso de discrepância histórica é a confusão flagrante ao dizer que os soldados de Saul deveriam beber água no ribeiro com as mãos, sem parar para se refrescar, quando o Antigo Testamento informa que Gideão era o comandante desta expedição militar, ao menos dois séculos *antes* de Saul (comp. Sura 2.249 com Juizes 7.5ss.).

alguma dúvida? “Não meditam, acaso, no Alcorão? Se fosse de outra origem, que não de Deus, haveria nele muitas discrepâncias” (Sura 4.82).<sup>12</sup>

“Para explicar [as] contradições, estudiosos islâmicos criaram a doutrina da ‘ab-rogação’ (*na-Nasikh wa’l Mansukh*) (HIRSI ALI, 2015, p. 104).<sup>13</sup> Críticas sobre a composição e preservação do Corão incluem esse cenário movediço, de que determinado verso, mesmo constante do Livro, foi ab-rogado. Mas penso que nem todas as tradições no Islã concordam com o que perdeu ou não perdeu a validade; certamente haverá aqueles que preferem textos mais amenos do que os belicosos.

No âmbito da fé e questões de foro íntimo não podemos entrar. No campo empírico a questão se expande. Se tomarmos como parâmetro a crítica a um texto qualquer do Novo Testamento, este dispõe de mais de vinte e quatro mil cópias (inteiras e fragmentos) nos museus e bibliotecas mundo afora (MCDOWELL, 1993, p. 39). Se por um lado esse dado parece depor contra originalidade, por outro permite ser investigado e suas fontes reconstruídas e criticadas, aproximando-se das origens. Nas tradições judaica e cristã as variações não são admitidas como “corrupções” feitas pela intervenção humana, pois o sentido do texto, mesmo com as variações é, na quase totalidade, o mesmo *apesar das variações*.<sup>14</sup> Se suas cópias tivessem sido eliminadas por questões políticas ou disputas tribais, não haveria como colocar os textos sob o olhar de uma lupa.

Esta é uma situação dada no debate entre ambas as tradições e que está aberta para paleógrafos, linguistas, filólogos, manuscritólogos e arqueólogos.

O trabalho realizado por pesquisadores modernos sobre documentos religiosos antigos contempla três etapas da produção dos textos. A etapa das tradições e transmissões orais é analisada pela crítica da forma. A crítica das fontes dá atenção especial à maneira como as diferentes porções foram formadas até serem reunidas no documento final; e a crítica da redação, se volta para o trabalho do autor ou compilador do documento, suas contribuições pessoais, seja na literatura, seja na abordagem

---

<sup>12</sup> Deedat, in TOSTES, 2001, p. 8. Disponível em <http://www.missionews.com.br/downloads/eBook%20-%20Islamismo%20e%20a%20Cruz%20de%20Cristo%20-%20Silas%20Tostes.pdf> e acessado em 30.06.2015.

<sup>13</sup> “Ibn Salama (morto em 1020), por exemplo, afirmou que a 9ª Surata versículo 5, conhecida como *ayat as-sayf*, ou versículos da espada, ab-rogou 124 dos versículos mais pacíficos de Meca” (HIRSI ALI, p. 104).

<sup>14</sup> A moderna pesquisa nos manuscritos do Novo Testamento distingue as adições feitas por copistas (intervenções humanas) sem descartar os elementos originais comuns à demais cópias, isto é, o que se repete nos demais manuscritos e fragmentos e o que não se repete.

teológica dada (PAGANELLI, 2015, p. 40). E essa crítica científica agora se debruça sobre o Corão.

## 2. Salaf e salafiyah: Leituras do Corão a partir do século XIX

O século XIX trouxe mudanças no modo como o Corão foi interpretado. O wahabismo, seita majoritária na Arábia Saudita, iniciada no século XVIII, fortaleceu-se no século XIX promovendo uma reforma puritana ultrarradical na tentativa de imitar os tempos dourados da religião do Profeta. O movimento ficou conhecido como salafiyah, e procurava imitar a primeira geração de muçulmanos, precursores pios salaf (DEMANT, 2006, p. 25,243,244). O wahabismo<sup>15</sup> “se impôs em boa parcela do Islã, rejeitando a contribuição de outras escolas de pensamento e impondo os padrões de sua civilização beduína ao complexo mundo islâmico” (WEINBERG, 2007, p. 188, ênfase acrescentada). Weinberg menciona o conteúdo do discurso do pensador liberal Khaled Abou el Fadl, no livro *The Great Theft*, onde afirma que o wahabismo promoveu a expansão de “uma visão etnocêntrica e nada universal que se divulga através do mundo com o apoio financeiro e logístico da Arábia Saudita que exporta o credo wahabita impondo seus ditamos como os únicos aceitáveis” (Ibidem).

A proposta wahabita consistia na interpretação radical do Corão, com que muitos não concordavam, quais sejam, punições, amputação de braços aos ladrões, decapitação, execução pública para assassinos e lealdade ao governo fiel ao Corão. Ramadan al-Buti<sup>16</sup> observa que o Profeta e as três primeiras gerações de “Califas Corretamente Guiados” do Islã orientaram a seguir seus ditos e que as inovações na religião poderiam desviar o indivíduo; “abraçar uma nova escola legal, chamada *Salafiyah*, que é baseada no fanatismo, não tem nada a ver com seguir o caminho correto” (ABU-RABI, 2011, p. 35).

