

## Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português\*\*

Desde o final da segunda guerra mundial, a migração laboral, a descolonização, os objectivos educacionais, a fuga de zonas de crise e da pobreza económica, geraram uma vaga crescente de imigração de países de maioria muçulmana para os Estados-nações que, durante a guerra fria, eram chamados de «Europa livre». Hoje cerca de 15 milhões de pessoas consideradas muçulmanas<sup>1</sup> — devido às suas convicções religiosas e expressões sócio-políticas ou apenas devido à sua origem geográfica ou história familiar — vivem em sociedades europeias ocidentais — cerca de 30 000 em Portugal (Kettani, 1996; *Público* de 29-2-1992). O número de cidadãos muçulmanos europeus e seus descendentes (que nasceram e foram educados aqui) está constantemente a crescer.

O processo de descolonização português deu origem àquilo a que hoje podemos chamar *Nova Presença Islâmica*<sup>2</sup> em Portugal. Até hoje, devido a contínuos fluxos migratórios, a uma maior variedade de países e de culturas

---

\*\* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

\*\* Este artigo é dedicado ao Prof. Doutor Peter Antes (Universidade de Hanover, Alemanha), que acompanhou, orientou e apoiou o meu percurso académico desde o início até hoje, nomeadamente na orientação incomparável de um mestrado e de uma tese de doutoramento.

<sup>1</sup> Para uma leitura mais clara utiliza-se aqui no plural, somente uma forma de género para substantivos pessoais, sendo esta compreendida como forma neutra. Por exemplo, quando são referidos *muçulmanos* ou *membros*, isto significa mulheres e homens. Diferenciações de género e idade serão especificadas pelo conteúdo.

<sup>2</sup> Em retrospectiva, chamamos *Nova Presença Islâmica* na Europa àquilo que começou com a imigração de trabalhadores muçulmanos, no início maioritariamente homens, após o final da segunda guerra mundial. Usamos este conceito para abranger o fenómeno histórico recente de uma população muçulmana em constante crescimento e as suas expressões culturais multifacetadas nos países europeus. A noção de NPI aponta para o facto de não estarmos a tratar

de origem e a notáveis processos de institucionalização e de construção comunitária, os muçulmanos em Portugal constituem um fenómeno crescente, dinâmico e muito diverso<sup>3</sup>.

A partir de meados da década de 1980, os académicos europeus começaram a identificar questões de pesquisa geradas pela presença muçulmana nas constelações sócio-culturais historicamente novas, onde o Islão, como qualquer tradição histórica, se encontrava no processo de redefinição e reapropriação em novos contextos. Durante as últimas décadas, os muçulmanos da Europa moderna adoptaram certos hábitos e padrões europeus, mantendo, ao mesmo tempo, costumes e padrões religiosos e culturais que diferem da cultura dominante. Isso também se aplica aos muçulmanos de Portugal.

O que está actualmente presente na Europa são formas divergentes do quotidiano muçulmano e processos de desenvolvimento em curso da religiosidade e de culturas islâmicas em ambientes novos e diferentes, razão pela qual dificilmente se pode falar de «o Islão na Europa», porque nem *Islão* nem *Europa* podem ser vistos como entidades monolíticas<sup>4</sup>. E, mais, os novos movimentos e agrupamentos muçulmanos não podem ser entendidos como uma mera continuação de uma tradição ou cultura de origem. Seguindo o

---

da primeira e única presença islâmica na Europa. Pelo contrário, ajuda a distinguir as *novas* culturas muçulmanas da *presença tradicional islâmica* na Europa oriental e do Sul (por exemplo, nos Balcãs), por um lado, e da *presença islâmica histórica* na Península Ibérica, por outro. A herança cultural árabe da presença islâmica histórica é bastante visível na arquitectura e na linguagem, por exemplo, mas a presença muçulmana no Portugal de hoje não tem qualquer ligação sócio-demográfica com a sua vertente histórica. Desde que Gerholm e Lithman (1988) publicaram o livro *The New Islamic Presence in Western Europe*, esta noção de NPI foi usada com frequência em discursos sobre muçulmanos na Europa. Para a conceptualização do termo, v. Tiesler (2000), p. 120.

<sup>3</sup> Até ao fim dos anos 70, a maioria dos muçulmanos veio de Moçambique (famílias de descendência indiana) e, mais tarde, em menor parte, da Guiné-Bissau. Desde o fim dos anos 80, e especialmente nos anos 90, assistiu-se a uma decisiva predominância de muçulmanos africanos, homens solteiros que emigraram da Guiné-Bissau por motivos económicos, a uma maior dispersão para áreas fora de Lisboa e, particularmente, à construção de projectos turísticos no Algarve e a uma crescente presença clandestina. Ao mesmo tempo, à medida que as etnias indianas foram sendo numericamente ultrapassadas pelas africanas, principalmente da Guiné-Bissau, também uma maior diversidade de origens dos migrantes muçulmanos do Norte de África, Médio Oriente, Europa do Leste e subcontinente indiano provocou a transformação da natureza da comunidade islâmica e do Islão em Portugal (Vakil, 2003). É difícil fazer estimativas numéricas, mas permito-me acrescentar o seguinte: os muçulmanos de Moçambique (e de ascendência indiana) representam aproximadamente 35% em número, mas continuam a ser o grupo mais influente. Cerca de 40% a 45% vieram da Guiné-Bissau e 20% a 25% de diversos outros países africanos, subsarianos e árabes, da Índia, do Paquistão e do Bangladesh. O número dos últimos, que chegaram mais recentemente, está a crescer desde 1992. Entre 50% e 70% dos muçulmanos são cidadãos portugueses (Kettani, 1996; *Público* de 29-2-1992); isto aplica-se em particular aos muçulmanos que chegaram durante a primeira vaga de imigração (1974-1980; 1976) e aos seus descendentes.

<sup>4</sup> Como introdução, v., por exemplo, Antes (2003).

pressuposto básico de que as expressões religiosas e culturais dependem do contexto e da contingência (para comparar, v., por exemplo, Baumann, 1996) e que a vida religiosa era moldada pela natureza da sociedade maioritária (Metcalf, 1996), a primeira questão que surge, de uma perspectiva de nível europeu, é a seguinte: quais as especificidades da NPI em Portugal?

## PARTICULARIDADES DO CASO PORTUGUÊS

O processo de descolonização, que causou a primeira grande vaga de imigração das antigas colónias para a *metrópole*, começou em Portugal mais de uma década depois das outras nações europeias com passado imperial. Como a independência das colónias portuguesas em África não pode ser separada da queda do regime autoritário de Salazar/Caetano, o primeiro número significativo de imigrantes chegou no ponto de viragem da história do Portugal moderno, quando a sociedade começou a viver uma mudança fundamental no campo político, social e demográfico. Além disso, em 1974, a maioria dos Estados de acolhimento europeus tinham já deixado de aceitar mais imigração laboral devido ao declínio das suas economias. Ou seja, noutros países europeus, os muçulmanos haviam chegado mais cedo, durante a *idade áurea* — ao contrário de Portugal, onde a revolução, a descolonização e a crise do petróleo se reuniram na mesma fase histórica.

Ao mesmo tempo que eram colocadas as pedras fundamentais do pluralismo político e da consolidação da democracia foi perdendo poder a ideologia da «homogeneidade religioso-cultural» no país da Europa ocidental que era emigrante e que passou a receber um número significativo de imigrantes, inicialmente dos PALOP. Durante os anos 90, as mesmas comunidades islâmicas estimaram que quase 15 000 muçulmanos viviam em Lisboa e nos arredores<sup>5</sup>. As turbulências desta fase histórica, o estado ainda «juvenil» das

---

<sup>5</sup> Num inquérito realizado pela autora e distribuído a 26 comunidades religiosas não católicas no Outono de 1991, o imã da Comunidade Islâmica de Lisboa, sheik Munir, respondeu à pergunta «quantas pessoas pertencem à sua comunidade?» com o número de 15 000. Repetiu este mesmo número numa entrevista efectuada com ele no Outono de 1996. Também ele verificou que não existem dados exactos sobre o número de membros e, sendo assim, este número só pode ser calculado. Não existem *dossiers* ou listas com nomes nem é necessário efectuar uma inscrição para «ser membro» (o que não é nada invulgar entre as comunidades islâmicas na Europa em geral). No fundo, o número estimado de 15 000 não se refere aos membros «activos» que frequentam regularmente as mesquitas de Lisboa e arredores, mas é antes uma estimativa acerca de todos os muçulmanos que vivem na Grande Lisboa. O número dos membros «activos» que, por exemplo, assistem às orações de sexta-feira foi calculado pelo sheik Munir (em ambas as ocasiões) em 1500. Assim, os números dizem mais sobre o conceito de «comunidade» conhecido entre os muçulmanos, do que servem como dados empíricos. Curiosamente, a percentagem de aproximadamente 10% de membros activos entre todos os denominados muçulmanos na Europa (muitas vezes considerados

ciências sociais portuguesas e a ocupação<sup>6</sup> destas com outros desafios da pesquisa, além da NPI, explicam a falta de atenção dada a este novo fenómeno.

