

Islã no Brasil: reflexões sobre educação e sociedade

Islam in Brazil: reflections on education and society

Graham Gerald McGeoch¹

Resumo

Islã é uma religião brasileira tanto quanto o cristianismo. Ele está presente no Brasil desde os tempos coloniais. Ele tem características específicas (se manifestando como um 'islã local') e, ao mesmo tempo pertença a umma (se manifestando como um 'islã transnacional'). Porém, a percepção do islã na educação e sociedade não é influenciada apenas pelo 'islã local'. A geopolítica de 'fim de história' e 'choque de civilizações', acompanhados pelas construções do orientalismo e da islamofobia acabam sendo mediado por vozes seculares (a mídia) e vozes religiosas (igrejas evangélicas). Isso é contra o princípio fundamental do diálogo inter-religioso que uma religião deveria falar por si mesma. Hans Küng, Ghazi bin Muhammad e Miroslav Volf propõem um caminho para o diálogo inter-religioso com base em razões religiosas (teológicas), algo que frequentemente deixa sociedades seculares profundamente desconfortáveis, especialmente diante da orientalização do islã e a crescente islamofobia. Bin Muhammad e Volf sugerem que amar a Deus e ao próximo é compartilhado pelo islã e cristianismo e é à base de convivência e construção do bem comum – entre eles enquanto religiões, e entre outros – em sociedades plurais.

Palavras-chave

Islã. Islamofobia. Diálogo inter-religioso (interfé). Educação. Sociedade.

Abstract

Islam is a Brazilian religion as much as is Christianity. It is present in Brazil since colonial times. It has specific characteristics (manifesting itself as a 'local Islam') and, at the same time, belonging to the umma (manifesting itself as a 'transnational Islam'). However, the perception of Islam in education and society is not only influenced by this 'local Islam'. Geo-politics with 'the end of history' and 'the clash of civilizations', accompanied by constructions of orientalism and islamophobia end up being mediated by secular voices (the media) and religious voices (evangelical churches). This goes against a fundamental principle of inter-religious dialogue that a religion ought to speak for itself. Hans Küng, Ghazi bin Muhammad and Miroslav Volf all propose a form of inter-religious dialogue based on religious (theological) reasoning, something which frequently leaves secular societies profoundly uncomfortable, especially in the face of orientalizing Islam and increasing Islamophobia. Bin Muhammad and Volf suggest that the love of God and neighbor is shared by Islam and Christianity and that it is a basis for living together and contributing to the common good – between them as religions, and among others – in plural societies.

Keywords

Islam. Islamophobia. Inter-religious (inter-faith) dialogue. Education. Society.

¹ Doutor em Teologia e Ciências da Religião pela University of Glasgow. Mestre em Teologia pela University of Edinburgh. Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória. Contato: graham@fuv.edu.br.

INTRODUÇÃO

É um princípio de diálogo inter-religioso (ou interfé) que a religião deveria falar por si mesma. Ou seja, uma palavra sobre islã deveria ser pronunciada pelo islã. A informação sobre uma religião – neste caso, o islã – deveria partir da religião em questão. Apesar deste princípio do diálogo inter-religioso, nem sempre funciona assim. O islã, presente no Brasil desde os primeiros momentos da colonização, ainda tem uma presença minoritária no país. Os mouriscos (vindo da península ibérica) e a importação dos escravos africanos islamizados durante o projeto colonial, são as duas fontes principais desta presença no Brasil (PINTO, 2010, p. 196). Em relação aos escravos africanos, Cleber Maciel destaca que:

Durante o século XVI, a maioria dos escravos chegados ao Brasil, entre a Bahia e o Rio de Janeiro era de Sudaneses, embarcados nos portos da Guiné e, por isso, também conhecidos como Negros da Guiné. Entre eles destacavam-se os Fulas e os Mandingas, usados, em geral, como lavradores; os Jalofos, utilizados como trabalhadores nos engenhos de cana-de açúcar e como ferreiros; os Haussás; os Lorubás, também chamados Nagôs; os Daomeanos; os Bornuse, e os Achantis. Quase todos muçulmanos (MARTINS DE OLIVEIRA, 2016, p. 54).

Apesar desta presença histórica, Vera Lúcia Maia Marques tem notado que enquanto a comunidade muçulmana seja uma minoria – as estimativas variam dos números considerados conservadores do censo do IBGE de 2010 ao números elevados da própria comunidade muçulmana no Brasil – ela merece atenção acadêmica “pois fazem parte da ummah ou comunidade de crentes que vem crescendo, seja em função dos deslocamentos migratórios propiciados pelas integrações globais, pelo maior contato com a religião através dos meios eletrônicos – mídias e Internet – ou pela conversão” (MARQUES, 2011, p. 32). Esta característica de religião minoritária indica certa dificuldade para as grandes massas da população brasileira ter acesso direto ao islã no Brasil. Ela se concentra em grandes regiões urbanas, por exemplo.

A falta de contato direto com o islã para a grande massa da população não quer dizer uma falta de informação sobre islã. É um princípio do diálogo inter-religioso que a religião deveria falar por si mesmo. No caso do islã, muitas pessoas formam uma ideia sobre ele, sem contato direto com ele. As ideias sobre islã são mediadas a grande massa da população não pelo islã em si, mas por outros meios. Islã brasileiro, como uma religião local, se insere no islã globalizado. Atualmente, islã é entre as duas maiores religiões do mundo. E, desde 11 de setembro de 2001, islã tem recebido muito destaque em notícias internacionais, e geralmente as grandes mídias brasileiras seguem esta linha editorial. Parece existir ‘uma choque de civilizações’ entre o islã e a cultura brasileira por exemplo. Islã é divulgado por dois meios principais no Brasil: as grandes mídias através dos noticiários, por exemplo e as igrejas evangélicas com pregações, material educacional e livros combatendo islã. Islã é uma religião globalizada. Esta religião globalizada é projetada pela mídia aos lares brasileiros. Como uma

religião globalizada, também, se considera que a apresentação do islã pela mídia mostra o que Kwok Pui-Lan (2015) chama de “politicização da teologia” e “teologização da política”.