Salaf é o “núcleo divino da religião e um dos principais alicerces da *Sunnah* do Profeta” e a *Salafiyah* é “uma inovação teológica, não permitida por Deus, e uma forma de falsa consciência sem nenhuma base histórica”, defende al-Buti (Ibidem, p. 37). A

---

<sup>15</sup> O nome deriva de Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhab (1703-1792), pregador extremista que se aliou à tribo de Sa’ud (DEMANT, 2006, p. 29).

<sup>16</sup> Muhammad Sa’id Ramadan al-Buti estudou Teologia Islâmica na Universidade Al-Azhar. Ocupou posições acadêmicas em países árabes e muçulmanos. É professor de estudos islâmicos na Universidade de Damasco e é considerado o pensador muçulmano mais importante da Síria contemporânea.



*salafiyyah* no Egito surgiu no período da ocupação britânica e em seguida veio a reforma islâmica, sob liderança de Jamal al-Din Al-Afghani e Muhammad 'Abduh, mas esta provocou maior impacto no mundo islâmico do que aquela (ABU-RABI, p. 37, 38).

A doutrina *Wahhabi*, do xeque Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), guardava um ponto comum com o movimento de reforma egípcio: a rejeição a modernização do Islã e o ímpeto para “combater inovações e superstições” (Ibidem, p. 38) – em ambos os casos, egípcio e árabe, reformar não significa modernizar ou oxigenar ideias e discursos, mas olhar para trás, para as fontes, na complexa raiz. As lideranças dos movimentos “preferiam o termo *Salafiyyah* porque não gostavam do termo *Wahhabi*, que sugere que a doutrina é baseada no xeque Muhammed Ibn Abdul Wahab” (Ibidem). Sugeriram a troca de *Wahhabiyyah* para *Salafiyyah* e o movimento se fortaleceu – olhando para o século VII.

Assim, as questões sobre a composição do texto levam a problemas de interpretação. Parte do motivo para as disparidades na interpretação tem sido atribuída às diferenças de *circunstâncias* que envolveram o Profeta e sua comunidade nas experiências em Meca e, posteriormente, em Medina. O contexto histórico que envolve a permanência e atividades de Mohammad em Meca difere, em grande medida, do contexto e atividades do Profeta em Medina. Kamel (2007, p. 131) diz que a principal fonte de disparidades nas interpretações do Corão (o que também serve para separar moderados e extremistas) é identificar “a interpretação correta da história passada, o que é normativo e o que é prescritivo”:

[...] alguns recorrem a trechos semelhantes [ele fala em relação a textos sem validade na Bíblia] do Alcorão, como se eles tivessem um caráter de mandamento eterno. [...] O que Johnson [Paul Johnson, historiador inglês] citou do Alcorão se refere a um período histórico determinado: a luta de Maomé contra os idólatras, os politeístas de Meca (Ibidem).

Para algumas escolas islâmicas, há versículos que constam do Alcorão e que são revogados ou modificados por outros, revelados posteriormente (valem os últimos). E há versículos que foram revelados, mas que, por ordem de Deus, deixaram de constar do Alcorão: alguns deles porque caducaram, outros porque, mesmo sem caducar, Deus não achou mais necessário enfatizá-los (Ibidem, p. 136).

Aqui ocorre a crítica, especialmente por parte dos teólogos cristãos, já que o Novo Testamento não revoga textos anteriores. Como pode ser que Allah fique mudando sua própria palavra?

[o Corão] cita leis da natureza, que ninguém conhecia, em seu tempo, e que nem foram conhecidas durante o século seguinte, nem mesmo durante os dez séculos posteriores. Nele, há indícios de leis, que só foram descobertas depois de mil e trezentos anos, e de outras, que não foram descobertas ainda. Com este Livro, Deus lhe ordenou desafiar todas as pessoas, e ele desafiou os gênios e os humanos: “Apresentai dez suratas forjadas, semelhante às dele.” (11ª Surata, versículo 13) “Componde uma só surata, semelhante às dele.” (2ª Surata, vers. 23). Foram incapazes de fazê-lo. A inimitabilidade do Alcorão está agora estabelecida, sem sombra de dúvida (ATTANTÁWY, 1990, p. 190,191).<sup>17</sup>

A questão da interpretação se intensificou para uma tendência radical de modo relativamente repentino. Armstrong (2009, p. 324), atribui isso a Sayyid Qutb,<sup>18</sup> que elaborou um plano pelo qual “os muçulmanos devem passar [...] a fim de criar no século XX uma comunidade corretamente orientada”. Ela diz que Qutb entendia que a primeira parte do plano consistia no agrupamento de homens dispostos (*jama`ah*) a implantar a revelação de Deus de “substituir a *jahiliyyah* (era da ignorância, antes da revelação do Islã) de Meca por uma sociedade justa e igualitária, que reconhecesse a soberania de Deus como única” (Ibidem).