Estudos individuais de populações muçulmanas em países da União Europeia, bem como estudos comparativos sobre muçulmanos na Europa contemporânea, são hoje significativos em número e qualidade<sup>7</sup>. Já em 1992, Jørgen Nielsen, autor de uma das primeiras obras cruciais nesta área (nomeadamente *Muslims in Western Europe*), lamentou o facto de o discurso académico europeu carecer de um estudo abrangente do caso português, que mostra alguns aspectos invulgares.

Um dos aspectos que tornam interessante o caso português, bastante marginal também em termos numéricos, é o número comparativamente mais alto de ismaelitas, um ramo shia (cerca de 8000; *Expresso Revista* de 5-3-1983). A comunidade ismaelita apresenta uma grande percentagem de (proto) classe média e, sobretudo, está estreitamente ligada às suas comunidades irmãs da Grã-Bretanha e do Canadá. Os membros desta comunidade parecem ter conseguido um nível satisfatório de integração nas respectivas sociedades receptoras<sup>8</sup>.

---

muçulmanos nas estatísticas, seguindo a percentagem de muçulmanos nos seus países de origem ou pela mera descendência, independentemente das suas convicções ou práticas religiosas), é muito parecida com a de outros países europeus. O problema global dos dados e estatísticas acerca dos muçulmanos na Europa actual afectou a análise do trabalho de campo desde do início: Nielsen já o referiu em «A note on statistics» (uma nota sobre a estatística), incluída na primeira obra de apreciação global, em 1992.

Acerca da mesma problemática e dos respectivos métodos, v., actualmente, Maréchal (2003). Em Portugal ainda falta uma pesquisa sobre eventuais concentrações de habitação no caso dos muçulmanos, que seria interessante realizar, porque as observações de alguns investigadores indicam a atracção por certos bairros de muçulmanos da periferia (como Odivelas e Laranjeiro) e da Baixa (por exemplo, Mouraria).

<sup>6</sup> Para razões semelhantes, podemos dizer o mesmo sobre as agendas política e da imprensa. Os debates políticos e a pesquisa académica na área dos imigrantes e minorias centraram-se primariamente nos imigrantes cabo-verdianos, ou, como aconteceu nos anos 90, na presença bastante tradicional dos ciganos, ou ainda, como é agora o caso, em novos tipos de imigrantes, da Ucrânia e da Rússia. Normalmente, a perspectiva no contexto português baseava-se na «etnicidade». A filiação religiosa chamou menos a atenção.

<sup>7</sup> V., por exemplo, Gerholm e Lithman (1987), Shadid/van Koningsveld (1991), Abulmaham (1995), Nonnemann *et al.* (1996), Shadid e van Koningsveld (1996a e 1996b), Vertovec e Peach (1997), Haddad (2002) e Haddad/Smith (2002).

<sup>8</sup> Acerca da relação e dos fortes laços entre diferentes comunidades nacionais que pertencem à comunidade global ismaelita nizari, v. Daftary (1998), pp. 206-209. Acerca de muçulmanos (sunitas e shia) em Portugal, v. Mamede (1982), Harouna (1992), Frias (1993), Keshavjee (1994 e 2000), Bosch Vila (1995), von Kemnitz (2002), A. K. Vakil (2003, 2003b e 2003c) e Soares Loja (2003). Algumas informações acerca das «capacidades de integração» da comunidade ismaelita, bem como características básicas da NPI em Portugal (chegada, formação de comunidades, níveis profissionais e presença dos muçulmanos nos *media*), podem ser encontradas em *Sociologia — Problemas e Práticas*, n.º 34 (Tiesler, 2000 ou 2002).

Outro aspecto interessante é a herança histórica de al-Andaluz e da Reconquista. Essa herança permite uma comparação entre a actual situação de Portugal e a de Espanha. Ambos tiveram experiências históricas de convivência com o Islão — que, porém, deverão ser distinguidas em termos de duração, legado e influencia<sup>9</sup> — e a consciência e reavaliação relativamente a estas experiências são hoje diferentes na Espanha e em Portugal.

E, finalmente, o que chama a atenção para o caso português é a composição da comunidade sunita em Lisboa. Além de a maioria dos membros activos ter um *background* lusófono, a Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) parece hoje quase um microcosmos do chamado «mundo islâmico». Noutros países europeus, onde a maioria da NPI provém da mesma origem geográfica, por vezes até do mesmo país (como no caso dos turcos na Alemanha, dos indo-paquistaneses na Grã-Bretanha e dos magrebinos em França), as comunidades locais (*local communities*) demonstram um padrão forte de (re)produção de etnicidade comum. Apesar disso, os vários grupos têm de lutar frequentemente com as mesmas questões controversas que enfrentavam nos países que deixaram para trás — e têm de se debater com o problema-chave de estabelecimento de uma organização que represente e sirva como eixo fundamental nas comunidades muçulmanas a nível nacional. Devido à sua pequena população e, acima de tudo, ao extraordinário papel da classe média muçulmana instruída em Portugal, a NPI portuguesa até hoje não revelou este forte padrão étnico<sup>10</sup> nem o problema da representatividade. Embora as comunidades fora de Lisboa estejam organizadas independentemente e tenham fundado as suas próprias associações, a CIL desempenha um papel central graças ao seu tamanho e à ligação à elite muçulmana portuguesa que nela participa.

<sup>9</sup> Para referir algumas das diferenças históricas cruciais, permito-me citar uma conversa — em certos pontos controversa, mas sem dúvida iluminadora e muito útil — que tive com AbdooolKarim Vakil sobre este artigo: (i) *O Gharb al-Andalus «português» foi a periferia de al-Andalus em todos os sentidos e nunca teve o esplendor a que se assistiu em terras espanholas*; (ii) *o efeito da «Reconquista» foi diferente, não apenas cronologicamente, mas sobretudo no que respeita à monumental herança islâmica que sobreviveu em cada um dos dois países*; (iii) *arabismo, islamologia, orientalismo em geral, historiografia e arqueologia têm histórias disciplinares completamente distintas nos dois países*; (iv) *fenómenos como o nacionalismo da Andaluzia, que não é muçulmano, mas que tem bases fortes no legado islâmico, como factor de diferenciação cultural, não tem paralelo em Portugal*. Centrando-se nestas diferenças, o historiador Vakil não considerou que uma comparação dos diferentes graus de consciência no Portugal e na Espanha de hoje tivesse muito significado. Ainda assim, sobretudo ao fazer a distinção dos casos, achei que valia a pena fazer uns comentários sobre o exemplo espanhol para contextualizar os desenvolvimentos actuais em Portugal.

<sup>10</sup> Também existem *comunidades locais* na Grande Lisboa que juntam membros que partilham o mesmo *background* nacional, étnico ou regional, por exemplo, da Guiné Bissau ou, como mostra a nova sala de culto perto do Martim Moniz, do Bangladesh. Mas isto não impede, na maneira como é visível noutros países europeus, a sua integração numa grande comunidade a nível nacional. Um ponto de vista diferente sobre esta questão encontra-se no artigo de José Mapril neste próprio volume.

São os muçulmanos da classe média instruída — na sua maioria os que chegaram primeiro, de ascendência indiana e nascidos em Moçambique — que continuam a desempenhar um papel crucial e bem sucedido nos assuntos da comunidade e na sua representação pública<sup>11</sup>.

## A QUESTÃO DA MARGINALIDADE

Há alguns anos formulei a tese da *marginalização pública inconsciente da presença muçulmana portuguesa* (Tiesler, 2000), no sentido de que a minoria muçulmana, a sua existência e participação na sociedade, basicamente, não eram um tema que afectasse ou suscitasse interesse na esfera pública portuguesa<sup>12</sup>. Quando falei do silêncio que rodeia a *Nova Presença Islâmica (NPI)* como a característica que a define, esta observação foi feita através de uma perspectiva comparativa europeia. Mantendo esta perspectiva, a tese não perdeu toda a sua actualidade, por duas razões: a maioria dos factores que geraram a marginalidade deste fenómeno em Portugal continuam actuais e a visibilidade e as questões acerca da integração de comunidades islâmicas noutros países europeus continuam a causar polémicas<sup>13</sup>.

Um dos factores que, de uma maneira positiva, criaram/providenciaram o *silêncio* (em contraste com a *polémica*) foi o potencial, a capacidade notável, que a classe média muçulmana em Portugal mostrou nos processos de integração. Esta elite de primeiros imigrantes possuía as capacidades intelectuais e sociais, bem como as relações diplomáticas, necessárias à construção de uma infra-estrutura religiosa e cultural. Desde o início, os primeiros a chegarem tomaram parte nas comissões dirigentes da comunidade islâmica, enquanto, ao mesmo tempo, se integravam com êxito em profissões de alto nível e faziam amigos íntimos entre a elite política portuguesa.