Do mesmo modo, as igrejas evangélicas não ensinam sobre o monoteísmo compartilhado entre islã e cristianismo (e por sinal judaísmo). Em vez disso, elas assumem uma crítica secular ocidental do islã, o condenando como atrasado, exótico e acima de tudo perigoso. Enquanto há mais de um milênio de convivência e diálogo entre islã e cristianismo, frequentemente as igrejas evangélicas ignoram este aspecto da história do cristianismo – de uma convivência monoteísta entre islã e cristianismo - e optam por uma apresentação do islã como ameaça à civilização luso-tropical que o sociólogo Gilberto Freyre chamou de cristocêntrica.

A educação e a sociedade brasileiras precisam lidar com islã, mas como? Em princípio, o islã brasileiro deveria falar por si mesmo. Também, o sistema educacional formal deveria educar sobre islã. Novamente, pergunta-se como? Na raiz deste argumento é a proposta de Hans Küng que não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões; e não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões (1991). A luz da proposta de Küng, a educação informal seja ela dada pela mídia ou a igreja evangélica, também, tem responsabilidade de educar sobre o islã. Quero propor um caminho.

1 ISLÃ NO BRASIL

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto tem sugerido que islã no Brasil precisar ser apresentado e interpretado a partir do ‘local’ e ‘transnacional’. O ‘local’ é Brasil e necessidade de apresentar e interpretar islã brasileiro em diálogo com o contexto brasileiro. O ‘transnacional’ apresenta e interpreta este mesmo islã brasileiro em diálogo com imaginários transnacionais sobre identidades árabe e muçulmana (PINTO, 2014, p. 241). Em seguida, apresenta uma breve discussão desta proposta de Pinto.

Primeiro, o ‘local’. Islã está presente no Brasil desde os primeiros momentos da colonização portuguesa com a chegada dos mouriscos e comprovado pelo processos movidos pela inquisição (PINTO, 2010, p. 196). Os mouros marinheiros desembarcaram em terras brasileiras, e não poucos aproveitaram da liberdade e distância da corte real para reverter a ‘sua’ religião. Islã floresce escondido no Brasil. Em seguida, devido ao comércio de escravos e com sua chegada no Brasil, muitos vindos da África muçulmana, islã cresce e diversifica no Brasil. Ele não é mais apenas uma religião mourisca, mas passa ser também uma religião africana. Na Bahia, ele é identificado pelo termo Malê. João José Reis nota que os escravos africanos que chegaram no Brasil vieram da África Ocidental e se concentraram na Bahia. Os escravos vieram de diversos estados Huassás na África, e os muçulmanos entre os escravos vieram dos Huassás, Nagôs e Iorubas. Malê é um termo Ioruba para ‘muçulmano’ (2003, p. 159). Também, os escravos africanos e escravos libertos africanos se distanciavam dos outros escravos. Os muçulmanos usavam roupas diferentes, carregavam amuletos muçulmanos e papeis com rezas

do Qu'ran (2003, p. 159). Reis descreve a relação entre devotos de Alá e devotos dos orixás como “tensas” (2003, p. 170), e ele atribui isso ao fato que o islã praticado pelos malês era sufista, mas militante e contra sincretismos (especialmente sincretismos religiosos). O terceiro momento importante para o islã no Brasil é a chegada dos migrantes do Oriente Médio no século XIX. A partir desta onda migratória, definitivamente, o islã ganha associações ao árabe. Estas três fontes principais – Europa, África e Oriente Médio – têm práticas variadas do próprio islã. Talvez o famoso relato de uma viagem ao Brasil por Abdurrahman al-Baghdádi no século XIX melhor encapsula este ‘islã local’ ou ‘islã brasileiro’ produzido num contexto muito diferente do Iraque do viajante (2005).

Segundo, o ‘transnacional’. Islã está entre as duas maiores religiões globais na atualidade. Ele tem uma projeção global e se configura nos debates sobre a globalização. Mais nitidamente, depois do 11 de setembro de 2001, o islã global é frequentemente confundido com o islamismo. O islamismo é um movimento político, frequentemente associado ao terrorismo. Geralmente, islamismo é identificado com grupos políticos tais como Irmandade Muçulmana, Daesh, Boko Haram, entre outros. Estes grupos tiram inspiração de figuras tais como Sayyid Qutub. Qutub não é reconhecido como uma autoridade dentro do islã enquanto religião. Ou seja, islamismo é um movimento político que muitos muçulmanos não reconhecem. O islã, por sua vez, é uma religião global. Islamismo e islã não são a mesma coisa. É importante distinguir entre os dois. Usando a proposta de Pinto, o ‘islã local’ tem buscado interagir com o ‘islã transnacional’ e também é influenciado por ele. Este processo é distinto de engajamento entre ‘islã local’ com islamismo em certos contextos. No Brasil, o processo mais se associa ao ‘islã local’ interagir com ‘islã transnacional’, especialmente através das ondas migratórias dos islãs europeia, africana e árabe que estão na base formativa do islã brasileiro. Por exemplo, frequentemente, o ‘islã local’ bebe na fonte étnica seja ela africana ou árabe (PINTO, 2014). Ao mesmo tempo, ele faz isso para reforçar a umma. E no caso do islã brasileiro, ele oferece à umma um contexto latino-americano. O trabalho recente de Maria del Mar Lograno Narbona, Paulo Gabriel Pinto e John Tofik Karam (2015) tem demonstrado o lugar e contribuição do islã latino-americano no mundo islâmico.

