



**MESTRADO EM MIGRAÇÕES, MINORIAS
ÉTNICAS E TRANSNACIONALISMO**

Departamento de Antropologia

**UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**

«*Enquanto muçulmanos e como portugueses a religião não foi um problema*»: um contributo para o estudo das estratégias de inserção social diferenciada dos muçulmanos sunitas de origem indiana em Portugal.

Filomena Batoréu

Dissertação de Mestrado

Sob a orientação da Prof. Dr.^a Susana Pereira Bastos

Lisboa, 2007

Ao meu melhor amigo,

por saber cuidar de mim, tratar de mim,
olhar para mim, escutar quem sou, levar-
me para a rocha que é mais alta do que
eu...

Capítulo 1: Introdução

1.1. Introdução [problemática e <i>hipótese de partida</i>]	1
1.2. Enquadramento [da problemática]	3
1.3. Enquadramento [da hipótese]	7

Capítulo 2: Metodologia

2.1. Uma opção de análise – o enfoque no grupo doméstico	13
2.2. O grupo doméstico e as suas dinâmicas micro-familiares	16
2.3. Uma opção de terreno: a entrevista semi-directiva	18
2.4. Dimensões de análise e variáveis	19

Capítulo 3: Trajectos – da dimensão global à local

3.1. No 'princípio' uniu <i>Muhammad</i> uma vasta população de árabes: da expansão territorial à produção das diásporas emigradas	23
3.2. Enquanto muçulmanos e como portugueses: especificidades	25
3.2.1. Motivações migratórias e estratégias de inserção: Moçambique	25
3.2.2. Motivações migratórias e estratégias de inserção: Portugal	37
3.3. Espaços da diáspora e as suas redes de relações: construindo lugares de 'afectos' e 'pertença'	48
3.3.1. Referências a uma origem 'indiana': a Índia como espaço de origem dos antepassados e de algumas tradições	51
3.3.1.1. A língua 'materna'	53
3.3.1.2. A gastronomia indiana	54
3.3.1.3. O cinema e a música indianos	57
3.3.1.4. O vestuário tradicional indiano	58
3.3.1.5. A cerimónia do casamento e alguns dos seus rituais	60
3.3.2. Referências que 'ficam': «'Moçambique é a minha terra Natal», «Moçambique é a minha pátria»	62
3.3.3. Portugal como a actual <i>home</i> de pertença: «esta é a nossa terra, somos portugueses de religião muçulmana»	64
3.3.4. A <i>umma</i> como 'elo' de ligação?: 'nós somos uma comunidade de comunidades que nos une é superior ao que nos separa'	66

Capítulo 4: A 'Comunidade' como espaço identitário e relacional

4.1. Introdução à 'perspectiva' sunita do Islão	70
4.2. Do processo de integração à organização comunitária	81
4.2.1. Os primeiros passos...	81
4.2.2. Dinâmicas comunitárias: formas de institucionalização e interacção identitária	83
4.3. A 'comunidade' como um espaço diversificado de recursos comunitários e religiosos	95
4.3.1. Da organização das actividades comunitárias ao trabalho voluntário	95
4.3.2. Actividades comunitárias	96
4.3.3. Recursos comunitários	101
4.4. Das dinâmicas micro-familiares à (s) vivência (s) comunitária (s)	103
4.4.1. Envolvimento comunitário	103
4.4.2. Comportamento identitário: centralidade versus periferalização	107

Capítulo 5: Vivências religiosas: do Islão comunicado ao Islão vivido

5.1. A construção de um modo pessoal de se 'dizerem' muçulmanos como um processo dinâmico e transformável	111
5.2. Da religião de berço à religiosidade por convicção: os papéis familiares e comunitários – formas de transmissão	112
5.2.1. A importância dos ensinamentos religiosos nas várias etapas da vida: «ter a religião islâmica como religião de berço foi meio caminho andado para a adoptar»	112
5.2.2. A infância e os primeiros anos de escola: «desde pequenos que os meus filhos sempre viram os pais a rezar e depois perguntavam o que era»	113
5.2.3. A adolescência e a entrada na vida adulta: depois da 'idade dos porquês' a 'procura' de uma identidade religiosa própria	118
5.3. Construindo vários significados para a noção de muçulmano – formas específicas de interpretação	123
5.3.1. Perspectiva (s) religiosa (s) do 'ser' muçulmano: dos valores e princípios morais às práticas privadas e crenças pessoais	123
5.4. Representações do 'ser' e 'viver' como muçulmano: «ser muçulmano é um código de vida»	131
5.4.1. Perspectivas identitárias quanto à questão do casamento preferencial: «enquanto muçulmano e como português eu digo-lhe sinceramente é uma sorte os nossos filhos casarem com alguém da comunidade»	136
5.4.2. Perspectivas identitárias quanto à questão dos casamentos mistos: « <i>um casamento tem mais probabilidades de dar certo quando os dois professam a mesma religião</i> »	140

Capítulo 6: Relações inter-étnicas – aproximando, distanciando	
6.1. Percepções da ecologia portuguesa: representações vividas e recusadas	143
6.2. Re-construções identitárias entre a cultura de origem e de destino: «das virtudes públicas aos vícios privados»	148
6.3. Os outros comparantes de origem indiana: os ismailis e os hindus	154
Capítulo 7: Conclusão	
7.1. Representações de uma inserção social diferenciada <i>bem sucedida</i> : «enquanto muçulmanos e como portugueses a religião nunca foi um problema»	160
Bibliografia	163

■ ÍNDICE DE QUADROS

	Página n.º
Quadro n.º 1 – Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 1	14
Quadro n.º 2 – Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 2	14
Quadro n.º 3 – Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 3	15
Quadro n.º 4 – Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 4	15
Quadro n.º 5 – Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 5	15
Quadro n.º 6 – Os grupos domésticos estudados e as suas dinâmicas micro-familiares	16
Quadro n.º 7 – Unidade e dimensões de análise e variáveis	20
Quadro n.º 8 – Origem dos avós, contexto socioeconómico na Índia e percurso migratório Índia-Moçambique	26
Quadro n.º 9 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD1]	28
Quadro n.º 10 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD2]	29
Quadro n.º 11 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD3]	29
Quadro n.º 12 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD4]	29
Quadro n.º 13 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD2]	30
Quadro n.º 14 – Inserção residencial [GD1; GD2; GD3; GD4; GD5]	41
Quadro n.º 15 – Inserção profissional [GD1; GD2; GD3; GD4; GD5]	45

*«ENQUANTO MUÇULMANOS E COMO PORTUGUESES
«ENQUANTO MUÇULMANOS E COMO PORTUGUESES
A RELIGIÃO NÃO FOI UM PROBLEMA»:
A RELIGIÃO NÃO FOI UM PROBLEMA»:*