---

<sup>11</sup> Embora este papel representativo não esteja formalmente registado, é principalmente a CIL que gere as relações com não muçulmanos e preocupações com jornalistas, políticos ou quaisquer organizações religiosas ou seculares. Mesmo que seja necessário assumir que dentro da comunidade os desacordos sobre várias questões pertencem à rotina diária, a elite de «figuras da integração» trata, geralmente, de evitar que muitas lutas internas se tornem públicas. Acerca do papel da CIL e da sua classe média intruída, v. Tiesler (2000).

<sup>12</sup> Isto não quer dizer que os muçulmanos, como minoria religiosa, fossem marginalizados, ou em geral discriminados, nem completamente ignorados ou privilegiados — mas sublinha (sem sugestões normativas) que o *fenómeno* da sua presença, visibilidade e integração na sociedade portuguesa não recebeu atenção significativa na pesquisa académica ou na imprensa —, ao contrário de outros países europeus.

<sup>13</sup> Isto é visível, por exemplo, nas manifestações contra a abertura de mesquitas, nos temas controversos no parlamento, na administração local ou na imprensa, na oposição aos véus, nos debates relativamente ao reconhecimento oficial ou padrões de secularismo, nos discursos académicos sobre «antimuçulmanismo», «islamofobia» ou no papel do Islão nos processos de marginalização social de minorias étnicas.

Outro factor importante é o elo colonial. Devido ao facto de a principal causa da migração ter sido o processo de descolonização, a esmagadora maioria de imigrantes muçulmanos estava já familiarizada com a língua portuguesa ao chegar — um factor prestimoso para criar uma nova vida na emigração. E, uma vez que obter a cidadania ou um estatuto legal temporário e renovável é um factor crucial para a integração, eles também não tiveram de enfrentar problemas invencíveis neste aspecto. O facto de terem imigrado de uma antiga colónia foi outra razão que fez com que a maioria dos muçulmanos que chegaram a Portugal depois do 25 de Abril tenha tido a vantagem de encontrar muçulmanos que se haviam instalado a partir dos anos 50 na metrópole por razões educacionais. Sugiro que estes antigos estudantes sejam chamados a «inteligência migratória» da comunidade islâmica em Portugal.

O terceiro factor aponta para a integração profissional. Ainda que as condições de vida dos trabalhadores migrantes de países muçulmanos, sobretudo em recentes fluxos para Espanha e Itália, pareçam com frequência problemáticas e causem tensões, a maioria dos muçulmanos em Portugal não apresentou até agora esses problemas de um ponto de vista sócio-económico. Entre os muçulmanos de origem indiana, muitos estavam estabelecidos em profissões do sector terciário em Moçambique e tiveram bastante facilidade em voltarem a estabelecer-se nas suas profissões (comerciantes, na sua maioria) em Portugal (Baganha, 1999)<sup>14</sup>. Hoje as condições sociais e económicas de muitos imigrantes (mais recentes) muçulmanos parecem piores, por vezes alarmantes<sup>15</sup>. Mas no contexto português nada sugere a relevância da religião na marginalização social dos imigrantes (indivíduos e famílias).

Outro factor importante para evitar polémicas na esfera pública portuguesa foram as formas activas e passivas como a NPI apareceu na imprensa. Como forma activa, a participação da Comunidade Islâmica de Lisboa nos programas da RTP 2 *Caminhos* (desde 1986) e *Fé dos Homens* (desde 1997), ambos espaços institucionais especialmente reservados às religiões na televisão pública portuguesa, dá um bom exemplo<sup>16</sup>. Os muçulmanos fazem parte da comissão que lutou junto da RTP para obter este tempo de antena,

---

<sup>14</sup> É de notar que há menos *muçulmanos* de ascendência indiana do que *hindus* a viverem nos bairros muito pobres de Lisboa. Como mencionou o periódico islâmico português *Al Furqân* (<http://www.alfurqan.pt/art1998/artigo2.htm>), a taxa de crimes entre muçulmanos portugueses era mínima.

<sup>15</sup> Neste domínio, a filiação religiosa e as associações culturais funcionam como uma âncora para a maior parte dos imigrantes — mesmo até, em parte, através de pequenos apoios financeiros organizados pelas comunidades.

<sup>16</sup> O programa *Caminhos*, destinado às comunidades não católicas e não cristãs, surgiu em 1986 e desde o início a comunidade islâmica participou nele. Tem a duração de 25 minutos e é emitido todos os domingos pelas 9 horas. Os muçulmanos têm 4 programas por ano, sendo os restantes domingos distribuídos por evangélicos, adventistas, igrejas reformadas, mórmones,

da comissão de igrejas que coordena o calendário de programas e da Comissão para a Liberdade Religiosa. É também frequente o convite de representantes da comunidade em programas televisivos de todas as estações nacionais para temas em que seja de interesse ouvir a opinião dos muçulmanos locais. De maneira passiva, fora algumas exceções, a forma como a imprensa portuguesa tratou a «questão islâmica local»<sup>17</sup> durante os últimos quase trinta anos foi mais delicada do que noutros países europeus (Tiesler, 2000). Até aos nossos dias, a atitude da comunidade islâmica tem sido maioritariamente apolítica e amigável para com o meio em que está inserida. Embora tenham tido, e continuem a ter, de lidar com lutas internas, as figuras de integração das comunidades puderam, em geral, garantir que a sua imagem na esfera pública portuguesa permanecesse positiva. Alguns membros especulam que esta imagem possa vir a mudar se mais muçulmanos com atitudes «antiocidentais» e/ou politicamente mais activos se unirem à comunidade islâmica portuguesa. Em todo o caso, esta é uma questão que fica em aberto.

Resumindo, a comparação a nível europeu ainda defende a tese da marginalidade do fenómeno de uma nova presença Islâmica em Portugal. A segunda perspectiva para reavaliar a tese da marginalidade e para examinar a NPI em Portugal será o próprio contexto sócio-económico, histórico e político português. Como a primeira perspectiva propõe as questões básicas e um percurso de abordagem, é a segunda que revela as respostas e as questões mais profundas<sup>18</sup>.

---

bahais, judeus, hindus e ortodoxos. O programa *Fé dos Homens* surgiu em 1997, é emitido diariamente, pelas 18 horas, e nele participam a Igreja católica (25 minutos) e todos os restantes (7 minutos e meio cada um). Os muçulmanos têm 16 programas por ano. Ao longo de todos estes anos a Comunidade Islâmica de Lisboa tem tido uma participação muito activa, dando a conhecer, através da televisão, inúmeros aspectos da realidade religiosa, social e histórica do Islão em Portugal: *O Que É o Islão, Mulher Islâmica, Juventude Islâmica, Ramadão, Id Fitre, Zacat, Zikr, Alcorão, Escolas Islâmicas, Oração, Peregrinação, Preceitos Alimentares, Jejum, Jurisprudência*, acontecimentos da vida comunitária, participação na Expo 98, participação na vida cultural e social do país (inúmeros colóquios, exposições, visitas oficiais à comunidade, inaugurações) e é clara a herança islâmica em Portugal. São também abordados temas da actualidade nacional e internacional, como a visita do papa, o aborto, as marchas pela paz, a guerra do Iraque, etc., bem como a participação da comunidade islâmica (muito frequente) em iniciativas ecuménicas.

<sup>17</sup> Um contributo que examina a percepção de acontecimentos políticos em países árabes, de assuntos muçulmanos e do Islão em geral e local na imprensa portuguesa da mesma perspectiva e que, naturalmente, deste ponto de vista, sublinha as desfigurações políticas e instrumentais das imagens do Islão foi dado por von Kemnitz (2002).

<sup>18</sup> Para evitar mal-entendidos, é claro que não estamos a lidar com contextos fechados ou isolados. Pelo contrário, é sobretudo a área de migrações e migrantes que apresenta um terreno ideal para examinar as questões recentemente tornadas famosas acerca das relações entre o global e o local.

Desde a década de 1950, quando os primeiros estudantes muçulmanos de Moçambique ingressaram nas Faculdades de Direito, Economia e Medicina de Lisboa, até aos dias de hoje, quando centenas de pessoas do Bangladesh se reúnem no Martim Moniz, muita coisa mudou, especialmente durante os últimos dez anos. Quais os eventos e os novos factores que afectam a dinâmica da integração social de muçulmanos e de comunidades islâmicas em Portugal?