Também, é preciso considerar que o ‘islã local’ e o ‘islã transnacional’ no Brasil se situam num contexto geopolítico. O ‘islã local’ é influenciado pelo contexto ‘lusotropical’ (para usar a frase de Gilberto Freyre (2010)). A estrutura da sociedade brasileira tem se demonstrado muito intolerante com o ‘islã local’. A obra magna do João José Reis conta em detalhes a experiência muçulmana na rebelião dos escravos na Bahia em 1835 (2003). Islã sempre foi mal interpretado, inclusive por grandes pesquisadores como Nina Rodrigues (1982) e Roger Bastide (1971) que não conseguiram separar islã africano e religiões de matriz africana. Rodrigues trata a religiosidade africana como inferior ao monoteísmo cristão (1982, p. 215) e a descreve em termos de sincretismo, animismo e mitologias. O problema destas descrições de Rodrigues é que ele as atribuíam aos grupos étnicos que sabemos praticaram islã: huassás, nagôs, iorubas

(1982, p. 217). Islã, principalmente no vertente trazido ao Brasil pelos grupos étnicos africanos citados por Rodrigues, dificilmente se enquadra no sincretismo, animismo e mitologia de Rodrigues. Bastide é mais cauteloso quanto as práticas muçulmanas, mas ainda assim denota o “fetishismo” como prática de sobrevivência e para evitar perseguição (1971, p. 205). Bastide também nota a presença muçulmana em quase todo território nacional: São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Alagoas, Pernambuco e Paraíba (1971, p. 205).

Islã no Brasil tem uma longa história e ampla presença geográfica. Apesar disso, frequentemente, a apresentação e interpretação do islã no Brasil acontece pelo viés do ‘islã transnacional’, (ou pior pelo islamismo). O ‘islã transnacional’ é vulnerável ao ‘orientalismo’ (para usar a frase de Edward Said (2003). O ‘orientalismo’ do Said demonstrava como ‘o oriente’ foi uma criação (projeção) do próprio ocidente. Ou seja, que orientalismo é a fantasia do ocidente sobre o oriente que nada tem a ver com o próprio oriente. O escritor Milton Hatoum brinca com ‘orientalismos transnacionais’ expressas na cultura brasileira no seu livro *Relato de um Certo Oriente* (1989). De outra forma, no mundo religioso, o pastor Silas Malafaia tem expressado ‘orientalismos’ com bastante frequência quando fala sobre islã. Num dado caso que se propagou pelas mídias sociais em 2015, Malafaia disse: “Os assassinos do Islã cometem barbárie na França” (ALVES, 2015). ‘Barbárie’ é um dos termos mais comuns do orientalismo de acordo com Said (2003).

2 ISLÃ E O CHOQUE DE CIVILIZAÇÕES

Tariq Ramadan é entre as vozes muçulmanas mais importantes na tentativa de superar o choque de civilizações entre islã e o ocidente. Ramadan afirma que a ideia propagada que o que é ocidental é anti-islâmico, e que islã nada tem em comum com o ocidente são frases simplistas articulados tanto pelo mundo ocidental quanto pelo mundo islâmico (2004, p. 5). Ramadan problematiza esta simplicidade demonstrando que islã e uma religião ocidental devido à globalização e migração. Ele nota que na era da globalização, as fronteiras antigas são mais fluídas e ao mesmo tempo as identidades são cada vez mais fixas. É um paradoxo. Ao mesmo tempo em que o mundo se abre, as pessoas cada vez mais buscam refúgio em identidades antigas, inclusivas identidades religiosas. E as análises da globalização têm usufruído da religião para fundamentar diferenças civilizatórias entre povos inteiros.

Na década 1990, a ciência política buscava novos paradigmas para explicar o mundo. O fim da ‘guerra fria’ provocou alguns, como Francis Fukuyama, a proclamar o fim da história. O capitalismo ocidental venceu tudo e, de uma forma ou outra, estenderia para incluir todas as civilizações. Outros, como Samuel Huntington, já perceberam a emergência de pólos múltiplos e a importância de ‘mundos multicivilizatórios’. Nesta versão, o capitalismo ocidental longe de vencer tudo, entraria em choque com outros modelos civilizatórios. Tanto Fukuyama quanto Huntington são contestados. Porém, suas teorias passaram a exercer uma influência inegável na geopolítica global.

Huntingdon sinalizava para a revanche de Dieu (2002, p. 96) onde cristianismo, islã, judaísmo, hinduísmo e budismo voltam a ter influência na política e sociedade para afirmar a fundação sagrada da sociedade, diferentemente da visão secular. Assim sendo, há uma mudança em termos religiosos diante do projeto da modernidade. Até então cientistas sociais observaram as tentativas da religião em adaptar e coexistir com a secularização e modernização. A partir da segunda metade do século XX, começou a se observar outro fenômeno: a teologização (ou ‘religiozação’) da modernidade. No caso específico do islã, Huntingdon identifica o tema de uma ‘segunda evangelização da Europa’ por parte dos muçulmanos. Este avivamento islâmico, dentro e fora do mundo ocidental, se expressa na formulação: seremos modernos, mas não seremos iguais a vocês (2002, p. 101).

As teses de Fukuyama e Huntingdon tomaram novos rumos com os eventos do 11 de setembro de 2001 nos EUA. Nas palavras de Tariq Ali (2002), este evento terrorista, midiático, global trouxe cruzadas, jihads e modernidade para um confronto. Por um lado, implantou na mídia e geopolítica global a tese de Huntingdon de que as civilizações ocidentais e islâmicas eram profundamente diferentes e entrariam em choques. Por outro lado, abriu-se um debate dentro do próprio islã sobre sua identidade: Árabe? Moderna? Ocidental? John Esposito (2010) tem explorado tudo isso nos últimos anos. E, na América Latina, a antropóloga Silvia Montenegro tem produzido reflexões sobre arabização e islamização do islã (2000 e 2005). Este contexto ‘interno’ e ‘externo’ ao islã, influencia a maneira como ele é visto pelos outros.