O segundo ponto do “programa do profeta mostrou que a sociedade estava dividida em dois campos opostos”, Meca e Medina, nós e eles, sendo nós a comunidade de Medina e eles os pagãos de Meca, que deveriam ser combatidos (Ibidem). No terceiro estágio, já “em Medina [...] o Profeta instituiu um Estado islâmico” e “no quarto e último estágio ocorreu a luta armada contra Meca, começando com pequenos ataques às caravanas de mercadores e evoluindo para o confronto com o exército de Meca” (ARMSTRONG, 2009, p. 329). Estava lançada a sorte – e criado um problema para as futuras gerações de intérpretes e fiéis.

Assim, os textos produzidos em ambientes distintos deram substância para a elaboração de:

- 1) uma teologia voltada para Deus e a paz ou

---

<sup>17</sup> A tradição cristã lê a tradição judaica como preparatória, mas não invalida nem dá um mandamento novo para cada nova circunstância como faz o Islã; surge daí a máxima que o Antigo Testamento contém o Novo, e o Novo Testamento revela o Antigo. O AT anuncia/faz revelações. Exemplo bem conhecido é o sacrifício do cordeiro que a tradição cristã lê o cumprimento em Jesus, o “Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (João 1.29). A partir das palavras e da morte de Jesus, cristãos jamais recorrem aos antigos rituais. Ter fé no Cordeiro de Deus é suficiente para preservar a vida: “Disse-lhes Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade e a vida” (João 14.6). Jesus disse **não** anular a Lei de Moisés, mas cumpri-la (Mateus 5.17), e Paulo, formulando sua teologia, confirmou o procedimento (Gálatas 5.14).

<sup>18</sup> Sayyid al-Qutb Ibrahim ou simplesmente Sayyid Qutb (1906-1966). Poeta, ensaísta, crítico literário e ativista político muçulmano do Egito. É considerado importante pensador fundamentalista.

2) nutriram uma ideologia que estimula a violência.<sup>19</sup>

Armstrong (2009, p. 329) admite que, “dada a polarização dessa sociedade, a violência era inevitável, como para os muçulmanos atuais” porque se baseiam na parte da história que registra ações dessa natureza, i.é., violenta. Não por acaso, Qutb é o nome a ser lembrado quando o assunto é a teorização de um Islã fundamentalista. Para Kepel (2003, p. 96), a autoridade dos escritos de Qutb é decorrente de “uma mística e um poder religioso que são reforçados pela acumulação de inúmeras liminares retiradas do Alcorão e, sobretudo, dos ahadith”. Em todo o caso, práticas hoje consideradas extremas no Ocidente (mas defendidas naquelas culturas), como mutilação genital, apedrejamento de infiéis e apóstatas, a reunião às sextas-feiras após a oração para assistir execuções públicas de transgressores na Arábia e muitas outras, encontram defensores e são chanceladas por leituras de textos produzidos no século VII e transpostos para nossos dias sem qualquer interpretação. A doutrina da ab-rogação evapora-se em nome do resgate do ambiente original, da *salafiyyah*.

Fora da caixinha estrita da religião, que criticava a influência ocidental no Islã e forçava a sociedade a inovações que corroíam a coesão da comunidade, estão pensadores e autores cujo sangue nas veias parecer ser menos quente. Se por um lado um Abdullah Yussuf Azzam, o “Lênin da Jihad Internacional”, afirmava que “a vida da *ummah* está conectada à pena dos intelectuais e ao sangue dos mártires” (WEINBERG, 2007, p. 8), por outro há críticos desses críticos, como Ian Buruma e Avishai Margalit que denunciam o “ocidentalismo” e a visão desumanizada que o novo Islã radical pinta do Ocidente; assim, aqueles, em vez da resposta às críticas, criam uma cortina de fumaça sobre a questão.

O Ocidente, como definido por seus inimigos, é visto como ameaça não porque ofereça um alternativo sistema de valores, ou uma rota distinta à Utopia. É uma ameaça porque sua promessa de conforto material, liberdade individual, e a dignidade das vidas não excepcionais esvazia as pretensões utópicas. A natureza anti-heroica, antiutópica do liberalismo ocidental é o maior inimigo dos radicais religiosos, reis-clérigos, e os que procuram salvação heroica e pureza (in WEINBERG, p. 24).

Neste sentido, a obra de Weinberg é um catálogo que pinta as principais tendências dentro deste plano de “guerra de ideias” e “mapas mentais”, com autores que fazem a denúncia da “estereotipia [...] do Ocidente pelos orientais, e tente alertar a

---

<sup>19</sup> É neste sentido que HIRSI ALI (2015) distingue entre três grupos de muçulmanos: os de Medina, “mais problemáticos”, os de Meca, “maioria em todo o mundo” e os dissidentes ou “modificados”.

opinião pública contra a indisposição de muitos pensadores do ocidente de ver o fundamentalismo islâmico como uma ameaça similar ao nazismo” (WEINBERG, 2007, p. 67, 68). Para mencionar autores que fazem essa defesa do Ocidente, Weinberg aponta, entre nomes de áreas variadas, Ibn Warraq, Sadik Jalal al-Azm<sup>20</sup> e Bernard Lewis, todos concentrando suas críticas à obra de Edward Said, *Orientalismo*, bem conhecida aqui, que é usada como escudo pelos muçulmanos.