## NOVIDADES NO TERRENO

Primeiro, e altamente perceptível a partir da primeira campanha de legalização em 1992-1993, há novos padrões migratórios que tiveram como consequência aumentar ainda mais a diversidade da população muçulmana (e imigrante) em Portugal<sup>19</sup>. Quando nos centramos nas pessoas que chegaram durante os últimos quinze anos, podemos detectar uma nova fase de imigração para Portugal, porque ela envolve novos factores e consequências que surgem no panorama imigrante e que se manifestam nas condições para o imigrante em termos de integração<sup>20</sup>. Acerca da NPI encontramos uma maior diversificação dos países de origem (países árabes e subsarianos, Índia, Paquistão, Bangladesh), países estes que não pertencem ao «mundo lusófono» e que não têm ligações (pós-)coloniais com Portugal e que não fazem parte da zona Schengen. Ao contrário dos «muçulmanos lusófonos», que, em geral, vieram directamente de Moçambique ou da Guiné-Bissau, encontramos outros padrões de migração, por exemplo, *migrantes transitórios* que percorreram trajectos de migração duplos ou triplos: imigrantes do Senegal ou do Magrebe que vieram de França ou por Espanha, muitas vezes por ocasião de campanhas de legalização ([www.sef.pt](http://www.sef.pt), [www.acime.gov.pt](http://www.acime.gov.pt)), bem como bangladeshianos que vieram da Arábia Saudita para Portugal (Mapril, 2002 e 2004). Para muitos deles, as perspectivas para a integração são desiguais, comparadas com as dos imigrantes que vêm de países europeus ou dos PALOP: quem vem, por exemplo, do Paquistão, do Senegal ou do Bangladesh, definitivamente, tem menos hipóteses de ganhar um estatuto legal e renovável em termos de lei e em termos de capacidade para lidar com processos burocráticos (por causa da falta de conhecimento da língua portuguesa).

---

<sup>19</sup> Para encontrar mais informações acerca da imigração para Portugal, v., por exemplo, Saint-Maurice/Pena Pires (1989), Esteves (1991), Malheiros (1996) e Pena Pires (2002).

<sup>20</sup> Uma nova realidade emergente, que diz respeito à imigração em geral, é, sem dúvida, a vaga crescente de imigrantes dos países do Leste da Europa para Portugal. O número de imigrantes do Leste legalizados já excede aquele dos imigrantes do Brasil. Para encontrar as respectivas estatísticas actualizadas, que também referem a autorização de residência e permanência, v. o website do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF), [www.sef.pt](http://www.sef.pt) e Hellermann/Staneck, 2004. Acerca das condições para a integração de vários imigrantes (que variam segundo o país de origem deles), v. a página do Alto Comissariado para a imigração e Minorias Étnicas, [www.acime.gov.pt](http://www.acime.gov.pt) e SOS Racismo 2002.

Para abranger a dinâmica deste terreno e compreender que lidamos com «novos imigrantes» parece útil agregar os novos padrões da imigração a uma fase histórica a que me proponho chamar *pós-descolonização*, caracterizada pela falta de laços coloniais e iniciada anos depois de as turbulências da descolonização já terem acalmado. Por consequência, observamos ainda mais tipos diferentes de muçulmanos, de culturas de herança, de laços históricos com a sociedade de acolhimento, de (conceitos de) pertença nacional ou «étnica» e de interpretações do Islão<sup>21</sup>.

É verdade que a NPI em Portugal, em geral, é um fenómeno *pós-colonial*. Mas esta definição ampla não abrange o fenómeno na sua natureza crescente, diversa e dinâmica. Minorias religiosas (e étnicas), com ou sem laços coloniais e numericamente menores, já existiam em Portugal continental antes do 25 de Abril. Mas não eram muito visíveis ou culturalmente activas devido à política repressiva do Estado Novo e aos seus conceitos de «portugalidade»<sup>22</sup>. Uma diversidade religioso-cultural visível e a qualidade de um impacto social só emergiram com a chegada dos imigrantes dos PALOP, claramente causada pela descolonização. Por isso, tentando perceber o paralelismo entre padrões migratórios e as suas fases históricas distintas nesta área de pesquisa, parece razoável tomar a *descolonização* como fase-chave. No que diz respeito aos processos de estabelecimento de comunidades religiosas não católicas (e minorias étnicas) e da integração dos imigrantes com antecedentes culturalmente diferentes, é óbvio que as condições que dirigem estes processos foram completamente distintas (i) durante o Estado Novo (*pré-descolonização*)<sup>23</sup>, (ii) durante a *descolonização* (conhecimento da língua portuguesa, maiores possibilidades de ganhar um estatuto legal ou cidadania e até alguns elementos paternalistas da política portuguesa em relação aos ex-colonizados) e (iii) no período *pós-descolonização*, na era do tratado de Schengen e das trajectórias migratórias altamente globalizadas, quando Portugal se tornou um destino mais atraente no sentido de ser um país da União Europeia (imaginado como a terra

---

<sup>21</sup> Como, por exemplo, alguns bangladeshianos que vieram da Arábia Saudita integraram abordagens e práticas do wahabismo, que antes não faziam parte da mistura islâmica em Portugal.

<sup>22</sup> V., por exemplo, Vakil (2003): «The Salazarist dictatorship's ideological conflation of Portugueseness and catholicism, found both expression and support in a narrative of national history as Reconquista in which the formation of the nation is reduced to an epic history of territorial conquest as christianization. Salazar himself gave one of its most famous expression in the maxim 'Portuguese therefore catholic'.»

<sup>23</sup> Ao apresentar a fase da *pré-descolonização*, levanta-se a questão de esta fase ter ou não sido uma pré-história breve e bastante inconsequente da comunidade muçulmana no Portugal contemporâneo — ou se o seu impacto deve ser visto como factor constituinte para o processo de construção da comunidade após o 25 de Abril. É necessária mais pesquisa para interpretar o impacto da história colonial, que merece, sem dúvida, ser referida como uma fase por si própria. Para uma melhor compreensão da pré-história (e do seu impacto) dos muçulmanos de hoje em Portugal, v. Vakil (2003b, 2003c e 2003d).

das vacas gordas), e não tanto uma metrópole com passado colonial. A noção da *pós-descolonização* realça a importância emergente de novos padrões migratórios que se movem independentemente do passado colonial, sem negarem/excluírem o facto de que também a imigração das ex-colónias permanece actual.

A segunda «novidade» que poderia gerar mudanças ou novos aspectos neste terreno é a maturidade da segunda geração. Actualmente, os filhos dos primeiros a chegarem já são adultos, socializados em Portugal e formados pelo sistema educacional português. Estudos acerca da segunda geração de muçulmanos noutros países europeus mostraram que a socialização e educação no novo meio social geram abordagens e práticas religioso-culturais diferentes nos casos dos filhos (Kepel, 1996; Schiffauer, 2002; Khosrokhavar, 1997; Vertovec/Rogers, 1998). A nova geração agrega muitas vezes à comunidade outros objectivos e tarefas, cria novas redes de comunicação e de convívio (por exemplo, através da Internet ou de organizações estudantis) e, sobretudo, tende a optar por uma libertação dos cultos *regionais* importados (da região/país de origem dos pais) e a privilegiar, em vez disso, uma percepção muito mais *universal* do Islão. Foram os pais que criaram as primeiras comunidades islâmicas em Portugal (respectivamente, e principalmente, a CIL, com o seu papel extraordinário) e é de prever que estes venham a reformar-se num futuro próximo e a dar lugar a uma nova geração, a novos actores sociais e talvez a novos caminhos.

Uma terceira determinante na dinâmica da constelação religioso-cultural e política portuguesa (minoría muçulmana — sociedade *mainstream*) coincide com a influência da agenda política internacional e nacional na sequência do 11 de Setembro. Não obstante incidentes de discriminação e os chamados «crimes de ódio» (*hate crimes*) contra cidadãos e imigrantes muçulmanos e instituições islâmicas se terem tornado uma realidade alarmante nos Estados Unidos<sup>24</sup>, embora com uma frequência muito menor, por exemplo, em Inglaterra, em França e na Dinamarca, o fenómeno mais notável no contexto português, como na maioria dos países europeus, é um interesse crescente pelo Islão, por questões muçulmanas e, por vezes, também pela presença muçulmana imediata.

Pouco depois do desastre do 11 de Setembro, vários jornais e revistas portuguesas publicaram artigos centrados em questões «islâmicas» (ou antes políticas), em geral, e alguns dos que eram dirigidos a leitores da classe média também se referiram à presença islâmica local<sup>25</sup>. Em contrapartida, o

---

<sup>24</sup> No dia 15 de Julho de 2003, o Council on American-Islamic Relations (CAIR, com sede em Washington, D. C.) publicou o segundo relatório sobre incidentes antimuçulmanos e *hate-crimes*. Segundo este relatório, durante o último ano, o número de incidentes aumentou 15% (de 525 para 602 (v. [www.cair-net.org/asp/crr2003.asp](http://www.cair-net.org/asp/crr2003.asp))).