No caso específico do Brasil há outra complexidade. Brasil é ou não é um país ocidental? Ele possui olhares ocidentais quanto ao islã, principalmente nas projeções da mídia e das igrejas evangélicas. Porém, é conhecido o trabalho de Aníbal Quijano e Enrique Dussel. Brasil, como integrante da América Latina, tem seus próprios marcos civilizatórios. Nisto Quijano, Dussel e Huntingdon são de acordo (inesperadamente). Para Dussel (2002), partindo da teoria de sistema-mundial (World Systems Theory) do cientista político Immanuel Wallerstein, América Latina experimenta uma trans-modernidade. Trans-modernidade observa que a modernidade impacta as culturas múltiplas do planeta de várias formas. E, por sua vez, cada cultura tem respostas variadas à modernidade. Estas respostas levam ‘para além’ da modernidade. É além do foco deste artigo, mas é uma discussão para os estudos decoloniais para aprofundar a relação entre Brasil e islã.

Deste modo, o Brasil responde à modernidade e à civilização ocidental (às vezes assimila suas perspectivas, às vezes as rejeita). A questão do ‘choque de civilizações’ não é apenas ocidente x islã como apresentado por Huntingdon. Ela tem que problematizar o ‘choque de civilizações’ ocidente x América Latina, e América Latina x islã. As perspectivas de Quijano e Dussel sobre ‘colonialidade de poder’ oferecem pistas para entender estas configurações. Às vezes, na configuração ocidente e América Latina, são mesmos contra islã. Porém, às vezes, o islã e América Latina descobrem afinidades e se posicionam contra o ocidente. Todo isso sem abordar a questão levantada na primeira seção deste artigo, que o islã faz parte da América

Latina desde os tempos coloniais, ou seja, América Latina é, em certa medida, fruto do islã. O argumento é avançado por Tariq Ramadan (2004) que não podemos dividir o mundo em civilizações onde ocidente e islã se contrapõe uma vez que islã também é uma religião ocidental. A identidade do islã (ocidental ou não, no caso do Ramadan) é importante para a educação e sociedade brasileira. Islã é um marco civilizatório da própria América Latina em termos da ‘colonialidade de poder’? Ou ele é visto e interpretado como fator arabizante da América Latina?

3 ISLÃ E ISLAMOFOBIA

Não há dúvida que islamofobia vem crescendo no Brasil e no mundo. Porém, pesquisas mostram que o termo islamofobia aparecem entre pensadores francês em 1910 para descrever um fenômeno parecido ao anti-semitismo dentro do projeto colonial da França. Ou seja, islamofobia e anti-semitismo são produtos das relações coloniais entre, por um lado, França e, por outro lado, islã e judaísmo. As religiões de islã e judaísmo são veículos para resistir ao colonialismo pelos povos colonizados no Levante. Por outro lado, França, com uma forte secularização de Estado já controlava ao cristianismo. O islã e judaísmo ofereceram desafios diferentes ao projeto secular de Estado da França que desprezam expressões religiosas em público. Neste sentido, este marco histórico para a aparência do termo islamofobia está relacionado com a relação entre ocidente e oriente, mediada pelas relações coloniais de poder. Esta ‘orientalização’ do islã (e do judaísmo pelos franceses) é um fator que permanece e influencia a construção da islamofobia até hoje.

Ademais, Nasar Meer e Tariq Modood (2019) acrescentam uma outra influência na construção da islamofobia no mundo ocidental: a política de segurança e contraterrorismo. Assim, os eventos (e a resposta do mundo ocidental) a 11 de setembro de 2001 são um fator decisivo para a construção da islamofobia. As associações entre religião e terrorismo, entre um grupo descrito como ‘outro’ e diferenciado em termos de essencialismos culturais, e a mescla, às vezes errônea, entre religião, etnia e nacionalidade provoca islamofobia.

Dito isso, como observa Nathan Lean (2019), apesar das muitas tentativas, islamofobia continua a ser difícil de definir com precisão. Em geral, islamofobia é pautada como um sentimento negativo por parte dos não-muçulmanos para com islã ou muçulmanos. Ela se manifesta em termos de ‘medo’, ‘ódio’, ‘hostilidade’ e ‘ansiedade social’, todos irracionais. Chris Allen (2010) observa que islamofobia é uma ‘ideologia’ porque é relacionada à presença e construção social do islã num dado lugar ou contexto. Assim, como o contato com islã é fruto das relações coloniais e da geopolítica contemporânea, ele é sempre visto como algo ‘vindo de fora’. Isso na perspectiva europeia. Sabemos pela história da península ibérica, porém, que o islã ‘vim de dentro’. Neste sentido, islã também é europeu. Apesar disso, ele, não é menos objeto de medo, ódio, hostilidade e ansiedade social. Além disso, estamos cientes que, conforme esboçado acima, o islã está no Brasil tanto tempo quanto o cristianismo apesar da sua ausência nas

construções luso-tropicais feitas pela sociologia brasileira. Vera Marques já chamou a atenção da academia a dedicar mais estudo ao islã no Brasil (2011, p.32).

Islamofobia é uma construção ideológica que se baseia em sentimentos e atitudes irracionais negativos direcionados à pessoas associadas ao islã. No Brasil, a associação ao islã é importante e é diferente da ligação direta com islã ou sendo muçulmano. Na história do Brasil, o islã aparece rotulado com outras designações: mouriscos, escravos, africanos, religião de matriz africana, turcos, estrangeiros, árabes, etc. Ou seja, as associações feitas pela sociedade brasileira sobre islã não estão ligadas a fatores exclusivamente religiosos, nem biológicos. No Brasil, uma pessoa não sofre islamofobia apenas por suas práticas religiosas ou por ter nascido muçulmana.