O primeiro deles, Ibn Warraq,<sup>21</sup> escreveu um longo estudo em resposta a Said.<sup>22</sup> Acusa-o de disseminar entre os árabes o hábito da autopiedade, da vitimização, de encorajar a formação de uma nova geração de islâmicos fundamentalistas e de sufocar qualquer crítica ao Islã. Denomina a sua ação de “terrorismo intelectual” já que “não pretende convencer pela argumentação ou análise histórica mas por distribuir a acusação de racismo, imperialismo, eurocentrismo, a partir de uma referência moral. “Qualquer um que discorde de Said é insultado”, diz ele (WEINBERG, 2007, p. 74).

Sua crítica a Said registra a linguagem emotiva sobreposta à negligência a dados históricos que o fariam diminuir o tom. Weinberg indica o domínio de Napoleão sobre o Egito que durou menos de quatro anos, enquanto “os otomanos controlaram o Egito desde 1517, num total de 280 anos [...] o sul da Espanha foi controlado pelos muçulmanos por 781 anos e a Grécia por 381 anos” e conclui citando Warraq: “Mas eu não conheço qualquer política espanhola ou grega de vitimização” (WEINBERG, 2007, p. 74,75).

Lewis, o equivalente simbólico a Said (o primeiro é judeu e o outro palestino; um pró-Israel, o outro inimigo deste), concentra sua análise da situação econômica precária das terras muçulmanas no Oriente creditando-a ao fracasso do Islã em promover o equivalente a uma Reforma Protestante. Ele diz que as economias na região são corruptas e invariavelmente dependentes do petróleo. “E o pior de tudo são os resultados políticos: a longa luta por liberdade deixou um rastro de tiranias”. (Ibidem, p. 77).

Por fim, Jalal al-‘Azm também faz a crítica da crítica de Said usando o termo “orientalismo às avessas”, patenteando o mecanismo usado por este para pintar um

---

<sup>20</sup> Leia *Orientalism and Orientalism in Reverse*, de al-Azm Sadiq Jalal em <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article20360>. Acessado em 10.06.2015.

<sup>21</sup> Ibn Warraq é o pseudônimo de um conhecido crítico do Islã (um pensador orientalista apóstata). Ele foi pesquisador sênior no *Center for Inquiry*, com foco na crítica científica ao Corão. As opiniões sobre o trabalho de Warraq se dividem entre “revisionista” e “bem fundamentado”.

<sup>22</sup> Edward Said and the Saidists: or Third World Intellectual Terrorism. In *Institute for the Secularisation of Islamic Society*. [www.secularislam.org](http://www.secularislam.org)

quadro perverso da essência do Ocidente e seu impulso para investigar outras culturas e aprender de maneira objetiva sobre elas. Mais uma vez se questionam as fontes usadas por Said e sua metodologia também é colocada sob suspeita de não ser científica, antes, a irritação de Said ocorre porque o Ocidente “categorizou, classificou, tabulou, codificou, indexou, esquematizou, reduziu e dissecou o Oriente” (WEINBERG, p. 79). A reação do Oriente a esta empreitada viria na forma de uma tentativa de “domesticação do Ocidente pelo Oriente, da cristandade pelo Islã”, expressas no nacionalismo árabe e movimentos renascentistas islâmicos em diversas regiões, desembocando num modelo “reacionário, a-histórico e anti-humano” que al-‘Azm chamou de Orientalismo às avessas (Ibidem, p. 79,80).

As críticas vindas do mundo árabe ao imperialismo e a todo o panteão de valores (ou vícios) do universo ocidental provêm de fontes diversas. Em “A visão epistemológica imperialista” (*in* ABU-RABI, 2011, p. 221), al-Masseri<sup>23</sup> abre seu texto afirmando que o imperialismo não é um desvio que a civilização ocidental tomou em sua trajetória histórica relativa à concepção do universo. Não, diz ele, “essas várias filosofias não contradizem a visão epistemológica imperialista. Antes, há uma ligação íntima entre elas” (Ibidem). Imediatamente, al-Masseri ataca o secularismo ocidental nos termos de uma visão de mundo materialista, que concebe a humanidade e a natureza como bens a serem explorados, “objeto utilitário a ser utilizado e subjugado”. A causa subjacente já foi anunciada: a separação entre religião e Estado, que no Islã não acontece, ao contrário do ambiente judaico-cristão que predomina por aqui. Assim o texto defende o Islã contra uma possível Reforma no estilo protestante, que olha para a frente, ou seja, manter os pontos de fé, mas aplicá-los ao cotidiano de uma vida secular onde essa fé precisa ser experimentada.