<sup>25</sup> Para artigos de fundo, v., por exemplo, *Grande Reportagem*, n.º 128, ano XII, 2.ª série, Novembro de 2001, «Um só Deus. Judeus e muçulmanos em Portugal», ou *XIS Jornal Público, Revista do Público*, n.º 4233, de 20 de Outubro de 2001, «Cristianismo e islamismo — no que os une e o que os separa» e «Entrevista a Abdool Vakil [o actual presidente da CIL; NCT] —, a guerra ao terrorismo vista por um muçulmano ocidental».

1.º volume de uma nova série de *abecedários*, editada pelo *Público*<sup>26</sup>, lançou no dia 24 de Março de 2003 o *abecedário do Islão*<sup>27</sup>. Os muçulmanos na Europa são apenas mencionados em números<sup>28</sup>. O facto de cerca de 30 000 participantes na sociedade portuguesa serem muçulmanos, muitos deles cidadãos nacionais, não é sequer mencionado. A decisão de lançar o 1.º volume do Islão não pode ter sido uma coincidência, mas foi, isso sim, determinada por um mercado promissor — na sequência do 11 de Setembro, durante a crise do Iraque, quatro dias antes de a guerra começar.

Já em Janeiro de 2002 uma revista portuguesa de grande circulação, *História*, publicava um número temático dedicado ao Islão. AbdoolKarim Vakil, professor de História Portuguesa Contemporânea no King's College, em Londres, comenta da seguinte forma esta edição<sup>29</sup>:

In the Portuguese context, *História* sought to bring a much needed historically informed perspective. For all the merit of this initiative, and the excellence of individual articles notwithstanding [...] the editors, in my view, failed in one important respect: in that they did not cast an eye on the muslim community in Portugal. Omitting any reference to the contemporary muslim presence in Portugal to its history, to the issues concerning the process of its formation and integration as a community, or the nature and development of its relation with the wider society, amounts, it seems to me not merely to a missed opportunity, but to a failure to engage more responsibly with the task.

A crítica de Vakil ao enfoque exclusivo da revista sobre o «mundo muçulmano» e sobre conflitos — numa altura em que o impacto do 11 de Setembro mais do que nunca suscitava a questão muito mais fundamental de como compreender o Islão — parece poder aplicar-se a um grande número de publicações que apareceram na Europa durante os últimos dois anos e que se arriscam a terem contribuído para o reforço da convicção de que os muçulmanos e o Islão são distantes, exóticos e mesmo um fenómeno estranho. Vakil salienta que a revista *História*, à luz dos seus próprios critérios (a abordagem didáctica e pedagógica), poderia ter contribuído para uma compreensão mais profunda e mais crítica do Islão e dos muçulmanos, da sua diversidade e da

---

<sup>26</sup> A série inclui 18 volumes ainda por publicar sobre quatro áreas diferentes, nomeadamente *artes, história e religião, arte de viver e ciência e natureza*.

<sup>27</sup> É uma tradução erudita portuguesa de um livro francês, editado pela primeira vez pela Flammarion, Paris, 2000.

<sup>28</sup> V. pp. 12 e 117, 10 milhões, o que é menos do que estima a literatura académica.

<sup>29</sup> *História*, vol. xxiv, s. III, n.º 41 (Janeiro de 2002). Vakil (2003) começa o seu argumento: «In keeping with its didactic and topical approach to history and history's relevance in making sense of the contemporary world, it sought to meet that widespread demand for information, for interpretation and ultimately for answers which, in the immediate aftermath of September 11, placed Islam and Muslims under unprecedented scrutiny.»

sua familiaridade, centrando-se também sobre os muçulmanos portugueses, os muçulmanos como concidadãos e vizinhos, que professam uma fé diferente dentro da sociedade portuguesa (Vakil, 2003).

Tratando-se de uma revista portuguesa comprometida, como se afirma num dos seus editoriais, com uma «intervenção na actualidade cultural e científica», podemos criticar a ausência de qualquer referência à existência de muçulmanos em Portugal. Sobretudo tendo em conta outros temas da mesma revista, que se centraram sobre a «emigração e imigração em Portugal» (*História*, n.º 42, de Fevereiro de 2002), como «Os judeus em Portugal» (n.º 15, de Junho de 1999), ou artigos soltos publicados sobre minorias religiosas (por exemplo, sobre as testemunhas de Jeová). Um dos objectivos de uma revista comercial continua a ser a sua venda. O que surge por detrás desta dinâmica de mercado é a questão mais ampla: Por que é que a imagem homogénea do Islão, construída como «fonte de intolerância» e/ou como contraponto a tudo o que é percebido como «familiar»<sup>30</sup>, se vende melhor nas bancas do que uma reportagem ou uma análise que sabe desconstruir — com base em exemplos empíricos — estas imagens generalizadas e ideologicamente conotadas?

Esta pergunta não é nova<sup>31</sup>, mas permanece actual, especialmente quando é pensada em justaposição com a quarta componente que afecta a pesquisa no terreno dos muçulmanos em Portugal: a nova descoberta da *presença islâmica histórica*.

O facto de as comunidades muçulmanas contemporâneas de Portugal não terem sido mencionados nestas publicações recentes defende ainda a tese da marginalização da NPI na esfera pública portuguesa — ao contrário do Islão «em geral». Além do novo interesse que emergiu na sequência do 11 de Setembro, podemos, mais visivelmente a partir dos anos 1990, observar a tendência de um novo descobrimento do passado medieval, dos séculos de Gharb al-Ândaluz. Vakil (2003) salienta esta nova política de percepção positiva do pluralismo religioso no Portugal democrático contemporâneo e, por razões simbólicas, da hegemonia islâmica medieval, com a sua influência e herança cultural, citando Jorge Sampaio<sup>32</sup>:

In antithesis to the authoritarian Portugal of Salazar, with its exclusivist, ideological and manichaen rendering of national history, «Democratic Por-

---

<sup>30</sup> A noção da vida muçulmana como exótica e estranha comparada com «Western lifestyles» não é sempre feita através de uma abordagem normativa que traz conotações negativas (como o mostra o exemplo positivo do abecedário do Islão). O que é interessante é o facto de ambas as abordagens (a islamófila não menos do que a islamófoba) perpetuarem uma imagem homogénea e exótica de um modo de vida. Ou melhor, uma vivência «islâmica» que, na realidade, não existe nem nas sociedades e culturas de maioria islâmica, que mostram grandes diferenças entre si, nem entre os movimentos e grupos muçulmanos distintos que se desenvolveram na Europa e nos Estados Unidos.

<sup>31</sup> V. o já «clássico» *Orientalism*, de Edward Said, publicado em 1978.

<sup>32</sup> Cit. de Vakil, Jorge Sampaio, «Jornada 'Memórias árabe-islâmicas', ANTT, Lisboa, 15 de Maio de 1997», in *Portugueses*, vol. II (Lisboa, INCM, 1998), pp. 337-338.

tugal», to quote Jorge Sampaio, «assumes its history in its entirety» and in the corresponding «new and proud consciousness» of its Arab-islamic heritage, finds the confirmation of its democratic and pluralist credentials.

Esta viragem da interpretação (do negativo para o positivo) da presença islâmica histórica na Península Ibérica como «culturalmente florescente» é ainda incipiente no que respeita à forma como é recebida pelo público em Portugal<sup>33</sup> — ao contrário do caso espanhol. Já em 1992, num tratado entre muçulmanos e o Ministério da Justiça espanhol, os muçulmanos foram descritos como uma parte crucial do desenvolvimento histórico da «identidade nacional» espanhola. Embora a *presença islâmica histórica* da época medieval tenha ocasionalmente sido mencionada por representantes governamentais, tanto muçulmanos como portugueses, a actual revisão da história luso-islâmica não foi, até hoje, tão longe como em Espanha durante a última década. Ou seja, uma abordagem revisionista da história medieval portuguesa, oficializada, por assim dizer, no discurso político, só começou a ganhar um certo interesse público no final da década de 1990. Tal interesse foi visível, por exemplo, por ocasião de duas exposições (1997 e 1998)<sup>34</sup> e, como é natural neste tipo de eventos culturais, pelo interesse demonstrado por representantes de uma classe média instruída e com menos impacto no quotidiano. Por outro lado, o imã da Mesquita Central de Lisboa tinha constantemente de acalmar alunos muçulmanos confusos (que tinham nascido em Portugal e eram portugueses) quando lhes ensinavam na escola que os muçulmanos eram os inimigos do povo português.