Outros grupos sofrem islamofobia por estar dentro do que Meer e Modood (2019) chamam de processos de significação [signifying processes]. Islamofobia no Brasil, neste sentido, também é direcionada aos cristãos ortodoxos do oriente médio, negros que vestem roupas associadas às imagens midiáticas do islã, e as comunidades árabes em geral. Não precisa ser muçulmano para sofrer islamofobia no Brasil porque as construções ideológicas irracionais não levam em conta a diversidade religiosa (inclusive possibilidades seculares) dentro das categorias usadas na história do Brasil para identificar o islã. E, as mesmas construções ideológicas irracionais não consideram a diversidade dentro do próprio islã. Por isso, frequentemente a discussão e manifestação da islamofobia gira em torno da rejeição de ‘práticas muçulmanas’ tais como o uso do hijab, jihad e shar’ia. Esta forma de islamofobia lida com islã como monolítico. Ela não consegue distinguir que ‘as práticas muçulmanas’ criticadas e rejeitadas também são contestadas dentro do próprio islã.

Há outro fator que influencia a construção da islamofobia: a secularização. A tendência da sociedade secular e desprezar o islã e outras religiões precisamente por ser religiões. A sociedade secular tenta excluir a religião do espaço público (interpretando ela como uma escolha e vivência individual e particular). Quando a religião visivelmente ultrapassa o espaço privado para invadir o espaço público (revanche de Dieu, nas palavras de Huntington, emprestado do Gilles Kepel), a sociedade secular tenta controlar as expressões religiosas de acordo com as regras do jogo secular. Enquanto isso tem sido uma abordagem frutífera para a sociedade secular diante do cristianismo, ela tem demonstrado limites claros diante do islã.

4 ISLÃ: AMAR DEUS E AMAR AO PRÓXIMO

Teologicamente, a sociedade secular brasileira é suficientemente alfabetizada para ouvir de religiões não-cristãs? Isso me parece estar entre os grandes desafios da atualidade em termos de educar a sociedade brasileira sobre o islã. Uma perspectiva secular que quer excluir ou controlar a religião no espaço público enfrenta desafios de religiões oriundas de perspectivas não-cristãs. Não devemos esquecer que o paradigma da sociedade secular nasce na França com a concordata entre Estado e Igreja em 1801. Ou seja, a demarcação entre religião e estado que floresce hoje em tantos países é, na verdade, fruto do diálogo entre cristianismo e a emergência

do Estado-Nação na Europa. Outras perspectivas religiosas e políticas são excluídas desta sociedade secular inspirada no exemplo da França e praticada no Brasil. Como superar isso?

Quero propor uma possível resposta a esta pergunta partindo de dentro das religiões cristã e islâmica. Claramente, há outros caminhos, inclusive, seculares para responder às delicadas questões atuais na sociedade brasileira sobre o papel da religião na educação e na sociedade.

Desde a década 1990, o teólogo católico romano, Hans Küng tem se dedicado à reflexões sobre a busca por uma ética global. De acordo com Küng (1991) tal busca se baseia no reconhecimento de que não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões, e que não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões. Diferentemente de outras propostas nesta linha, Küng propõe que a busca é necessariamente religiosa. Nisto ele quer dizer que as religiões têm como contribuir (e fundamentar) para a construção de sociedades seculares e plurais. Ou seja, é precisamente a expressão religiosa na sociedade secular que trará paz. Obviamente, tal sugestão é contestada por pensadores desde Jurgen Habermas a Richard Rorty que fundamentalmente recusam abrir mão da superioridade da razão secular diante dos problemas religiosos. Porém, a vantagem da proposta do Küng é que ele desafia religiões e teologia (seja cristã ou islâmica) a elaborar uma visão para a sociedade (podemos chamá-la de política, em termos mais amplos e aristotélicos) que também tem espaço para a outra religião enquanto religião. A proposta alternativa da sociedade secular é administrar a convivência religiosa como fenômeno cultural e não explicitamente religiosa. Normalmente, religiões entram em choque com a sociedade secular precisamente porque tal sociedade não as deixa existirem enquanto religiões com suas razões religiosas. Ou seja, no fundo a sociedade secular não permite que a religião fale por si com sua voz e razão religiosa. A religião precisa de uma razão e articulação secular para ser aceita e funcionar em tal sociedade secular.

A proposta do Küng ganhou nova urgência depois do 11 de setembro de 2001. Porém, foi apenas em 2007 que se viabilizou um diálogo, em termos teológicos, entre as duas religiões globais mais afetados pelos acontecimentos em 2001: cristianismo e islã. ‘Uma palavra comum entre nós e vocês’ foi uma iniciativa (e carta aberta) de líderes e intelectuais muçulmanos. Especificamente, a carta foi direcionada aos cristãos. Ghazi bin Muhammad da Jordânia é amplamente reconhecido como a força propulsora da iniciativa. Bin Muhammad (2010) cita os trabalhos de cientistas políticos como Samuel Huntington, Francis Fukuyama e Roberto Kaplan com sendo influências no estado atual da desconfiança entre muçulmanos e cristãos. Ele mostra que 65% de cristãos têm preconceitos contra muçulmanos e 35% dos muçulmanos têm preconceitos contra cristãos (2010, p. 7). A iniciativa muçulmana é “simplesmente fazer a paz e ampliar a harmonia entre muçulmanos e cristãos globalmente” (2010, p. 8). O contexto imediato que provocou a preparação da carta aberta foi o discurso público do Bento XVI em Regensburg em 2006, amplamente criticado por muçulmanos (e cristãos, entre outros) por seus “erros

fatuais” sobre islã (2010, p. 8). 138 muçulmanos assinaram a carta original, que vem ampliando seus horizontes de apoiadores desde então.