Desse modo, al-Masseri consegue costurar um argumento que une o que para o muçulmano (na visão do autor) são os dois maiores problemas do mundo, o imperialismo e o secularismo, de modo que diz poder “compreender que o imperialismo não é nada mais que a exportação de um paradigma epistemológico e ético do mundo ocidental, onde surgiu pela primeira vez, para o resto do mundo” (Ibidem), e isso inclui o

---

<sup>23</sup> Abdul Wahab al-Masseri (1938-2008), intelectual islâmico árabe e professor emérito do Departamento de Língua e Literatura Inglesa na Universidade de Ain Shams, no Cairo. Lecionou em universidades em Alexandria, Estados Unidos, Egito, Arábia Saudita, Malásia e foi conselheiro na Delegação Permanente da Liga Árabe nas Nações Unidas.

sionismo, como não poderia deixar de ser, produto tipo exportação plantado na Palestina “a serviço do imperialismo ocidental” (Id.).

Mounir Shafiq, renomado pensador palestino, membro do Congresso nacionalista-Islâmico e ex-diretor do Escritório da OLP, faz coro a al-Masserri em seu artigo “Sobre a modernidade, o liberalismo e o Islamismo”. Shafiq abandonou o marxismo em meados de 1970, quando se tornou ativista e escreveu obras influentes sobre o movimento islâmico no mundo árabe, onde se tornou militante. Para ele, os escritores ocidentais que utilizam termos como “fundamentalismo” para referir-se aos “islamitas” não estão de todo errados, pois “o islamita fundamentalista não negaria que ele o é” (ABU-RABI, 2011, p. 252). Ocorre que tais autores usam o termo fundamentalista a torto e à direito com a finalidade de rotular pejorativamente tudo o que não cabe em sua visão de mundo. Assim, agrupam expressões como “marxismo fundamentalista”, “nacionalismo fundamentalista” ou “religião fundamentalista”, instâncias que tomadas em conjunto são o retrato de “um estado mental monolítico e absoluto, de natureza extremista, incapaz de tolerar a diferença no ‘outro’” (Ibidem).

Ao acusar os fundamentalistas de terroristas intelectuais, opressivos e violentos, esses escritores varrem para debaixo do tapete as “acusações de colaboração com o inimigo”. A visão liberal, ele diz, é que carrega essas marcas e características:

Se as pessoas estão procurando por fontes de opressão, terrorismo, violência, fanatismo e intolerância, não as encontrarão na visão de mundo islâmica ou no “fundamentalismo islâmico”, em seu significado jurídico. Ao contrário, encontrá-las-ão em seu próprio liberalismo [...] ele é necessariamente uma forma de antagonismo em relação ao Islã e à visão de mundo islâmica. Isso coloca o liberalismo diretamente na esfera da opressão intelectual e do terrorismo desde o início” (ABU-RABI, 2001, p. 253).

Shafiq sai em defesa da *ummah*, a comunidade muçulmana, e seu direito de expressar e defender seus valores e acusa os próprios “orientalistas do Oriente”, usando expressão de Weinberg, que rotulam os críticos da identidade da *ummah* muçulmana como neuróticos. Para Shafiq, os críticos orientais do Oriente estão a serviço do liberalismo americano e os Estados Unidos deveriam questionar autores como Bernard Lewis, Samuel Huntington, Francis Fukuyama e Daniel Pipes para saber de onde eles tiraram a compreensão rasa sobre o mundo muçulmano e o movimento islâmico. E sentencia: “Talvez devamos lembrar o que o homem branco nos Estados Unidos fez aos índios nativos, aos escravos africanos, e o que os Estados Unidos e a Europa fizeram às

nações que colonizaram” (Ibidem, p. 255). Seria útil, também, lembrar de fazer uma volta ao século IX, o que equivaleria a uma aula sobre o tráfico negreiro como obra do Islã, não de homens brancos europeus.<sup>24</sup>

Shafiq conclui seu artigo no mesmo tom acusador, atacando a modernidade ocidental como a rainha dos problemas no Oriente, sempre falha ao ver o outro como inferior, enquanto os muçulmanos estão na defensiva e são “vítimas dessa suposta modernidade” que se mantêm lendo no Alcorão – palavras dele:

E nunca deixeis o ódio de ninguém levar-vos ao pecado de vos desviarem da justiça: isso é o que há de mais próximo de ser consciente de Deus. E permaneci conscientes de Deus: em verdade, Deus tem consciência de tudo o que fazeis (ABU-RABI, 211, p. 255).

Toby Lester,<sup>25</sup> avaliando uma crítica acadêmica ao Corão para a revista *Atlantic Monthly*, cita a opinião de um estudioso alemão, Gerd R. Puin, profundo conhecedor da ortografia árabe histórica do Corão, a ponto de autoridades do Iêmen confiarem a ele a análise de cópias extremamente antigas do Corão encontradas numa mesquita daquele país (RICHARDSON, p. 62), diz:

O Alcorão afirma ser *mubeen*, ou claro. Mas, se alguém olhar de perto [no árabe original, como ele o faz], poderá perceber que aproximadamente um em cada cinco versos não tem sentido. Muitos muçulmanos e orientalistas vão dizer outra coisa, é claro, mas o fato é que um quinto do Alcorão é simplesmente incompreensível. Isso causou a tradicional ansiedade a respeito da tradução. Se o Alcorão não é compreensível, se ele não pode ser entendido nem em árabe, então, não é traduzível. As pessoas temem este fato. E como o Alcorão afirma repetidamente que é claro, mas obviamente não é, como as pessoas que falam árabe podem relatar, existe uma contradição. Algo está acontecendo.<sup>26</sup>