Mas já é de notar uma tendência para uma revisão da percepção do passado, bem como expressões de curiosidade e de interesse. Ambas foram

---

<sup>33</sup> Embora uma abordagem revisionista da história medieval portuguesa e da recuperação positiva do passado islâmico como parte específica da herança e da história nacional portuguesas só agora comece a dar frutos fora das academias, a historiografia revisionista do período islâmico medieval não é um desenvolvimento assim tão recente e linear. Vakil (2003b) argumenta que no período colonial, dentro dos limites do próprio regime, estava ligada à adopção do luso-tropicalismo. Além disso, predominavam, durante as décadas de 1950 e 1960, raízes regionais e conservadoras (Vakil cita as obras de Garcia Domingues e Francisco José Vellozo). Mais tarde, no início da década de 1970, tinha conotações de esquerda. Acima de tudo, é estreitamente determinada tanto pelo revisionismo disciplinar, que faz parte da arqueologia e da historiografia académica, como pelas alterações sócio-económicas em Portugal desde a década de 1980.

<sup>34</sup> A maior e provavelmente mais importante exposição foi «Portugal Islâmico — Os Últimos Sinais do Mediterrâneo», no Museu Nacional de Arqueologia, cujos comissários foram Cláudio Torres e Santiago Macias (de Julho de 1998 até Junho de 1999). O catálogo editado por Torres e Macias tem o mesmo título. A outra foi a exposição itinerante organizada pela Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses «Memórias Arabo-Islâmicas em Portugal», cuja comissária foi Rosa Maria Perez, vice-comissária da CNCDP. Teve início em Coimbra em Agosto de 1997 e viajou até ao Brasil (acompanhada por Cláudio Torres), Moçambique (acompanhada por Santiago Macias), Marrocos e vários outros locais.

visíveis, *por exemplo*, durante o segundo festival islâmico de Mértola, entre 15 e 18 de Maio de 2003, e na maneira como o *Expresso* (24-5-2003, texto de Nair Alexandra) reflectiu este evento:

A segunda edição do festival islâmico confirmou o êxito da iniciativa. E a insaciável curiosidade do público [...] O seu carácter popular e o formato, concentrado nos espectáculos e na animação de rua, suscitaram uma atitude de interesse genuíno pela cultura vinda do outro lado do estreito de Gibraltar e do Oriente e que deixou uma herança tão importante nestes lugares.

Fez parte do festival a inauguração da estátua de Ibn Qasî, antigo rei de Mértola, e vários colóquios, sendo a iniciativa principal a mesa-redonda «A guerra e a paz no Mediterrâneo» com académicos e representantes dos partidos políticos<sup>35</sup>. Santiago Macias, um dos organizadores do festival, sublinhou «a actualidade» deste colóquio. Christian Ewert, arqueólogo alemão que durante os últimos trinta anos desenvolveu um trabalho de grande vulto em Mértola, explicou à jornalista do *Expresso*:

Foi possível, pela primeira vez em cinquenta anos, ver o Islão como parte positiva da herança histórica [*Expresso* de 24-5-2003]<sup>36</sup>.

Entre os visitantes do festival encontraram-se pessoas de todas as idades, famílias locais, alentejanos das redondezas e algarvios, lisboetas e alemães (de lenço ou turbante na cabeça). O artigo não fala de muçulmanos portugueses como visitantes nem participantes activos. Mas comentou-se «ouve-se mais espanhol do que português» devido à visita de cerca de uma centena de homens e mulheres da comunidade islâmica de Espanha, curiosamente ou tipicamente, todos eles espanhóis que se *converteram* ao Islão e que não representavam *imigrantes* muçulmanos.

---

<sup>35</sup> Nomeadamente o historiador António Borges Coelho, o sociólogo e secretário-geral da CGTP-IN Carvalho da Silva, o director do campo arqueológico de Mértola, Cláudio Torres, e Miguel Portas, do Bloco de Esquerda.

<sup>36</sup> Tendo em conta o êxito das exposições acima mencionadas e de outros acontecimentos (como debates e conferências) que ocorreram já na década de 1990, o segundo festival islâmico de Mértola não foi certamente a primeira ocasião em que a herança islâmica foi abertamente considerada positiva. Talvez o tenha sido entre um público mais misto (em termos de classe e educação). A razão principal para citar o comentário de Christian Ewert é mostrar que um artigo publicado por um dos mais importantes jornais semanários portugueses, o *Expresso*, está a documentar «boas notícias» e chama a atenção para um *ponto de viragem* no que respeita à percepção da presença islâmica histórica e um interesse crescente por esta história num momento em que podemos observar simultaneamente um crescente interesse pelo Islão, alimentado pelas «más notícias» relacionadas com o 11 de Setembro, que originam percepções negativas do Islão.

Em resumo, embora «o mundo islâmico» esteja altamente presente na esfera pública na sequência do 11 de Setembro (neste contexto maioritariamente com uma imagem negativa) e no momento em que a presença islâmica histórica/al-Ândaluz começa a experimentar a sua revitalização (desta vez altamente positiva, com tendências de nostalgia), a nova presença islâmica não faz parte desta conjuntura de interesse e atenção. Mesmo assim, o «terreno à porta», como tentei mostrar ao analisar as suas novidades, está em movimento.

## NOVOS DESAFIOS PARA A PESQUISA

Segundo alguns membros da CIL, que foram interlocutores, e observações preliminares, verifica-se que os diferentes grupos de muçulmanos discutem política (internacional, da sua terra ou local) de forma controversa e têm práticas e opiniões islâmicas muito divergentes<sup>37</sup> — mas referem-se à sua qualidade de muçulmanos e ao facto de formarem uma unidade quando confrontados com não muçulmanos.

Os pontos de referência distintos, nomeadamente quanto a origens e linguagens, entre eles parecem manifestar-se na emergência de novas salas de culto (por exemplo, perto do Martim Moniz), fora da Mesquita Central. Ainda assim, a vasta maioria de muçulmanos da CIL é sunita. A frequência das orações de sexta-feira ou durante o mês do Ramadão dá provas disto. A observação indicou que, para além destes pontos culminantes do quotidiano muçulmano, alguns muçulmanos da Guiné-Bissau (em parte mandingas ou fulas) e do Senegal (na sua maioria ligados a irmandades ou às respectivas redes), por contraste com os de origem indiana, assumem papéis menos importantes na administração e formam outros «agrupamentos internos» e/ou em parte não se juntam à comunidade regularmente, preferindo praticar o culto e a vida espiritual em círculos muito mais pequenos, por vezes dirigidos por *marabouts*. Os muçulmanos de língua árabe, bem como as pessoas do Sudeste asiático que chegaram recentemente (v. Mapril, 2004, neste volume), parecem formar grupos separados dentro da comunidade, como fazem, até certo ponto, os convertidos portugueses.

---

<sup>37</sup> No que respeita ao impacto e ao peso relativos dos diferentes movimentos e escolas de pensamento entre a NPI portuguesa, por exemplo, as orientações *tablighi* e *barelwi*, v. Vakil (2003b). Pouca foi a pesquisa feita até hoje no que diz respeito a práticas religiosas centradas em *irmandades* ou influências *wahhabi* na NPI. Como acontece noutros países europeus, os *convertidos* levantam questões interessantes para a investigação, tal como, acima de tudo, todas as questões de diferenças de sexo. Acerca das contribuições sobre mulheres muçulmanas em Portugal, v. Keshavjee (1994 e 2000) (que se centram sobre mulheres de origem hindu) e Frias (1993).

Exceptuando o poder e a influência dos comerciantes chineses, o Martim Moniz e o Bairro da Mouraria tornaram-se «espaços muçulmanos», onde o *urdu* é uma das línguas dominantes (Mapril, 2002)<sup>38</sup>. Os muçulmanos em Portugal representam uma das mais pequenas NPIs da Europa, mas também a maior comunidade religiosa não cristã neste país — uma comunidade social e culturalmente activa que, juntamente com os novos espaços muçulmanos, parece funcionar como uma âncora para a população muçulmana portuguesa e os novos imigrantes da mesma fé.

Recentemente, algumas questões controversas internas da Comunidade Islâmica de Lisboa vieram a público por ocasião da última campanha eleitoral. A questão do Martim Moniz, que há poucos anos foi apresentado pela Câmara de Lisboa como um «cartão de visita» da política de multiculturalismo, entretanto, já causou polémica (Mapril, 2002). Quando a ocorrência de práticas de circuncisão feminina entre os muçulmanos guineenses foi exposta pela jornalista Sofia Branco no final de 2002, as páginas do *Público* encheram-se de cartas ao editor durante várias edições, debatendo se isto seria uma prática «islâmica» ou antes «africana» e como lidar com tal facto na sociedade portuguesa. São exemplos de interesse público dado à NPI que ainda parecem excepções quando comparados com a atenção dada a acontecimentos internacionais relacionados com o Islão ou com o passado medieval. Mas não se espere que uma tese geral, como a da «invisibilidade» do fenómeno de uma nova presença islâmica em Portugal, se mantenha válida face a uma parte sócio-cultural da sociedade que é tão dinâmica. Assim, perguntamo-nos se estas excepções indiciam uma tendência, uma vez que processos semelhantes ocorrem também noutros países europeus, onde, na esfera pública, se dá agora com frequência ênfase ao alegado «factor religioso» (e menos importância a outros factores, como as condições sócio-económicas), sobretudo no que diz respeito a grupos imigrantes procedentes de países de cultura islâmica.