O interessante da carta aberta, e na linha da proposta de Hans Küng, é que ela oferece fundamentos religiosos (teológicos) para a convivência pacífica e harmoniosa entre muçulmanos e cristãos. Ela não parte de uma razão secular, mas sim, duas razões religiosas: amar a Deus e amar ao próximo. Os líderes e intelectuais muçulmanos sugerem que estas duas afirmações fundamentam as duas fés (2010, p. 28). A carta começa observando: muçulmanos e cristãos juntos compõem bem mais que metade da população mundial. Sem paz e justiça entre estas duas comunidades religiosas, não haverá paz compreensiva no mundo. O futuro do mundo depende da paz entre muçulmanos e cristãos. A base desta paz e compreensão já existe. Ela faz parte dos princípios fundantes das duas fés: amar o Deus Único, e amar ao próximo. Estes princípios são descobertos repetidas vezes nos textos sagrados do islã e cristianismo. A Unidade de Deus, a necessidade de amá-lo, e a necessidade de amar ao próximo é, portanto, o ponto comum entre islã e cristianismo (2010, p. 28)

A linguagem é teológica. Dificilmente a razão secular entenderia o diálogo inter-religioso proposta pela carta aberta. O primeiro passo feito pelos muçulmanos para combater a crescente islamofobia após 11 de setembro de 2001 – e visto como expresso publicamente por Bento XVI em Regensburg – era apelar para a razão religiosa (teológica) dos cristãos. Acabou sendo um desafio muito grande para os cristãos por duas razões. Primeiro, o cristianismo acostumou dialogar com a sociedade secular em termos seculares sobre a religião (pelo menos na sua vertente ocidental. Vários teólogos ortodoxos criticariam esta postura do cristianismo ocidental entre os quais Georges Florovsky e Christos Yannaras). Como vimos acima, o orientalismo e islamofobia de um líder como Silas Malafaia (e presente nas igrejas evangélicas brasileiras de modo geral) é uma exposição da razão secular, por um líder religioso, diante do islã. Segundo, o cristianismo foi forçado a pensar sobre sua concepção da natureza de Deus e da natureza do ser humano diante de uma afirmação de compatibilidade monoteísta com islã (e por implicação com o judaísmo). Bin Muhammad tomou muito cuidado de dizer que a proposta muçulmana não quer afirmar que islã e cristianismo articulam Deus da mesma forma, mas que sim os dois articulam a Unidade de Deus e necessidade de amá-lo (2010, p. 9). Também, bin Muhammad sinalizava que a proposta muçulmana contida na carta aberta não é reducionista, ou seja, não afirma que islã e cristianismo são a mesma coisa religiosamente falando. Isso é mais fácil para a razão secular afirmar diante de religiões do que a razão religiosa afirmar teologicamente.

As respostas mais imediatas cristãs incluíram teólogos renomados globalmente tais como Rowan Williams, Miroslav Volf e Harvey Cox. Também provocou iniciativas de diálogo formal entre muçulmanos e o Vaticano, muçulmanos e as igrejas ortodoxas, e muçulmanos e cristãos em geral. A carta alcançou as bases com múltiplas iniciativas entre mesquitas e igrejas do mundo inteiro. E, ela trouxe lideranças políticas para a conversa também. .

Ao mesmo tempo, ‘vozes evangélicas’, tais como John Piper (2008), registraram sua ‘decepção’ (disappointment) que a comunidade cristã não tomou a oportunidade de afirmar a unicidade da mensagem cristã diante do islã. Bin Muhammad já tinha afirmado que a carta aberta era sobre igualdade e não capitulação (2010, p. 11). Nem muçulmanos, nem cristãos têm que abrir mão das suas convicções específicas para dialogarem sobre pontos em comum. Piper, e muitas outras igrejas evangélicas, não entendem este princípio teológico. A reação de Piper é procurar diferenças enquanto a carta aberta procura semelhanças. Nas conversas subsequentes, lideradas por Williams e Volf especialmente, as diferenças vem a tona sem ser impedimento à afirmação de semelhanças entre islã e cristianismo.

O teólogo Miroslav Volf logo acolheu a carta e promoveu encontros entre muçulmanos e cristãos para aprofundar o diálogo. Volf disse:

A mensagem central desta carta muçulmana, assinada por alguns dos mais proeminentes líderes muçulmanos do mundo... é tão simples quanto é profunda: uma crença na Unidade de Deus e o compromisso de amar Deus e ao próximo estão presentes em ambas as nossas fés... Esta mesma crença e compromisso, é claro, amarra cristãos e muçulmanos ao seu irmão mais velho, judaísmo, a Fé Abraâmica que originalmente transmitiu ao mundo estes dois mandamentos divinos (2010, p. 19).

Em primeiro momento Volf (como Williams e outros) acolhe a iniciativa muçulmana. Ele acolhe pelo contexto global de tensão e desconfiança. Ele acolhe sem reducionismos. “Embora há acordo significativo sobre amar a Deus e ao próximo, muitas diferenças permanecem... Algumas diferenças estão relacionadas à sua compreensão básica de Deus, amor e o próximo” (2010, p. 20).

Também, seguindo a proposta do Küng e bin Muhammad, Volf acolhe porque a razão religiosa é cada vez mais importante na esfera pública. O mundo é mais religioso e menos secular e temos que descobrir razões religiosas para convivência pacífica e harmoniosa. Em outros trabalhos posteriores à carta aberta, Volf desenvolverá sua proposta de diálogo diante de sociedades plurais (que podemos interpretar conforme o paradigma acima como sendo voltado para a natureza do ser humano). Uma Fé Pública (2018) aborda as razões religiosas para o compromisso cristão com sociedades plurais. Ao mesmo tempo, Volf tem aprofundado o diálogo entre islã e cristianismo sobre a natureza de Deus na sua obra Allah: uma resposta cristã (2011). É nesta obra que descobrimos as razões religiosas (teológicas) para uma convivência pacífica e harmoniosa entre islã e cristianismo sem ser mediado pela razão secular. Ou seja, Volf propõe que as duas religiões monoteístas compartilhem razões religiosas (ou teológicas) sobre o amar a Deus, e ele sugere de forma mais profunda que são estas razões religiosas (ou teológicas) que criam a possibilidade das religiões estabelecerem paz entre as religiões e as nações (para usar a terminologia de Hans Küng).