*UM CONTRIBUTO PARA O ESTUDO DAS ESTRTEGIAS DE
INSERÇÃO SOCIAL DIFERENCIADA DOS MUÇULMANOS
SUNITAS DE ORIGEM INDIANA EM PORTUGAL*

■ **CAPÍTULO 1: INTRODUÇÃO**

■ **1.1. Introdução [problemática e hipótese de partida]**

(...) A presença islâmica na sociedade portuguesa é também ela uma presença actuante, que se exerce em termos de espaços diasporizados: uma presença de cidadania, não de imigração; de integração transformativa, não de assimilação passiva. Estamos, por outras palavras, perante identidades em negociação, e nesse processo o que está em causa, além do sentido de pertença de uns, e o reconhecimento dessa pertença pelos outros, é também a identidade portuguesa. [Vakil, 2004b:309-310]

O presente trabalho foi desenvolvido no âmbito da minha participação, como bolsreira, num projecto de investigação mais alargado¹, cuja problemática consistiu em «investigar o papel desempenhado quer pela religiosidade não-organizada, quer pela adesão a diferentes religiões e seitas, comunitariamente organizadas, no desenvolvimento e/ou bloqueio parcial de percursos de inserção social diferenciada em grupos e segmentos de minorias étnicas residentes em Portugal» (Bastos e Bastos *et al.* 2006: 47). Constituindo um *case study*, a investigação que levámos a cabo centrou-se nos percursos sociais de inserção dos muçulmanos sunitas de origem indiana (oriundos de Moçambique) no contexto *postcolonial* português. E, de acordo com a problemática de fundo, procurou interrogar em que medida o Islão comunicado e vivido tem vindo a constituir uma dificuldade acrescida à sua inserção socioeconómica e cultural ou, pelo contrário, lhes forneceu recursos diversos (representacionais, relacionais, comunitários, materiais, etc.) que influenciaram não apenas o seu processo de integração mas ainda a reacção do contexto envolvente à sua presença.

A tal interrogação não são alheias algumas hipóteses sobre o papel desempenhado pela hostilidade discriminatória, pela indiferença mas também pela aceitação valorizada, quer governamental, quer da sociedade em geral, no desenvolvimento de posturas e reacções identitárias de um grupo migrante que, conseqüentemente, condicionam os seus processos de inserção, os quais, por sua vez, interferem na imagem geral do grupo. Portes (1999b), nomeadamente, configura duas situações: quando o grupo de origem migrante é uniformemente rejeitado e confinado a um estatuto de inferioridade, tende a construir uma postura identitária reactiva; esta postura, que Portes intitula de etnicidade reactiva, caracteriza-se pela criação de fronteiras protectoras em torno do grupo através de uma forte identificação com tradições e costumes de pertença, acompanhada da rejeição (simbólica e física) da sociedade de acolhimento; em contrapartida, quando a relação com a sociedade envolvente

¹ Intitulado «Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica», financiado pela FCT e pelo ACIME (Ref. IME/ANT/49893/2003) e realizado pelo CEMME – Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. O projecto foi coordenado pela Prof. Dr.ª Susana Pereira Bastos e pelo Prof. Dr. José Gabriel Pereira Bastos.

não é vivida de uma forma traumática (cf. também Suárez-Orozco, 2000), e quando existe uma memória cultural positiva, transmitida de geração em geração, pode emergir o que Portes designa por etnicidade linear; neste último caso, os grupos migrantes podem desenvolver um grau relativo de abertura inter-étnica, sem perda das suas referências identitárias (culturais, religiosas, etc.), ao mesmo tempo que reforçam o orgulho no seu «nós» [*we-ness*] de pertença.

Paralelamente, quando se trata de um grupo no qual a pertença a uma religião comunitariamente organizada constitui um elemento estruturante da experiência vivida dos sujeitos migrantes, esta pode apresentar-se como um importante factor de coesão e identificação a um «nós» «imaginado» (Anderson, [1983] 1991), na medida em que permite que os indivíduos reforcem os seus laços e reafirmem crenças e valores comuns (Durkheim, [1912] 2002). O investimento nesse sistema de valores (normas e interditos) (Roy, 2000), em função de diferentes determinações, ao mesmo tempo que contribui para a sua construção enquanto sujeitos e que concretiza formas de interagir, de olhar os «outros», a vida, o mundo, posto ao serviço de «estratégias identitárias²» (Lipoansky, Taboada e Vásquez in Camilleri, 1990) pode fornecer-lhes importantes recursos relacionais, económicos, informacionais e de controlo social.

No âmbito de uma investigação comparativa mais ampla, partimos assim da hipótese de Portes (1999b) segundo a qual: a pertença a uma religião comunitariamente organizada (cf. também Kepel, 1987; Dasseto, 1994; Cesari, 1994), «a manutenção de fortes laços intergeracionais e intra-étnicos (etno-nacionais e/ou etno-religiosos)» **poderão «facilitar o aproveitamento do capital material e simbólico dos “nós” de pertença pelas gerações emergentes, inibir a emergência de processos de etnicidade reactiva face à sociedade dominante, bem como prevenir processos de assimilação descendente»** (Bastos e Bastos, 2004:6³), **originando, consequentemente, percursos de inserção social, objectiva e subjectivamente, bem sucedidos.**

À luz desta hipótese, os muçulmanos sunitas portugueses, oriundos de Moçambique, constituíram um *case study* indispensável, não apenas por atribuírem uma grande importância à ortopraxia quotidiana dos crentes (Yang e Ebaugh, 2001) e possuírem uma experiência migratória e de organização etno-comunitária e religiosa de mais de um século em território português, como por apresentarem percursos de inserção e integração social, colonial e

² O conceito de estratégias identitárias surge definido neste estudo como «um conjunto de procedimentos activados (consciente ou inconscientemente) por um actor social (individual ou colectivo) para atingir uma ou mais finalidades (definidas explicitamente ou situando-se no nível inconsciente), numa dinâmica de poder (económico, político, simbólico, etc.). Procedimentos esses elaborados em função da situação de interacção, isto é, em função de diferentes determinações (sócio-históricas, culturais, psicológicas)» (Lipoanski, Taboada-Leonetti e Vasquez, in Camilleri 1990: 24). As estratégias identitárias articulam identidades categoriais e macro-grupais (identidades morais, de género e geracionais, locais, regionais e estaduais, profissionais, religiosas, desportivas, políticas, etc.) face aos «outros» de outras categorias e grupos identitários. Visando o aceitação intra e intergrupala, são orientadas «para a afirmação perante si e perante outros, da sua existência enquanto sujeito, do seu valor próprio e do seu direito à existência, à diferenciação, e à auto-realização» (Bastos e Bastos, 2006: 42 e 43) num contexto de competição estruturante. Concomitantemente, visam a «obtenção de uma vitória», a «busca do acesso a recompensas», assim como «subverter ou renegociar uma dinâmica de poder desfavorável» (Kaserstein in Camilleri 1990: 30-31), e podem ainda visar «a evitação de derrotas e a fuga às punições (reais ou imaginadas) decorrentes do confronto» (in Bastos J., 2005a: 35).