## QUESTÕES QUE SURGEM DA PERSPECTIVA EUROPEIA

A presença de imigrantes (como novos participantes na sociedade) nas metrópoles em Inglaterra, em França, na Holanda e na Bélgica, a visibilidade das culturas diferentes e o desenvolvimento de políticas de minorias e de uma voz muçulmana nestas sociedades mostram que a história colonial não pertenc-

---

<sup>38</sup> Isto é particularmente interessante porque nem os gujaratis nem os bangladeshianos, que falam bengali, usam o *urdu* (a língua oficial paquistanesa) como norma. Talvez se tenha tornado mais popular no Martim Moniz, pois facilita a comunicação com hindus, devido à sua semelhança com o hindi.

ce a um capítulo concluído do passado, mas que o colonialismo tem a sua continuação em novas coordenadas do tempo, do espaço e do poder. Outras sociedades europeias, como a Alemanha, a Áustria, a Suíça e mais tarde a Escandinávia, que se tinham tornado países de acolhimento devido à necessidade da importação de mão-de-obra perderam esta necessidade a partir de 1972 — mas herdaram uma outra da *idade áurea*: a integração dos imigrantes (e das suas famílias), que se pensava serem um fenómeno temporal.

Ao contrário dos países *clássicos* de imigração, como os Estados Unidos, o Canadá e a Austrália, a maioria dos europeus não podia olhar retrospectivamente para a experiência da integração de um grande número de imigrantes. Os primeiros conceitos respectivos apostaram na assimilação — um segundo cálculo errado, como sabemos hoje. As sociedades dominantes partiram do pressuposto de que as diferenças culturais desapareceriam gradualmente de geração para geração. Uma vez que as abordagens académicas europeias na década de 1970 (em certos casos até à década de 1980) haviam sido muito influenciadas pelas ideias laicas, o *factor islâmico* importado não estimulava muito interesse. Muitos académicos calculavam que os muçulmanos iriam viver a sua fé num nicho fora da vista pública (Nielsen, 1992) ou perdê-la (Kettani, 1996). Mas isto não aconteceu — por razões que se encontram no contexto europeu, mais do que nos países de origem, de cujas coordenadas sociais e culturais os imigrantes tinham saído. Desde meados da década de 1980, a intensificação religioso-cultural dos novos movimentos e comunidades muçulmanas, o êxito de estabilizar as respectivas infra-estruturas e a emergência de *políticas de identidade e empowerment* (que surgiram com uma nova classe europeia-islâmica instruída) dão prova do contrário.

Na verdade, confirmou-se que os imigrantes de origem muçulmana se tornaram muito mais *europeus* em muitos sentidos (organização e hierarquias das comunidades, elementos da arquitectura das mesquitas, perspectiva e decisões individuais para o Islão, argumentação política e académica/intelectual acerca do Islão, etc.), mas isto não significa que uma grande maioria tenha passado a ser menos *islâmica*<sup>39</sup>. A situação de diáspora mudou o significado de pertença ao Islão para a primeira geração, bem como, de outras formas, para a segunda (Schiffauer, 1988 e 2001). Para muitos, a importância do Islão aumentou como ponto de referência de autopercepções individuais e colectivas.

Os processos de aculturação que estão a decorrer conduzem tanto à integração como a novos padrões de diferença (Roy, 2000). A experiência a nível europeu também revelou que, quando os muçulmanos reclamam o

---

<sup>39</sup> V., como o exemplo *par excellence*, as publicações do Tariq Ramadan, entre outras *To Be a European Muslim*, Leicester, Islamic Foundation, 1999.

espaço público, encontram resistência ao Islão, com frequência devido ao racismo, facto este que, por sua vez, molda o seu comportamento (Metcalf, 1996, p. 12). Uma nova auto-estima entre os muçulmanos da segunda geração e os processos de *islamização* tornaram-se visíveis sobretudo desde 1989 (entre outros, Kepel, 1996), a partir de experiências de exclusão social e da construção da sua natureza do outro no contexto europeu. A vida institucional dos muçulmanos no novo contexto social, tal como os seus rituais, as suas práticas e vida quotidiana, mostra que este processo resulta em formas de vida muçulmanas (de «ser muçulmano») marcadamente europeias.

As políticas de identidade desempenham um papel crucial nestes desenvolvimentos, sobretudo no processo da crescente islamização de muçulmanos na Europa. É significativo que este processo se tenha tornado visível com a emergência de uma classe média islâmica europeia instruída (e educadora). Em resumo, as estratégias de *empowerment* e as políticas de identidade muçulmanas na Europa e, até por vezes, também novas comunidades e expressões religiosas e culturais islâmicas são mais um «produto» dos próprios contextos nacionais europeus do que uma continuação de qualquer tradição ou cultura de origem. No que respeita a estes desenvolvimentos, o campo português parece ainda ser um mar de questões em aberto.

## CONCLUSÃO

Mesmo que a tese do silêncio que rodeia a NPI não tenha perdido toda a sua actualidade, já não podemos falar dos muçulmanos em Portugal como de um «não fenómeno». Aspectos interessantes susceptíveis de serem pesquisados surgem (i) devido a novos padrões migratórios, (ii) com a maturidade da segunda geração, (iii) através da influência da agenda política internacional e do aumento de interesse público na sequência do 11 de Setembro e (iv) ligados à nova descoberta do passado medieval islâmico.

Para abranger a dinâmica do terreno devida aos novos padrões da imigração para Portugal é útil tentar perceber o paralelismo entre estes padrões e as suas fases históricas distintas nesta área de pesquisa. Neste sentido proponho para discussão a distinção de três fases históricas: pré-descolonização; descolonização; pós-descolonização. Porque as condições que governam os processos da integração dos imigrantes oriundos de um contexto culturalmente diferente eram, obviamente, distintas antes do 25 de Abril, ligadas à descolonização e nos dias de hoje, na era do tratado de Schengen e das trajectórias migratórias globalizadas.

Tentei sublinhar que a presença de muçulmanos de classe média instruída, o seu activismo e as suas capacidades (que sugiro que sejam chamadas

«inteligência migratória») foram essenciais tanto para outros muçulmanos que vieram dos PALOP como para a nova constelação sócio-cultural na sociedade portuguesa. Por oposição, quando não existe o laço colonial, os imigrantes em Portugal enfrentam dois grandes problemas: a conquista (pelo menos temporária) de um estatuto legal e o desconhecimento da língua portuguesa. Estes dois problemas complicam a vida quotidiana, as condições para a integração na sociedade portuguesa e, por consequência, o aumento da mobilidade social — que determinou o fenómeno de uma nova presença islâmica em Portugal durante a fase-chave da sua instalação: a partir da *descolonização* até a chegada de «novos» imigrantes muçulmanos não lusófonos.

A fase actual, *após a descolonização*, é também marcada pela maturidade da segunda geração e pelo facto de os seus pais, as figuras da integração da comunidade islâmica, irem reformar-se num próximo futuro. O terreno português ainda não indica o caso concreto. Independentemente de a comunidade islâmica portuguesa poder seguir caminhos novos ou diferentes, podemos antecipar que o futuro está nas mãos das novas gerações. Estudos a nível europeu (Schiffauer, 2002; Haddad, 2002; Khosrokhavar, 1997; Vertovec/Rogers, 1998) revelam que a segunda geração (natural e socializada nos respectivos países) mostra outra auto-estima na sociedade dominante, por exemplo, face a mecanismos de exclusão, aos quais começava a reagir com estratégias de *empowerment*. Esta auto-estima e as políticas de identidade (em ambos os lados: minorias e maiorias) criaram uma voz muçulmana notável noutros países da UE.

Na sequência do 11 de Setembro e em virtude da revitalização de al-Ândaluz, o tema geral do *Islão* experimenta uma nova conjuntura de curiosidade pública. O interesse pelo Islão concentra-se basicamente nos conflitos no Médio Oriente (como ameaça) e no passado medieval culturalmente florescente (como novo ponto de referência da «portugalidade»). Arrisco a hipótese de que a NPI, próxima no espaço e no tempo e parte da realidade social e cultural portuguesa, se tornará mais visível no futuro, dependendo basicamente de dois factores: das condições de integração dos novos imigrantes e dos caminhos, porventura novos, que as comunidades islâmicas irão percorrer sob a direcção das novas gerações.