Volf avança dez teses para ajudar muçulmanos e cristãos conviverem na mesma sociedade ou mesmo mundo. O foco dele é o cristianismo e ele fala como teólogo cristão. As dez teses são todas teológicas. Elas não dependem da razão secular:

(1) Cristãos e Muçulmanos adoram o Deus uno e mesmo, o único Deus. Eles compreendem a caracter de Deus de formas diferentes, mas o objeto da adoração é o mesmo...

(2) O que o Qur'an nega sobre Deus como Santa Trindade tem sido negado por todo grande teólogo da igreja no passado e deveria ser negado por todos os cristãos ortodoxos hoje...

(3) Ambos Muçulmanos e Cristãos, nas suas tradições normativas, descrevem Deus como amoroso e justo, embora haja diferenças de compreensão do amor e justiça de Deus...

(4) O Deus adorado por Muçulmanos e o Deus adorado por cristãos – o único e mesmo Deus – ordena que amamos ao próximo, embora seja verdade que a noção de amar ao próximo difere ligeiramente no cristianismo e no islã...

(5) Devido sua adoração ao mesmo e compreendido semelhante Deus, Cristãos e Muçulmanos têm um paradigma moral suficientemente robusto para buscar o bem comum juntos...

(6) Cristãos deveriam enxergar Muçulmanos, que dão última fidelidade ao Deus como bem supremo, como aliados em resistir à tendência na cultura contemporânea de procurar mero prazer, em vez de amor e justiça, como marcas da boa vida...

(7) O que importa não é se você é Cristão ou Muçulmano ou qualquer outra coisa; em vez disso, o que importa é amar Deus com todo seu coração...

(8) Amor e justiça para todos, enraizados no carácter de Deus, requer que todas as pessoas têm o direito de escolher, mudar e praticar a sua religião publicamente...

(9) Todas as pessoas têm o direito de testemunhar sua fé, impedindo este direito em qualquer forma é uma afronta à dignidade humana...

(10) Ser fiel ao Deus uno que convida seres humanos a serem amorosos e justos com todos, como Muçulmanos e Cristãos fazem, quer dizer abraçar o pluralismo como um projeto político... Eu rejeito a ideia que o monoteísmo, compreendido corretamente, fomenta violência e políticas totalitárias. (2011, p. 15)

As dez teses do Volf são um desafio para a educação e sociedade brasileiras diante do islã. Volf sugere que tanto islã quanto cristianismo são teologicamente compatíveis – sem ser a mesma coisa – por causa da sua afirmação básica de amar a Deus e ao próximo. Nisto, são mais compatíveis que uma convivência entre cristianismo e sociedades seculares, por exemplo, que não compartilham uma afirmação básica sobre Deus. Este monoteísmo compartilhado entre as duas maiores religiões do mundo é a base para uma convivência entre elas e, também, é um convite para elas buscarem o bem comum num projeto político de pluralismo. O bem comum (o que Volf (2013) chama de uma vida boa e digna de viver) para o islã e cristianismo se enraíza na sua razão religiosa (teológica) e, de acordo com Volf, esta razão tem o direito de ser expressa sem qualquer impedimento.

A proposta de Volf, inspirada pela carta organizada por bin Muhammad, é um desafio para a educação e sociedade brasileiras porque fundamentalmente seu paradigma secular rejeita razões teológicas de convivência e construção do bem comum. A razão secular ocidental tem múltiplas dificuldades com uma razão religiosa (teológica) islâmica porque normalmente ela não deixa o islã falar por si mesmo. O islã é apresentado e mediado pelo orientalismo e islamofobia da razão secular. Até vozes evangélicas (e religiosas) são seduzidas pela razão secular quando defrontam com o islã. Há pouco (nenhum?) trabalho no Brasil sobre possibilidades teológicas abertas pelas observações de Küng, bin Muhammad e Volf. Isso é mais surpreendente quando consideramos que o islã brasileiro está presente desde os tempos coloniais e como religião globalizada se manifesta como ‘local’ e ‘transnacional’ (Pinto). Nesta dinâmica de religião ‘local’ e ‘transnacional’, o islã brasileiro se posiciona na linha de frente de desconstruir o luso-tropicalismo da sociologia brasileira, de contestar a atual arabização do islã, e de convidar o cristianismo brasileiro a reavaliar suas razões religiosas diante de uma sociedade secular.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É um princípio de diálogo inter-religioso (ou interfé) que a religião deveria falar por si mesma. No Brasil o islã é uma religião minoritária. Ele é uma religião minoritária na sociedade brasileira. Mas ele é entre as duas maiores religiões do mundo. Como a educação e a sociedade brasileiras lidam com o islã? O islã brasileiro fala, dialoga e interage com uma pequena parte da população brasileira. São as mídias e igrejas evangélicas que apresentam o islã à sociedade massificada brasileira. Esta apresentação é mais influenciada pelo islã transnacional que o islã local. Tal apresentação não leva em consideração as práticas variadas dentro do próprio islã, particularmente importante no caso brasileiro onde historicamente o islã é constituído e influenciado pelos mouros, escravos e depois os árabes, entre outros.