Samir El-Hayek, “tradutor” do Corão para o português, defende assim a questão:

O Alcorão tem que ser em árabe. Ninguém vai conseguir dar a eloquência, a musicalidade e as rimas do texto original. A versão em português traz o que

---

<sup>24</sup> “O tráfico negreiro não foi uma invenção diabólica da Europa. Foi o Islã, desde muito cedo em contato com a África Negra através dos países situados entre Níger e Darfur e de seus centros mercantis da África Oriental, o primeiro a praticar em grande escala o tráfico negreiro [...] O comércio de homens foi um fato geral e conhecido de todas as humanidades primitivas. O Islã, civilização escravista por excelência, não inventou, tampouco, nem a escravidão nem o comércio de escravos”. BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 138 (grifos acrescentados). Ver tbm. KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra I*. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d. HEERS, Jacques. *Escravos e domésticos na Idade Média*. São Paulo: Difel, 1983. DAVIDSON, Basil. “Os Impérios Africanos”. In: *História em Revista (1300-1400). A Era da Calamidade*. Rio de Janeiro: Abril Livros / Time-Life, 1992, p. 142-165.

<sup>25</sup> Autor, jornalista e pesquisador independente. Co-editor de *Atlantic Monthly*.

<sup>26</sup> Toby Lester, *What is the Koran? For people who understand*. Janeiro de 1999, *The Atlantic Monthly*. Disponível em <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/01/what-is-the-koran/304024/> e acessado em 24.05.2015.

cada versículo significa, mas não é a mesma coisa que o original. Até porque as palavras em árabe admitem mais do que uma tradução e é possível tirar uma série de significados dos versículos.<sup>27</sup>

Embutida na questão da fragilidade do texto original está a ameaça subjacente ao conteúdo, especialmente ao que o Corão afirma sobre Deus. Se o texto carrega problemas tão graves, a majestade e o poder de Allah vão para a berlinda. É por isso que as traduções do Corão não são consideradas equivalentes ao texto árabe, nem o estudo do texto traduzido/vertido é prática incentivada em lugar algum do mundo. A bem da verdade, a teologia não recomenda o mesmo com o texto hebraico do AT, nem com o texto grego do NT. As três tradições consideram inspirados por Deus somente os documentos originais, jamais as cópias e as traduções, como também a compreensão mais acurada nos estudos feitos nas línguas originais.

Outro tradutor acrescenta:

O Alcorão contém sentenças [no original árabe] incompletas e ininteligíveis sem [...] o uso de comentários. Palavras estrangeiras [...] e palavras usadas com sentido diferente do normal, flexionadas sem concordância de gênero e número, pronomes aplicados illogicamente ou com péssima gramática, e que, às vezes, não têm referentes, além de predicados que, em passagens rimadas, estão frequentemente longe de seus sujeitos... Mais de 100 aberrações corânicas das regras normais [do árabe] foram percebidas.<sup>28</sup>

Muhammad não pode, assim, alegar inocência e colocar a culpa nas más interpretações por seus seguidores (RICHARDSON, 2007, p. 63), pois é constrangedor observar que tal beleza literária das tradições monoteístas anteriores tivesse sofrido tão profunda descontinuidade e, caso se admita ter havido uma revelação aos autores humanos, houve descontinuidade na composição de um livro que pretendia substituir os anteriores, alegando terem sido corrompidos.<sup>29</sup>

## Considerações finais

---

<sup>27</sup> REVER, *Ibidem*.

<sup>28</sup> DASHTI, Ali. *Twenty-Tree Years: A study of the Profetic Carrer os Mohammad*, trad. F. R. C. Bagley [trad. português Cesar Marques]. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1994, s/p. In *Segredos do Alcorão*, Don Richardson. Monte Verde: Horizontes América Latina, 2007.

<sup>29</sup> Suras 2.75, 79; 3.70-72, 78 e 5.44.



O Islã é plural. Pudera! Mas com posições tão conservadoras e crença inflexível em dogmas já bem arraigados, haverá conciliação possível ou ao menos diálogo com o Ocidente? Para indicar uma direção sou tentado a mencionar o interessante texto de Ahmed Bin Yousuf, sobre quem falarei adiante, como metáfora para a presente discussão. O título do seu artigo, “Os islamitas e o Ocidente: do confronto à cooperação”, parece lança luz de esperança a convergência, palavra usada por mim como sinônimo para a tal “cooperação”. Yousuf começa o artigo desafiando uma série de perguntas sobre o que chama de “ideologias bipolares” (ABU-RABI, 2011, p. 236), perguntas estimulantes como: por que o Ocidente escolheu o Islã como o novo inimigo? Por que o Ocidente dá importância ao estudo do ressurgimento islâmico, encorajando o patrocínio de simpósios e grupos de estudos para analisar o impulso islâmico? (acadêmicos, tremei!) Quem instiga campanhas de ódio, minando a chance de reconhecimento mútuo e coexistência entre o Islã e o Ocidente? quais as expectativas que os muçulmanos e o Ocidente têm entre si de um envolvimento para a promoção da verdadeira civilização? entre outras.