³ Projecto de investigação «Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica», www.fct.mctes.pt/ http:// 193.131.236.55/projectos/concursos/index.asp?area=9&pid=60549 consultado em 20-07-2004.

postcolonial, «não problemáticos» e/ou até mesmo modelares e/ou de sucesso, tanto na perspectiva dos cientistas sociais (Malheiros, 1996; Tiesler, 2000/2005; Bastos e Bastos *et al.*, 2006) quer de acordo com as suas próprias percepções (Batoréu, 2002). Por acréscimo, a sua inclusão na série comparativa permite ainda explorar o modo como certos segmentos migrantes podem exercer um papel determinante na construção de imaginários nacionais e locais, positivos e negativos, à acerca das suas comunidades religiosas de pertença. Com efeito, embora os muçulmanos sunitas de origem guineense representem mais de metade da população muçulmana residente em Portugal, os sunitas de origem indiana continuam a ser os mais influentes, não apenas na gestão dos recursos comunitários, como na própria construção de uma imagem positiva do Islão em Portugal⁴ (Tiesler, 2000/2005; Vakil, 2004b).

■ 1.2. Enquadramento [da problemática]

Até à década de 60, quando os ideais laicos ainda comandavam as ciências sociais, as políticas baseadas na luta de classes determinavam os movimentos de base, e os modelos assimilacionistas manipulavam o poder político e as atitudes sociais, as questões ligadas à identidade religiosa eram publicamente invisíveis. Como realçam Bastos e Bastos, «as identidades grupais problemáticas, assumidas ou impostas em contexto migratório, eram variadas: identidades raciais, de acordo com a tradição britânica-americana; identidades étnicas, na maioria dos restantes países; identidades culturais, sempre e quando se tentou evitar a problemática da inter-etnicidade, regredindo para o conceito de grupos culturais. Atravessando, todas estas identidades, e sem um estatuto definido (mas, tantas vezes definidas como identidades meta-étnicas), as identidades religiosas foram, de acordo com os desígnios do mainstream secularista liberal, mantidas no domínio da esfera privada» (Bastos e Bastos, 2006:18).

No entanto o crescimento mundial das migrações, sobretudo a partir da segunda Guerra Mundial, no âmbito dos movimentos de independência, descolonização e de desenvolvimento socioeconómico que se foi generalizando pelos efeitos das novas tecnologias de transporte e

⁴ A presença islâmica em Portugal, onde os muçulmanos «representam a maior comunidade religiosa não cristã» (Tiesler, 2005: 843), começa progressivamente a chamar a atenção do mundo académico. Especificamente, tem vindo a ser focalizada em alguns trabalhos de orientações disciplinares diversas (geografia humana, antropologia, história, sociologia, ciências da comunicação, etc.), perspectivas comparativas com os muçulmanos residentes noutros países europeus, estudos sobre as representações tecidas pelos *media* e opinião pública, acerca da condição de «minorias religiosas», em volta da noção de «comunidade islâmica» e dos seus significados, pesquisas históricas acerca da formação e expansão da presença muçulmana no país, e sobre a validade de pensar em termos do Estado-nação ao falar da «comunidade islâmica» em Portugal, investigações que se focalizam em problemáticas concretas (a posição das mulheres, as vivências religiosas dos jovens, percursos de inserção, práticas transnacionais, grupos de elites, etc.). Sem sermos exaustivos, seleccionámos algumas das pesquisas que procuram articular as identificações religiosas com os percursos de inserção social. Entre alguns trabalhos, destacaríamos: Ávila, Patrícia e Alves, Mariana (1993); Bastos, Susana (2006), (2005), (2003); Bastos, Susana, Batoréu, Filomena e Costa, Ana (2003); Bastos, Susana, Costa, Ana e Batoréu, Filomena (2006); Carvalho, Anabela (1999); Keshavjee, Faranaz (1993); Silva, M.^a Cardeira da (2005); Malheiros, Jorge M. (1996); Mapril, José (2005); Leite, Joana Pereira (2001), (1996); Tiesler, Nina Clara (2006), (2005), (2004), (2000); Vakil, Abdoolkarim (2004a), (2004b); Vakil, Abdool Magid Karim (2003). Por acréscimo, também têm sido alvo de várias monografias de licenciatura e teses de mestrado: Abranches, Maria (2004); Francisco, Ana Maria Gameiro (1991); Frias, Sónia Girão (1995); Gadit, Rosemina Faruk (1995); Guardini, Paola (2004); Keshavjee, Faranaz (1999); Pedroso, Maria Luísa dos Santos (1991); Pereira, Ana Catarina (2005); Pimentel, Isabel do Nascimento (1993); Pinto, M.^a João Baessa (2002), entre outras.

comunicação, acompanhado por convulsões sociais a vários níveis⁵, contribuíram expressivamente para o «retorno das religiões» (Kepel, 1991), no pensamento científico e político.

Até esta altura, a imigração de mão-de-obra muçulmana das colónias, ex-colónias e periferias islâmicas da Europa era sobretudo protagonizada por indivíduos do sexo masculino, de classes sociais mais baixas e com níveis de educação também baixos. Estes homens, assim como as sociedades receptoras, encaravam a permanência nos países de acolhimento como algo transitório. Por outro lado, como no espaço público não evidenciavam sinais da sua identidade religiosa (Kettani, 1996), não eram percebidos como muçulmanos.

Durante a década de 70, quando as ideologias da modernização secularizante ainda reinavam nas ciências sociais considerava-se que os muçulmanos iriam vivenciar a sua religiosidade de uma forma isolada ou até mesmo perdê-la (Tiesler, 2005:844). Ao contrário do previsto, a presença muçulmana na Europa rapidamente institucionalizou as suas comunidades etno-religiosas e reconstruiu as suas práticas socioculturais.

Na década de 80, a presença muçulmana na Europa encontrando-se num processo de reinterpretação e reapropriação da sua relação com os novos contextos de acolhimento, chamou progressivamente a atenção da comunidade académica para novas questões de pesquisa. Agora num processo de «europeização do Islão» (Roy, 1999), onde as políticas da identidade começaram a desempenhar um papel essencial. Paralelamente, as transformações sociais e políticas do sistema mundo (Wallerstein, 1974), bem como as relações e identificações que os sujeitos estabelecem com os «Outros» (enquanto pessoas, grupos ou categoria de ser sociais) e a partir das quais sublinham diferenças e afirmam semelhanças, impulsionaram o reequacionamento das problemáticas ligadas às questões da etnicidade (Barth, 1969; Roosens, 1996; Cohen, A. 1994; Verdery, 1994; Vermeulen, 2001).