Por sua vez, uma apresentação do islã transnacional é influenciada pela globalização da religião e um contexto onde existe a ‘politicização da teologia’ e ‘teologização da política’. Assim fatores como a ‘choque de civilizações’ e as construções de orientalismos e islamofobia formam a base da apresentação e conhecimento do islã no Brasil. Islamofobia é uma construção ideológica que se baseia em sentimentos e atitudes irracionais negativos direcionados à pessoas associados ao islã. Não são apenas os muçulmanos que sofrem islamofobia no Brasil.

A revanche de Dieu tem desafiado a educação e sociedade seculares. As religiões, e o islã não é diferente das outras, expressam razões religiosas que as vezes afirmam as vezes contestam o projeto secular. Como demonstram pensadores como Küng, bin Muhammad e Volf contestar razões seculares não quer dizer contestar a construção do bem comum, nem o reconhecimento do pluralismo. A razão religiosa compartilhada pelo islã e cristianismo oferece possibilidades de convivência pacífica e harmoniosa não apenas entre eles, mas com a sociedade e mundo plural. Ou seja, do ponto de visto de Volf, não é preciso secularizar o islã e

Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso

cristianismo para sua participação digna na sociedade plural. É suficiente acolher suas razões religiosas, baseada na afirmação básica de amar a Deus e ao próximo. A partir desta razão religiosa, e a compatibilidade entre as religiões monoteístas e entre monoteísmo e pluralismo, a proposta de Volf oferece possibilidades para o islã falar por si mesmo e contornar os orientalismos e islamofobia presentes na sociedade brasileira. ✨

REFERÊNCIAS

AL-BAGHDÁDI, Abdurrahman. **Deleite do prodigioso em tudo o que é maravilhoso**. São Paulo: Cálamo, 2005.

ALLEN, Chris. **Islamophobia**. Londres: Routledge, 2010.

ALI, Tariq. **O Confronto de Fundamentalismos**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ALVES, Diego. Pastor Silas Malafaia ataca muçulmanos e culpa PT. **MidiaMax** São Paulo 15 nov. 2015. Disponível em: <https://www.midiamax.com.br/brasil/2015/pastor-silas-malafaia-ataca-muculmanos-e-culpa-pt/> Acesso em 17 jun. 2019.

BASTIDE, Roger. **As Religioes Africanas no Brasil**. Sao Paulo: Editora USP, 1971.

BIN MUHAMMAD, Ghazi. On 'A Common Word between Us and You' In: Volf, Miroslav, bin Muhammad, Ghazi e Yarrington, Melissa (Orgs). **A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbour**. Grand Rapids: Wm. B Eerdmans Publishing Co., 2010, p. 3-17.

DUSSEL, Enrique. World-System and "Trans"-Modernity. **Napantla: Views from the South** 3:2, p. 221-244, 2002.

ESPOSITO, John. **The Future of Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FRESTON, Paul. **Fé Bíblica e Crise Brasileira**. São Paulo: ABU, 1992.

FREYRE, Gilberto. **O Luso e o Tropico**. Sao Paulo: E Realizações, 2010.

FUKYAMA, Francis. **The End of History and the Last Man**. Nova York: The Free Press, 1992.

HATOUM, Milton. **Relato de um certo Oriente**. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HUNTINGDON, Samuel P. **The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order**. Nova York: The free Press, 2002.

KÜNG, Hans. **Global Responsibility: in search of a new world ethic**. Londres: SCM, 1990.

LEAN, Nathan C. The Debate over the Utility and Precision of the term Islamophobia In: Zempi, Irene & Awan, Imran (Orgs). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Londres: Routledge, 2019 p. 11-17.

LOGRONO NARBONA, Maria del Mar, Pinto, Paulo G., Karam, John Tofik. **Crescent Over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA**. Austin: University of Texas Press, 2015.

LUMBARD, Joseph. The Quranic View of Sacred History and Other Religions In: Nsar, Seyyed Housein (Org). **The Study Quran**. Nova York: HarperOne, 2015, p. 1765-1784.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Os Muçulmanos no Brasil. In: Etnográfica, fevereiro de 2011, 15 (1): p. 31-50.

MARTINS DE OLIVEIRA, Osvaldo (Org). **Cleber Maciel**: Os Negros no Espírito Santo. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MEER, Nasar; MODOOD, Tariq. Islamophobia and the Racialisation of Muslims In: ZEMPI, Irene; AWAN, Imran (orgs). **The Routledge International Handbook of Islamophobia**. Londres: Routledge, 2019 p. 18-31.

MONTENEGRO, Silvia. **Dilemas Identitários do Islam no Brasil**. 2000, 334f. Tese (doutoramento) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

MONTENEGRO, Silvia. Antropologías postcoloniales: la antropología islámica y la islamización del conocimiento en ciencias sociales. **Campos**, Programa de Posgraduação em Antropologia, Universidade Federal de Parana, V. 5, N.2, p. 9-23, 2005.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: Religião e Civilização**. São Paulo: Santuário, 2010.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Muslim Identities in Brazil: Engaging Local and Transnational Spheres In: Amar, Paul (org). **The Middle East and Brazil**. Bloomington: Indiana University Press, 2014, p. 241-256.

PIPER, John. A Common Word between Us? **Desiring God**. 23 jan. 2008. Disponível em: www.desiringgod.org/blog/1032_a_common_word_between_us/ Acesso em 25 jun. 2019.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, Gênero e Construção da Paz: O Futuro do Diálogo Interfé**. Sao Paulo: Paulus, 2015.

RAMADAN, Tariq. **Western Muslims and the Future of Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

REIS, Joao Jose. **Rebelião Escrava no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. Brasília: Editora UnB, 1982.

SAID, Edward. **Orientalism**. Londres: Penguin, 2003.

VOLF, Miroslav. **Allah: A Christian Response**. Nova York: Harper One, 2011.

VOLF, Miroslav. **Uma Fé Pública**. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.