Sua análise parte da perspectiva histórica, pontuando que o Ocidente ideologizou o Oriente, mas informou-se mal sobre ele. O interesse estratégico do Ocidente e as mudanças na geopolítica moveram parte das atenções para aquele mundo que despertava a curiosidade, e para o Islã. Ao se deparar com a “natureza tumultuosa da política na região islâmica” – conflito na Palestina, revolução no Irã, a jihad afegã, os inúmeros movimentos – “a psique ocidental foi traumatizada” (ABU-RABI, p. 237) e amedrontada, o que explica os incontáveis simpósios e conferências sobre o tema.

Os interesses estratégicos do Ocidente falam mais alto; as riquezas do petróleo nas terras do Islã atraem e são palpáveis. Então, pergunta: “por que o Ocidente insiste em se voltar para a História para fundamentar suas decisões políticas enquanto as questões à mão são geopolíticas?” – e acrescenta: “Por que, de fato, há uma tentativa de acerto de contas?” (Ibidem, p. 238, 239). Ele responde com a grandiloquência própria do muçulmano: o Islã é grande e o Ocidente precisa abatê-lo para vencer e saquear os tesouros de suas terras. As Cruzadas e a Segunda Guerra Mundial compõem o paradigma de tal raciocínio rançoso e requentado, mostrando que a “tentativa de acerto de contas”, usando as palavras dele, não é mágoa exclusivamente ocidental.

Em seguida, Yousuf repete os mesmos argumentos de Shafiq sobre o rótulo fundamentalista que o Ocidente fez colar nos islamitas, mesmo se um socialista ou

ateísta for o causador do dano ou de uma rebelião urbana ou qualquer incidente individual isolado – sempre se tratará de fundamentalista islâmico.

Parte do problema é semântico, diz ele. Muitos muçulmanos não se sentiriam confortáveis com o rótulo pejorativo. Por outro lado, “onde encontramos um muçulmano não fundamentalista?”, pergunta (Ibidem, p. 241). Se fundamentalismo é a volta às raízes, aos fundamentos, então o termo correto é *Salafiyah*, “que acredita em um retorno absolutista às práticas puras dos residentes de Medina durante a época do profeta Maomé” (Id. p. 242).

Mas quais foram as “práticas puras dos residentes de Medina”? Se perguntarmos a Don Richardson,<sup>30</sup> ele responderá que foi armar-se para o cerco e massacre em Meca. Se perguntarmos a Weber, responderá:

Riqueza, poder, honra são as promessas do antigo Islã para este mundo: promessas a soldados [...] e no Além, um paraíso sensual (WEBER, in PIERUCCI, 2002). [...] a promessa do domínio do mundo e do prestígio social dos crentes que, no antigo Islã, o fiel levava consigo na mochila como recompensa pela guerra santa [...] contra todos os não-crentes (Ibidem).

Aqui Yousuf relativiza. A mídia (sionista) transformou uma “fé pacífica em uma religião de extremos imutáveis” (ABU-RABI, p. 244); os “incidentes isolados” que a mídia chama de “Islã kamikaze” são de natureza política. Mas quando é que ocorre a separação entre o que é político no Islã, eu pergunto? O Iluminismo e a Reforma Ihe são abomináveis, salvo no novo movimento de modernização do Islã que ocorre no norte da África, além de algumas vozes no interior do Oriente Médio.<sup>31</sup>

Yousuf insiste em que “tais ações devem permanecer em seus contextos [...] dentro dos conflitos entre nações, e não em relação aos movimentos islâmicos” (Id.). Esse seria um argumento interessante se repetidamente alguns muçulmanos e acadêmicos não usassem as Cruzadas como representação eterna de todo o cristianismo. O cristianismo não nasceu nos anos 1.200. Mas insistentemente cristãos carregam o rótulo quase milenar como caricatura, enquanto “o islã ainda está perseguindo hereges” (HIRSI ALI, p. 73); seria bom se cada grupo assumisse a própria sujeira.

---

<sup>30</sup> Reconhecido por seu trabalho antropológico e linguístico, Don Richardson foi missionário em Irian Jaya, parte ocidental da Ilha de Nova Guiné, uma das regiões mais desconhecidas e misteriosas do planeta, habitada por tribos papuas que vivem da maneira rudimentar.

<sup>31</sup> Para mais informações, HIRSI ALI, Ayaan. *Herege*, trad. Laura Teixeira Motta e Jussara Simões. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Então, Yousuf retoma a questão socioeconômica das relações entre as diferentes sociedades. O Ocidente encapsula seus interesses econômicos em um humanismo irrealizável, de uma pluralidade fantasiosa e que fica no discurso, enquanto promove, ele mesmo, as violações que condena. Os islamitas, na terminologia do autor, percebem isso. Então, seria mais viável se o Ocidente colocasse na mesa uma proposta clara de “troca de recursos” em um “ambiente de abertura e desenvolvimento tecnocultural”. Mas isso deveria ser feito passando de largo da “mentalidade tendenciosa desses acadêmicos predominantemente seculares” – sai o Islã político, volta o Islã religião, segundo o seu argumento – “cujo conhecimento sobre os islamitas e sobre o dogma islâmico é limitado” (ABU-RABI, p. 246).