Ora, os movimentos migratórios não colocaram apenas em contacto muçulmanos e não-muçulmanos; colocaram igualmente em contacto muçulmanos culturalmente diferenciados a partir de origens e percursos migratórios distintos e/ou pertencentes a diferentes movimentos religiosos islâmicos. Por um lado, relacionados entre si pela unidade do Islão⁶, por outro, diferenciados pelas formas, sociohistoricamente construídas a partir dos contextos de origem, como interpretam e vivem o Islão⁷ (Tiesler, 2000/2005; Vakil, 2004b; Roy, 1999/2000).

⁵ A queda dos impérios ocidentais ao longo de quase 30 anos do pós-guerra, e a queda do império soviético nos anos 80, mais «recentemente», o início da «desestruturação do Reino» e a crescente preocupação norte americana «acerca da durabilidade da sua Federação (Huntington, 2004)», relacionada com o crescimento demográfico de minorias não-ocidentais que ameaçam «a coesão dos WASP (White, Anglo-Saxon Protestants) quer ao nível cultural e linguístico, quer ao nível identitário» (Bastos e Bastos, 2006:26). Sobre os efeitos da democracia, do individualismo e do liberalismo económico este processo histórico foi conduzido «por guerras civis, motins raciais e agressões terroristas» enfraquecendo «o optimismo associado às ideias iluministas de contrato social e cidadania, de progresso técnico linear e de “fim da história” (Fukuyama, 1992)» (ibidem: 27).

⁶ Simbolizada na *umma*, a comunidade global (Roy, 2000; Kepel, 2003).

⁷ Esta perspectiva é muito importante para percebermos que nenhuma religião, e muito menos o Islão polarizado nas próprias divisões internas em países islâmicos (por exemplo sunitas/xiitas), na expansão islâmica ao longo da histórica e na produção de diásporas na Europa (França, Reino Unido, Alemanha, Bélgica, Holanda, Itália, Espanha, Portugal) e na América do Norte (Estados Unidos, Canadá), pode ser compreendida como um idioma «homogéneo» e/ou «monolítico». E alerta-nos ainda para o facto de que não devemos essencializar as relações inter e intra-grupais, ou seja, não devemos estudá-las, sobretudo quando não há uma realidade correspondente, partindo do princípio que este ou aquele discurso e/ou este ou aquele comportamento poderão ser motivados por uma «consciência comum».

Por sua vez, a dispersão geográfica estimulou o crescimento de conexões transnacionais⁸ com outros núcleos da mesma diáspora, impulsionando o movimento de redes diaspóricas e a implementação de práticas transnacionais políticas, económicas, socioculturais, religiosas, etc. (apoiadas sobretudo na pertença étnica, geográfica e/ou em determinado movimento religioso) (Ballard, 1996), que atravessam frequentemente as fronteiras dos Estados-nação.

Deste modo, nos últimos anos, a condição diaspórica e o transnacionalismo das comunidades muçulmanas, bem como os processos de inserção usados nos diferentes contextos de acolhimento que conduzem quer integração quer à diferenciação (Roy, 2000), têm vindo a ser estudados por vários autores. Muitos destes estudos concentram-se nas características diaspóricas destas comunidades e nas suas práticas transnacionais, assim como na (s) forma (s) como a religião é praticada e como ela actua e é utilizada na «construção de identidades» em contexto migratório. Dando-se especial enfoque à questão das segundas e terceiras gerações (as gerações emergentes) de muçulmanos nascidos na Europa e às suas vivências religiosas

A preservação e perpetuação da herança religiosa, não obstante se constituir como um capital importante na integração, implica todo um trabalho de reinterpretação e reformulação da tradição religiosa (visível quer ao nível das vivências individuais bem como das colectivas) (Bauman, 1995), exigindo estratégias de adaptação e de reforço (Devereux, [1943] 1985) identitário, principalmente por parte das gerações emergentes⁹ (Portes, 1999b; Roosens, 1994; Vermeulen, 2001; Maalouf, [1998] 1999; Suárez-Orozco, 2000; Mohammad-Arif, 2000).

Como sublinha Tiesler, «a vida institucional dos muçulmanos no novo contexto social, tal como os seus rituais, as suas práticas e vida quotidiana, resultam em formas de vida muçulmanas (de “ser-muçulmano”) marcadamente europeias» (2005:845); para as quais «adoptam certos hábitos e padrões europeus mantendo, ao mesmo tempo costumes e padrões religiosos e culturais que diferem da cultura dominante» (Tiesler, 2005:828). Por outras palavras, nos seus percursos de inserção social procuram adoptar uma postura flexível de integração face ao meio envolvente (Vázquez, 2001), onde não só não renunciam as referências islâmicas de pertença, como lhes atribuem grande valor e significado (Cesari, 2000a/b; Roy, 2000; Lamchichi, 2001).

Com efeito, uma das questões mais abordadas sobre a «europeização do Islão» contemporâneo (Amiriaux, 2000; Cesari, 2000a; Dasseto, 2000; Roy, 2000) é a crise das «estruturas estruturantes» ditas tradicionais (Dasseto, 2000) da comunidade etno-religiosa de origem, da família, das autoridades religiosas, da coerção social e jurídica (Roy, 2000 *in* Bastos, Costa e Batoréu, 2006).

⁸ Estas podem envolver actividades transnacionais de alto ou baixo nível institucional/formal (cf. Portes, *et al.*, 1999).

⁹ Segundo alguns autores, estes jovens enquanto seres «fronteiriços de nascimento» (Maalouf, [1998] 1999) que transportam pertenças diversas (a até contraditórias), enfrentam nas sociedades de acolhimento grandes desafios, identificados, por vezes, como expressão de uma inserção social problemática e como fonte de conflitos identitários (Suárez-Orozco, 2000; Mohammad-Arif, 2000). E neste sentido, Saifullah Khan (1981) «realça a importância das ligações com a própria comunidade étnica, ou parte da mesma, com base para a exploração do meio social mais próximo e da capacidade criativa de integrar diferentes influências culturais deste meio num estilo de vida próprio» (in Vermeulen, 2001:165).