#### *Agradecimentos*

Uma nota de agradecimento muito particular: a Cláudia Brito pela paciente tentativa de tornar o meu português legível, a Cristiana Bastos pelo convite e organização da conferência «Europa e Islão» (ICS, 9-10 de Maio de 2003) e pela leitura crítica do texto, a AbdoolKarim Vakil e Bernd Reiter pelas críticas, discussões e pelo apoio, que ajudaram a reforçar os meus argumentos.

BIBLIOGRAFIA

- ABULMAHAM, Monserrat (ed.) (1995), *Comunidades Islâmicas en Europa*, Madrid, Editorial Trotta.
- ANTES, Peter (2003), *O Islão e a Política*, São Paulo, Editorial Paulinas.
- BAGANHA, M. I. (1999), «Legal status and employment opportunities: immigrants in the Portuguese labor market», in *Ofinã do CES*, 139 (Universidade de Coimbra).
- BAUMANN, Gerd (1996), *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOSCH VILA, Jacinto (1995), «Muslims in Portugal and Spain», in Abedin/Sardar (coord.), *Muslim Minorities in the West*, Londres, Grey Seal, pp. 98-99.
- DAFTARY, Farhad (1998), *A Short History of the Ismailis*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- ESTEVES, Maria do Céu (org.) (1991), *Portugal, País de Imigração*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- FRIAS, Sónia (1993), «Contribuição para o estudo do processo de adaptação à mudança: o caso de duas mulheres islâmicas da região de Lisboa», in *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, série 111, n.º 1-12, pp. 23-117.
- GERHOLM, Tomas, e LITHMAN, Yngve Georg (eds.) (1988), *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londres, Mansell.
- HADDAD, Yvonne Yazbeck (ed.) (2002), *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- HADDAD, Yvonne Yazbeck, e Smith, Jane I. (eds.) (2002), *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*, Walnut Creek, Altamira Press.
- HAROUNA, Dieng Amadou (1992), *Os Muçulmanos Guineenses, entre a Comunidade Islâmica de Lisboa e a Sociedade Portuguesa*, dissertação de licenciatura em Sociologia, ISCTE.
- HELLERMANN, Christiane, e STANEK, Mikołaj (2004), «A imigração do Leste para a Península Ibérica — uma comparação de estudos feitos e desenvolvimento de novas áreas de Investigação», in *Actas do V Congresso da Associação Portuguesa de Sociologia (APS): Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção*, 12-15 de Maio de 2004, Braga, Portugal.
- KEPEL, Gilles (1996), *Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung*, Munique, Piper.
- KESHAVJEE, Faranaz (1994), «Representações sociais da mulher islâmica: permanência de valores e tradições indianos em Portugal», in *Estudos Orientais*, 5, pp. 43-49.
- KESHAVJEE, Faranaz (2000), «A Índia em Portugal: concepções culturais da mulher islâmica», in *Encontro sobre Portugal e a Índia*, Lisboa, Fundação Oriente, pp. 137-144.
- KETTANI, M. Ali (1996), «Challenges to the organization of muslim communities in Western Europe. The political dimension», in W. A. R. Shadid e P. S. Van Koningsveld (1996b), pp. 14-35.
- KHOSROKHAVAR, Farhad (1997), *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion.
- MALHEIROS, Jorge Macaísta (1996), *Imigrantes na Região de Lisboa*, Lisboa, Edições Colibri.
- MAMEDE, Suleiman Valy (1982), «Muslims in Portugal», in *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 4, n.º 1-2, pp. 209-211.
- MAPRIL, José (2002), «Feeding Pigeons with Dates: Building a Muslim Space among «New» South Asians», Lisboa, SociNova Working Papers, FSCUNL.
- MAPRIL, José (2004), «Bangla masjid: islão, espaço e etnicidade entre os bangladeshianos em Portugal», in *Análise Social* (neste volume).
- MARÉCHAL, Brigitte, ALLIEVI, Stefano, DASSETTO, Felice e NIELSEN, Jørgen (eds.) (2003), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Leiden, Boston, Brill.

- METCALF, Barbara Daly (ed.) (1996), *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley, University of California Press.
- NIELSEN, Jørgen S. (1992), *Muslims in Western Europe*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- NONNEMANN, Gerd, NIBLOCK, Tim, e SZAJKOWSKI, Bogdan (eds.) (1996), *Muslim Communities in the New Europe*, Berkshire, Ithaca Press.
- PENA PIRES, Rui (2002), «Mudanças na imigração. Uma análise das estatísticas sobre a população estrangeira em Portugal, 1998-2001», in *Sociologia — Problemas e Práticas*, n.º 39, pp. 151-166.
- RAMADAN, Tariq (1999), *To Be a European Muslim*, Leicester, Islamic Foundation.
- ROY, Olivier (2000), «Muslims in Europe: from ethnic identity to religious recasting», in *ISIM Newsletter*, n.º 5, Junho de 2000.
- SAINT-MAURICE, A., e PENNA PIRES, R. (1989), «Descolonização e migrações: os imigrantes dos PALOP em Portugal», in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 10-11, pp. 203-226.
- SCHIFFAUER, Werner (1988), «Migration and religiousness», in Tomas Gerholm e Yngve Georg Lithman (eds.), *The New Islamic Presence in Europe*, Londres, Nova Iorque, Mansell Publishing Limited, pp. 146-158.
- SCHIFFAUER, Werner (2002), «Alles ist eines. Demokratische Kultur und extremistischer Islam», in *Kursbuch*, Heft 149, Berlim, Rowohlt, Setembro de 2002, pp. 107-137.
- SHADID, W. A. R., e VAN KONINGSVELD, P. S. (eds.) (1991), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen, Kok Pharos.
- SHADID, W. A. R., e VAN KONINGSVELD, P. S. (eds.) (1996a), *Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen, Kok Pharos.
- SHADID, W. A. R., e VAN KONINGSVELD, P. S. (eds.) (1996b), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen, Kok Pharos.
- SOS RACISMO (ed.) (2002), *A Imigração em Portugal: Os Movimentos Humanos e Culturais em Portugal*, Lisboa, SOS Racismo.
- TIESLER, Nina Clara (2000), «Muçulmanos na margem: a nova presença islâmica em Portugal», in *Sociologia — Problemas e Práticas*, n.º 34 (Dezembro), pp. 117-144.
- TIESLER, Nina Clara (2001), «No bad news from the European margin: the new islamic presence in Portugal», in *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 12, n.º 1 (Janeiro), pp. 71-91.
- TIESLER, Nina Clara (2002), «National database on Portugal», in Brigitte Maréchal (coord.), *L'Islam et les musulmans dans l'Europe élargie: radioscopie/A Guidebook on Islam and Muslims in the Wide Contemporary Europe*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, pp. 123-129.
- VAKIL, AbdoolKarim (2003), «Muslims in Portugal: history, historiography, citizenship», in *Euroclio Bulletin*, 18, Looking Outwards, pp. 9-13
- VAKIL, AbdoolKarim (2003b), «From the *Reconquista* to *Portugal islâmico*: islamic heritage in the shifting discourses of Portuguese historiography and national identity», in *Arqueologia Medieval*, 8 (2003), pp. 5-16 [versão ligeiramente diferente de um texto de 2000 publicado com o título «The crusader heritage: Portugal and islam from colonial to postcolonial identities», in Robert Shannan Peckham (ed.), *Rethinking Heritage: Cultures and Politics in Europe*, Londres, I. B. Tauris, pp. 29-44].
- VAKIL, AbdoolKarim (2003c), «Questões inacabadas: colonialismo, islão e portugalidade», in Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira (coords.), *Fantasma e Fantasias Coloniais no Imaginário Português Contemporâneo*, Porto, Campo das Letras.
- VAKIL, AbdoolKarim (2003d), «O 'Portugal islâmico', o 'Portugal multicultural' e os muçulmanos portugueses: história, memória e cidadania na construção de novas identidades», in Guilhermina Mota (org.), *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal*, Coimbra, IHES-FLUC.

- VERTOVEC, Steven, e PEACH, Ceri (eds.) (1997), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, Londres, Macmillan.
- VERTOVEC, Steven, e ROGERS, Alisdair (eds.) (1998), *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Aldershot, Ashgate.
- VON KEMNITZ, Eva-Maria (2002), «Muslims as seen by the Portuguese press 1974-1999: changes in the perception of islam», in W. A. R. Shadid e van Koningsveld (eds.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union*, Leuven, pp. 7-26.

### **Jornais**

- Expresso Revista* de 5-3-1983, «Aga Khan: a outra face do islão».
- Expresso* de 24-5-2003, «Incenso e chá de menta. Mértola viveu o segundo festival islâmico: a cor, a música e as essências de Al-Andaluz invadiram as ruas».
- Público* de 29-2-1992, «Mesquita de Coimbra é inaugurada hoje».