Segue-se um catálogo de virtudes que Yousuf elenca contando como pontos de contato convergentes entre os interesses do Ocidente e os valores do Islã. E aí vemos sobre igualdade, direitos humanos, racionalidade, amizade, prontidão para diálogo, cooperação para o fortalecimento da democracia e a liberdade política, participação multipartidária, ações de contraterrorismo e implementação de alternativas aos regimes ditatoriais e opressivos, tudo isso em “diversos níveis – religioso, intelectual e político” (Ibidem, p. 247, 249). Se adotada tal agenda e, desde que o “Ocidente cumpra aquilo que prega em sua retórica”, caberá aos islamitas completar esse quadro com propostas de “coexistência e da cooperação. O compromisso e o reconhecimento mútuos aumentarão a probabilidade da paz mundial ou, no mínimo, da estabilidade global” (Ibidem, p. 250).

Que mais poderíamos esperar diante de um discurso assim? Eu me dou por satisfeito, mas sei que nem todos se sentirão, assim, tão confortáveis. Ahmad Bin Yousuf, um importante islamita e intelectual palestino, vive em Gaza e serve como conselheiro de Ismail Haniyyeh, o primeiro ministro do Hamas. E como sabemos, organizações terroristas não são bem vistas por aqui.

Serão os “religiosos” muçulmanos menos conciliadores do que aqueles que atuam em áreas políticas (ou públicas)? Yousuf, o “mais moderado” em termos de discurso, é exatamente a voz que o Ocidente considera o radical, rotulado “o terrorista”. Isso reflete todo o ambiente das discussões sobre, praticamente, qualquer tema no eixo Ocidente x Oriente e mostra como a pluralidade do Islã ainda pode nos surpreender, apresentando uma voz que esperaríamos ouvir, mas vinda do local onde menos esperamos coerência.

Pelo visto, há muita coisa sobre o Islã e o mundo muçulmano que nós não conhecemos bem ou não estudamos plenamente.

## Referências bibliográficas

- ABU-RABI', Ibrahim M., org. *O guia árabe contemporâneo sobre o islã político*, trad. André Oídes. São Paulo: Madras, 2011.
- ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ATTANTÁWY, Ali. *Apresentação geral da religião do Islam*, trad. Samir El Hayek. São Paulo: Centro de divulgação do Islam para América Latina, 1990.
- CANER, E. M. & CANER, E. F. *O islã sem véu: um olhar sobre a vida e a fé muçulmana*. São Paulo: Vida, 2001.
- DEEDAT, A. *Al-Qur'an The Miracle of Miracles*. Durban: Islamic Propagation Centre International, 1997. p. 9-10.
- DEMANT, P. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- DEMAND, P. *Islam vs. Ismamism: the dilemma of the muslim world*. Westport: Praeger Publishers, 2006.
- EL-HAYEK, Samir. *Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado*. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, s/d.
- HIRSI ALI, Ayaan. *Herege*, trad. Laura Teixeira Motta e Jussara Simões. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- HOURANI, A. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- KAMEL, A. *Sobre o Islã – a afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- KEPEL, G. *The origins and development of the jihadist movement: from anti-communism to terrorism*. Asian Affairs, vol. XXXIV, nº II, pp. 91-108, Jul.2003.
- LORENZO, L. A. H. *La maravilla filosófica y ontológica de la Encarnación*. 2006. Disponível em [http://www.canal-literatura.org/Articulos\\_interesantes/La%20maravilla\\_filosfica\\_y\\_ontologica%20de\\_la\\_Encarnacion.pdf](http://www.canal-literatura.org/Articulos_interesantes/La%20maravilla_filosfica_y_ontologica%20de_la_Encarnacion.pdf) em 30.05.2015.

- MCDOWELL, J. *Evidencias that demands a verdict*. UK: Alpha, 1993.
- PAGANELLI, M. *A relação entre a violência do Hamas e a interpretação do Corão* [dissertação de Mestrado]. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2014.
- PAGANELLI, M. *Panorama do Novo Testamento*. Santo André: Geográfica Editora, 2015.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Máquina de guerra religiosa: o islã visto por Weber*. São Paulo: Cebrap, *Novos Estudos*, nº 62, março/2002, p. 73-96.
- REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil, a história do levante dos malês (1835)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- REVER. “A Lei é Rígida”, entrevista com Samir El-Hayek tradutor do Alcorão para o português, por Alan Rodrigues e Camilo Vannuchi. In *Revista de Estudos da Religião*, nº 2, 2002.
- RICHARDSON, D. *Segredos do Alcorão*, Don Richardson. Monte Verde: Horizontes América Latina, 2007.
- TOSTES, S. *Islamismo e a cruz de Cristo*. São Paulo: ICP, 2001.
- VERNET, J. *As origens do Islã*. São Paulo: Ed. Globo, 2004.
- WEINBERG, Jacques A. *A pena, a tinta e o sangue: a guerra das ideias e o Islã*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.