Tal como outros autores (cf. p. ex. Roy, 2000 e Kepel, 2003), Nielsen (2000), sublinha que o Islão reconstruído em contexto migratório pode sofrer processos de homogeneização, e estandardização, vivendo-se a identidade religiosa mais em prole dos valores centrais do Islão e colocando mais de lado determinados valores e práticas culturais ligados à origem. Em paralelo, alguns destes estudos, enfatizam o apelo crescente a um Islão universal e global, expresso em noções como a *umma*, em detrimento de outras formas de pertença, como p. ex. a etnicidade, que tendem a ser marginalizadas e/ou subalternizadas.

Outras abordagens, de certa forma contraditórias com a anterior, chamam a atenção para o aumento da atitude conservadora e pouco inovadora dos migrantes em relação às práticas religiosas, étnicas e culturais (van der Veer, 2001); acrescentando que estas, em contexto migratório, parecem adquirir maior força e sentido (Vázquez, 2001), na medida em que este contexto pode ser vivido como um perigo para a continuidade do grupo e das suas tradições socioculturais e religiosas. Ou mesmo processos de reislamização impulsionadores de formas de religiosidade que visam a aderência a determinadas normas islâmicas mais ortodoxas (p. ex. o uso diário do *hijab*, ler *Qur'an* apenas em árabe, etc.), como as encontradas por diferentes autores (Lacoste-Dujardin 1994; Saint-Blancat, 2004; Farver, Bhadha e Narana, 2002), no caso das gerações emergentes.

A diversidade étnica, cultural e de orientação religiosa das populações muçulmanas europeias, bem como as próprias especificidades dos contextos europeus determinam que vários autores enfatizem diferentes modalidades (Dasseto, 2000) de identificação e participação nas tradições religiosas de referência¹⁰, as quais, pela falta de um ambiente coercivo (p. ex. do tipo «saudita»), tendem a aumentar a individualização das escolhas e das práticas (Roy, 2000).

No mesmo sentido, Tiesler realça ainda que «os novos movimentos e agrupamentos de muçulmanos na Europa não podem ser entendidos como mera continuação de uma tradição ou cultura de origem» (2005:828); e, acrescenta: «as estratégias de *empowerment* e 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» (2005: 845).

Por outro lado, a experiência migratória, o desenvolvimento de trajectos de um local de origem para mais do que uma região, a ligação a uma religião comunitariamente organizada e as conexões com co-étnicos e/ou familiares estabelecidos noutros espaços, não só estimulam a formação de redes diaspóricas, como favorecem a emergência de práticas e trocas transnacionais.

¹⁰ Entre as modalidades identificadas pelos autores, destacam-se formas de pertença definidas (em maior ou menor grau) quer em função de discursos ideológicos ligados às formas do Islão organizado, quer do Islão individualizado e secularizado, nas quais a vivência religiosa se manifesta de um modo privado ou público (ou de ambos), por exemplo, no âmbito dos seguintes registos: I) estritamente religioso (definido ou não a partir de um modelo fechado do que é permitido ou proibido), II) mais cultural em detrimento da prática religiosa, III) religioso e cultural (mais ou menos ligado ou às tradições religiosas populares ou às tradições teológicas e letradas) IV) mais como um código ético e moral, do que como uma ortopraxis religiosa, etc. Estas não esgotam o campo das atitudes possíveis e podem se sobrepor entre si em função dos processos de estruturação e reestruturação das experiências vividas (cf. neste sentido Dasseto, 2000; Roy, 2000; Cesari, 2000a; Vázquez, 2001).

Segundo Cohen R. (1997), as formas diaspóricas¹¹ caracterizam-se por serem migrações voluntárias ou forçadas de um local de origem para mais do que uma outra região; pela existência de uma memória colectiva ou por uma relação imaginária com um espaço de origem, genealógico, e por uma conexão a co-étnicos migrantes estabelecidos noutros espaços. O autor define ainda descritivamente, por referência a uma origem (ancestral), cinco tipologias diferentes de comunidade diaspórica, atribuindo-lhe cinco adjectivos: «vítima», «trabalho», «comércio», «imperial» e «cultural» (1997:179); e realça sete critérios para que o termo diáspora possa ser atribuído a «um grupo» e por «um grupo»: «dispersão», «trauma colectivo», «florescimento cultural», «relação conflituosa ou difícil com o grupo maioritário», «sentimento de comunidade transnacional e o promover de um movimento de retorno ou o alimentar do mito do 'eterno retorno'» (ibidem: 184).

Na mesma linha de pensamento, Vertovec (1999b:5-6) salienta que as manifestações diásporas implicam uma forma social (de identificação pessoal e/ou partilhada) que se pode caracterizar por uma relação triádica¹² que envolve sujeitos dispersos globalmente (conservem ou não laços e conexões regulares) mas colectivamente identificados uns com os outros, a um local de origem, com as respectivas sociedades de acolhimento, e com os restantes núcleos de co-étnicos espalhados pelo mundo; e implicam ainda, segundo o mesmo autor, um tipo de consciência identitária diaspórica¹³ e constituem fenómenos de produção cultural¹⁴.

A existência desta relação triádica e de uma consciência colectiva da mesma caracteriza aquilo a que hoje alguns autores chamam de transnacionalismo. Na presente tese, definimos o conceito de transnacionalismo como um processo através do qual se realizam trocas reais de informação, de capital, de crenças, de ideais, de solidariedade, etc. – do tipo organizacional, empresarial, associativo, familiar, religioso, matrimonial, ligado a hábitos de consumo, etc. – praticadas, em maior ou menor grau, entre os vários elementos de uma diáspora (cf. Portes, 1999 *et al.*/1999a; Vertovec, 1999a; Faist, 2000, entre outros).

¹¹ A etimologia do termo diáspora surge do grego e significa literalmente «dispersão de semente». Historicamente terá emergido segundo Cohen R. (1997) para descrever as comunidades gregas que se encontravam dispersas ao largo do Mediterrâneo. O conceito de diáspora começou por ter então uma conotação religiosa, associada às diásporas cristãs e particularmente judaicas (Bauman, 1995), tendo sido muitas vezes utilizado para designar categorias de população que sofreram expulsões forçadas e violentas (Anthias, 1998: 560), bem como a sua dispersão através de vários lugares (Vertovec, 1999b:2). Nos anos 90, assiste-se a uma de re-conceptualização do conceito cf. Nagel (2001), Gilroy (1993) e Hall (1990), entre outros. E com ela surge a crítica de que as noções pós-modernas de diáspora não contestam as noções de cultura e não admitem que as redes sociais, as relações sociais e as identidades podem mudar profundamente entre gerações, ou que os grupos étnicos e as diásporas são atravessados por múltiplos interesses, tais como: relações de poder e agendas políticas (Nagel, 2001:252); e de outro ângulo que não dão suficiente atenção às questões ligadas ao género (Anthias, 2003:278).

¹² *Homeland*, local de acolhimento, qualquer outro lugar da diáspora. Concomitantemente são os laços políticos e económicos que sustentam os elementos da relação triádica (Vertovec, 1999b:6).

¹³ Segundo Vertovec, o sentimento de consciência identitária diaspórica caracteriza-se pela sua «natureza dual» na medida em que se constitui de uma forma positiva – pela identificação com uma herança histórica e um imaginário comum – e negativamente – pela diferenciação face aos «outros» nos locais de destino quando enfrentam situações de discriminação e exclusão. Paralelamente, a sua natureza dual pressupõe uma consciência de multi-localidade, a qual ao mesmo tempo que funciona como fonte de força adaptativa (permitindo aos migrantes expressarem a sua resistência a situações económicas e/ou a políticas globais), estimula a procura de ligações com aqueles que «perto» ou «longe» partilham os mesmos percursos e as mesmas raízes (Vertovec, 1999b; Bauman, 2000; Clifford, 1994).

¹⁴ As formas diaspóricas enquanto modos de produção cultural envolvem a produção, a reinterpretção e a reprodução de fenómenos culturais e sociais baseados no conceito de globalização, que Vertovec (1999b) define como: um fluxo mundial de objectos culturais, imagens e significados resultantes de processos de influências múltiplas, novas conotações, negociações e transformações constantes, bem como de hibridação, criouliização, bricolage, sincretismo, etc.

■ 1.3. Enquadramento [da hipótese]

Na configuração da identidade¹⁵ há que ter em conta os aspectos dinâmicos e situacionais. Conjuga-se o passado com o presente, as heranças sociais e culturais e a adaptação às circunstâncias históricas, bem como os factores genealógicos e os instrumentais.

Maalouf reflectindo sobre a sua experiência de vida como Libanês em França, enuncia o seguinte: «Metade francês e metade libanês? De modo algum? A identidade não se compartimenta, não se reparte em metades, nem em terços, nem se delimita em margens fechadas. Não tenho várias identidades, tenho apenas uma, feita de todos os elementos que a moldaram, segundo uma «dosagem» particular que nunca é a mesma de pessoa para pessoa» ([1998] 1999: 10). Das palavras de Maalouf podemos retirar dois pressupostos fundamentais: a construção da identidade com base numa multiplicidade de categorias (e não univocamente), e o carácter dinâmico, flexível e contínuo do processo de construção identitário.

É neste sentido que a identidade étnica¹⁶, sendo uma apenas entre as múltiplas dimensões da identidade, pode ser definida como um processo «de construção ou de invenção que incorpora, adapta, amplia memórias, histórias, atributos culturais e solidariedades pré-existentes com o fim de criar coesão interna e de marcar a diferença» (Mohammad-Arif,

¹⁵ À medida que nos aproximamos de uma abordagem antropológica dos fenómenos identitários, verificamos que estes se revestem de uma enorme complexidade, revelando uma multidimensionalidade de pontos de análise. Na esteira de Bastos e Bastos (2006:42), tal multidimensionalidade «não levanta questões de maior desde que coloquemos a hipótese de que esta é sistematicamente organizada, de modo a proporcionar apresentações de geometria variável, entre si articulada por uma lógica profunda, a lógica identitária organizada pelo pensamento tendencioso (egocêntrico e etnocêntrico). Partindo desta hipótese, o caminho fica aberto para estudar a identidade dos sujeitos sociais como um sistema multidimensional, flexível e contextualmente variável nas suas apresentações.» A partir do qual os sujeitos são «confrontados com uma multiplicidade de apresentações estratégicas (face aos desafios de diferentes contextos) orientada para a construção do “espaço do sujeito”, da “posição do sujeito” nos diferentes tipos de espaços sociais, e da “identidade do sujeito”». Ou seja, a identidade (individual, grupal, regional, nacional ou étnica) é, pois, construída e reestruturada ao longo de um processo pessoal, de gerações e de géneros, englobando todas as experiências que cada indivíduo passa ao longo da vida (Kaserstein in Camilleri, 1990). Desta forma, e ao nível das representações definimos «identidade» como uma «representação estrutural do próprio sujeito na sua relação com os “Outros” (enquanto pessoas, grupos ou categorias de seres sociais), criando imagens de ordem, permanência, pertença, unidade, distinção e superioridade ontológica ou “moral”» (Bastos e Bastos 2006:42), que sustenta uma auto-estima. Tendo em conta que os actores sociais que incorporam este estudo, desenvolveram trajectos migratórios em contextos coloniais e pós-coloniais, formam, em maior ou menor grau, redes diaspóricas, possuem uma experiência de organização etno-comunitária e religiosa e na medida que a religião e a comunidade constituem referências importantes, definimos *identidade etno-religiosa* como um sentimento de pertença baseado: «(1) numa identidade sócio-histórica reconstruída em diáspora, referenciada a uma origem distante e a uma genealogia (Roosens, 1996), (2) vivida como minoritária no interior de um Estado multi-étnico (3) e mantida por um duplo processo de aculturação antagonista (Devereux e Loebb, 1943), mais ou menos agonístico, o qual impede a dissolução cultural da minoria, por assimilação indiferenciadora, na maioria nacional» (in Bastos e Bastos, 1999: 12).

¹⁶ Fredrik Barth (1969) autonomizou o conceito de etnicidade (ou identidade étnica) do conceito de cultura, enunciando-o como forma de organização social, cuja importância assenta na fronteira étnica que define o grupo e não no seu conteúdo cultural, em virtude de este estar em permanente mutação. Já para Roosens, autor que desenvolveu o seu trabalho sobre a etnicidade no contexto da migração, a perspectiva migrante coloca alguns problemas teóricos no que respeita à relação entre o conceito de «fronteira» e os de «grupo étnico» e «identidade étnica», como ferramentas de análise. Deste modo critica o modelo teórico proposto por Barth, por este não dar qualquer relevo à dimensão genealógica, e afirma que a referência à origem é a fonte primária da etnicidade, sendo ela que torna uma fronteira sócio-cultural numa fronteira étnica: «A construção de uma fronteira não constitui qualquer identidade, nem a sua natureza étnica *ipso facto*, podendo apenas exprimir, adicionar ou minimizar a importância da identidade étnica já existente, que provem de uma outra fonte» (1994:104). A dimensão genealógica de Roosens pressupõe que a identidade étnica é transmitida de geração em geração e determinada por situações de identificação/ diferenciação entre o «Nós» e os «Outros» (Roosens, 1996). A identidade étnica implica sentimentos de pertença e auto-estima, o que desde logo remete para uma estreita ligação com a socialização familiar e grupal. As práticas sociais e culturais afiguram-se, num sentido primário, como marcadores de identificação para com os do grupo e, de forma secundária e consequente, como elementos de diferenciação face ao aos «outros», encarados, de forma mais geral e simbólica, como os «não nós». Partindo da ideia de Vermeulen a etnicidade pode ser estudada numa dimensão objectiva: «(...) a razão entre o grau de relacionamento com outras pessoas com a mesma origem étnica e a quantidade de contactos estabelecidos fora do grupo» (2001: 132); em simultâneo, refere que a construção da identidade étnica não se baseia apenas em diferenças culturais ou raciais objectivas, mas antes no conteúdo e significado que lhes é atribuído pelos indivíduos, isto é, pode ser estudada numa dimensão inter-subjectiva, que colocaria a ênfase no modo como os grupos se constroem e diferenciam entre si através de um trabalho imaginário (Anderson, [1983] (1991)) (reciproco).

2000:16). Esta combina diversos critérios unificadores – religião, etnia, ideologia política, etc. – a partir dos quais os indivíduos se reconhecem mutuamente e se revêem como partilhando uma ou várias características comuns. Ao identificar-se com o grupo o indivíduo identifica-se com os atributos que ele próprio lhe atribui, assim como se dissocia ou não das características que atribui ao outro grupo.

Por extensão é a partir das relações e identificações que estabelecem com a ecologia circundante, que os sujeitos sentem necessidade de se definirem, de sublinharem as diferenças com o «outro», de afirmarem as suas semelhanças e de construir a sua identidade (Lemanine in Lorenzi-Cioldi, 1988). Os níveis de identificação do sujeito «estão inter-relacionados e formam um sistema pessoal identitário, com potencialidades estratégicas, simbólicas e fantasmáticas, derivadas da articulação inconsciente entre os diferentes níveis» (Bastos e Bastos, 2006:43).

Sendo que em relação às categorias (a língua, a classe social, a religião, a nacionalidade, etc.) que compõem os diferentes níveis de identificação dos indivíduos, destacam-se dois aspectos que se prendem com a importância que é atribuída a cada uma dessas categorias. Um prende-se com a importância atribuída às diferentes categorias poder variar circunstancialmente ao longo do tempo, demonstrando não só a mutabilidade da hierarquia das pertenças, mas também que os comportamentos dos indivíduos podem mudar (Maalouf, [1998] 1999:22). O outro, com a hipótese de Roosens segundo a qual «a identidade étnica poderá retirar a sua motivação e o seu padrão a partir de um jogo de oposições com forasteiros, mas a maioria das vezes combina esta fonte de diferenciação com uma fonte interna de identificação. Uma destas duas fontes pode ser mais importante do que a outra, dependendo da situação e circunstâncias históricas» (1994:105).

Esta questão assume particular importância quando falamos de sujeitos migrantes, os quais, no âmbito do seus processos de movimentação no interior de um novo sistema social, vivem, por vezes, situações de extrema ambivalência, onde o processo de identificação pessoal ou grupal chega a estar mais condicionado pela sociedade envolvente do que pela origem dessas mesmas identidades. Tal situação é evidenciada por Roosens, quando refere que a forma como os autóctones imaginam as origens dos grupos de imigrantes («origens hetero-atribuídas») determina o estatuto que lhes é atribuído condicionando os seus modos de incorporação. É também neste sentido que outros autores sublinham que o êxito de todo o processo de integração depende mais da forma como os migrantes são acolhidos e menos do capital humano que trazem consigo (Portes, 1999b). A este respeito Hofman (2000) realça que o rumo das comunidades islâmicas na Europa dependerá essencialmente das atitudes assumidas pelas respectivas sociedades em que se inserem, bem como da aceitação e reconhecimento do Islão como parte integrante do património cultural europeu.

Paralelamente, em contexto migratório as diferenças e as oposições entre o «Nós» e os «Outros», evidenciam a saliência das fronteiras (Barth, 1969) entre os «de dentro» e os «de fora». A definição e a redefinição das fronteiras acentua o seu carácter dinâmico e processual,

sendo actualizadas e reactualizadas em situação de interacção quer entre membros do grupo quer entre não membros. Por sua vez as fronteiras são negociadas num espaço transnacional, este processo é exemplificado por Barth: «Começamos por um jovem [paquistanês] a chegar a Oslo com o seu distintivo *background* de experiências, o seu capital de cultura. Respondendo ao seu novo ambiente, o seu conhecimento e as suas capacidades aumentam e os seus valores são também modificados; enquanto adquire uma competência para lidar quer com a sociedade norueguesa em geral quer com os seus compatriotas paquistaneses. O seu sentimento de identidade é necessariamente reconstruído como resposta a estas experiências (...)» (Barth, 1994:23).

Com efeito, diversos estudos, em diferentes épocas, têm concentrado a sua atenção nos processos e formas de integração e de inserção dos imigrantes nas sociedades receptoras e nas relações sociais que aí se estabelecem. O modelo «assimilacionista», como ideal político, caracterizou o período de desenvolvimento do Estado-nação até ao final da década de 70 (Vermeulen, 2001). Nos ideais «assimilacionistas» a integração dos imigrantes assentava na ideia de um processo «gradual, aproblemático e linear» através do qual «uma minoria assimila a cultura da sociedade que a acolhe» (em detrimento do seu próprio background, que perderia força de geração para geração) e, assim, «deixa de existir enquanto minoria» (Vermeulen, 2001:14).

As teorias «assimilacionistas» iniciaram o seu processo de declínio a partir do momento em que os grupos migrantes começaram a institucionalizar as suas comunidades etno-religiosas e a reconstruir as suas práticas socioculturais (Castles, 2001; Vermeulen, 2001).

Na década de 80, em resposta às críticas apontadas ao modelo «assimilacionista», emergem conceitos como «incorporação», «integração» e «multiculturalismo» (cf. Rex, 1986; Taylor, 1994; Castles, 2001), os quais são concebidos por muitos autores como meros «desdobramentos» e/ou «substituições» do próprio conceito de «assimilação» (cf. Vermeulen, 2001).

Os modelos de incorporação e inserção partindo frequentemente da premissa da cidadania sobrevalorizam políticas e medidas «assimilacionistas», «integracionistas», «segregacionistas», «homogeneizantes» etc. impostas aos imigrantes. Geralmente definidos em função dos Estados-nação (e diferentes de país para país/com políticas culturalmente específicas), adoptam perspectivas predominantemente tendenciosas, orientadas para determinados sectores da vida dos sujeitos considerados «problemáticos». Por outro lado, estes modelos visando a homogeneidade negligenciam as diferentes dinâmicas de poder implícitas nas relações entre os imigrantes e as sociedades de acolhimento (Wilson, 1976, Portes e Manning, 1986). Negligenciam a imagem dos diferentes grupos sociais com «biografias distintas (língua, origens, grupo étnico/religioso, etc.) que lutam pela afluência e pela distinção»

(Bourdieu, 1979 *in* Bastos e Bastos, 2006:41). E negligenciam a especificidade cultural intra e inter-grupos, bem como os aspectos peculiares de género e geração¹⁷.

Como sublinha Portes (1999b), em contextos de mobilidade, é fundamental conhecer os «modos de incorporação» e o «capital social» que os migrantes mobilizam nos seus processos de inserção social¹⁸, o seu sistema de valores original e como estes se «transformam», «reconstroem» e «adaptam» à ecologia envolvente. Os modos de incorporação referem-se aos diferentes processos de inserção social diferenciada que os migrantes mobilizam nos contextos em que se inserem. Os efeitos contextuais interagem com o capital humano trazido, podendo determinar o grau em que este poderá ser amplamente mobilizado e aumentado. Neste sentido Portes (1999b) identifica três níveis distintos de acolhimento. O primeiro nível diz respeito às políticas governamentais que cada país acciona em relação a diferentes grupos de imigrantes. O segundo nível prende-se com a sociedade civil e a opinião pública. E o terceiro nível tem a ver com a «comunidade étnica».

De acordo com a definição de Portes, «o capital social refere-se à capacidade de mobilizar recursos escassos em virtude da pertença a redes ou estruturas sociais mais amplas». O que significa que os recursos, por si só, não constituem capital social, mas sim a capacidade que cada indivíduo tem para mobilizar os recursos que dispõe e, nomeadamente, essa capacidade deriva das redes sociais que o indivíduo estabelece com o meio circundante. Os recursos podem incluir bens económicos «tangíveis» (descontos e empréstimo sem juros, etc.) ou «intangíveis» (informações sobre negócios, dicas de emprego, etc.), e na maioria das vezes mobilizam a «expectativa da reciprocidade» (1999b: 16-17). A pertença a um determinado grupo cria também expectativas a outro nível, na medida em que esta pertença deverá implicar diferentes tipos de apoio por parte dos membros do grupo que mais ascenderam social e economicamente, a fim de ajudarem os seus pares a alcançar o mesmo ou um sucesso semelhante.

No que diz respeito à inserção e integração social da geração emergente, destacam-se dois tipos de capital social, um dos «pais» e outro dos «filhos». O dos «pais» «consiste na capacidade de mobilizar os seus co-étnicos no sentido de reforçarem as expectativas normativas em relação aos seus filhos e de vigiarem o seu comportamento». E o dos «filhos» «consiste na capacidade de mobilizar os recursos controlados pela comunidade étnica, pelas vias acima descritas» (1999b:107-108).

¹⁷ Na esteira de Lionel Arnaud e Giles Pinson (2002), é necessário (re)pensar a integração política em termos de projecto, a integração económica em termos de empresarialismo e a integração cultural em termos de recursos identitários.

¹⁸ Na medida em que pretendemos colocar a ênfase nos actores sociais e não nas políticas dos Estados-nação, optámos por utilizar o conceito de «processos de inserção social diferenciada». Entendemos por processo de inserção social diferenciada, os vários processos (dinâmicos e diferenciados) pelos quais os grupos que partilham um mesmo espaço desencadeiam estratégias para fazer face às diversas situações relacionais (de discriminação, hostilidade, aceitação, simpatia, etc.) existentes na sociedade de acolhimento, orientadas para a construção do «espaço do sujeito», da «posição do sujeito» nos diferentes tipos de espaços sociais (...)) (Bastos e Bastos, 2006:42). O mesmo conceito, depreende ainda, que qualquer processo de inserção social em novos contextos deve ter em atenção que «homens» e «mulheres», mas também «pais», «mães», «filhos» e «filhas» não só desenvolvem diferentes percursos de inserção social, como são frequentemente estimulados, pelas suas vivências, a reinterpretarem e reconfigurarem as relações de género e entre gerações.

A este nível, a capacidade de mobilizar recursos é tanto maior quanto mais densas forem as redes sociais no seio comunitário e, paralelamente, a quantidade e a qualidade de tais recursos dependem dos meios físicos, materiais e humanos que os seus membros possuam. Por sua vez, a densidade das redes, segundo Portes, aumenta o capital social, a partir do qual se evita a assimilação descendente.

■ CAPÍTULO 2: METODOLOGIA

■ 2.1. Uma opção de análise – o enfoque no *grupo doméstico*

O respeito, a união, o valor que damos à família – aos avós, aos pais, aos irmãos, à mulher/ao marido, aos filhos, etc. – são coisas que fazem parte da religião muçulmano e até mesmo da cultura indiana. Os meus pais fizeram questão de me inculcar o seu valor desde pequeno, por isso para mim a família é muito, muito importante. Apesar de ter casado muito novo, sempre levei muito a sério as minhas responsabilidades de marido e de pai. [H1]

No âmbito da problemática predefinida, seleccionámos como principal unidade de análise – o grupo doméstico¹⁹ [GD] (Gray & Mearns, 1989). Este enfoque prendeu-se com a hipótese do contexto micro-familiar doméstico constituir um espaço de afectos multifacetado, onde se transmitem valores religiosos e culturais, e no qual as experiências vividas e as posições assumidas são interpretados e hierarquizados a partir das relações de género, das diferenças entre gerações e, ainda, socialmente avaliadas.

Nomeadamente, as funções (de pai, mãe, filho, marido, mulher, etc.) e as responsabilidades (educativas, de socialização, de afectividade, de racionalidade económica, de protecção, etc.) atribuídas aos vários membros de uma família, segundo uma ordem hierárquica predeterminada que procura garantir a coesão e o respeito mútuo, desempenham um papel muito importante no desenvolvimento da jurisprudência islâmica (Saint-Blancat, 2004). Neste sentido, como veremos, os pais dos grupos domésticos que estudámos, enquanto educadores, procuram quotidianamente movimentar uma série de mecanismos de transmissão de princípios e valores (o valor e a união da família, o respeito pela autoridade dos pais e dos mais velhos, etc.), no âmbito das obrigações, direitos, deveres e proibições do ser muçulmano. A transmissão desses princípios e valores, associada a noções de honra e vergonha (Bourdieu, 1979/2001), ambiciona um comportamento familiar promovedor do «bom-nome» da família – «distinção», «reputação», «prestígio» – aos olhos da comunidade e da sociedade em geral.

Tendo em vista os objectivos delineados, estudámos cinco grupos domésticos de muçulmanos sunitas de origem indiana. Mais concretamente, procurámos seleccionar um total de cinco agregados familiares²⁰ bigeracionais, de molde a que fosse possível entrevistar «pais»

¹⁹ O conceito de grupo doméstico envolve diferentes níveis de análise: o «relacional», o «estrutural», o «conceptual» e/ou o «comportamental» (Gray & Mearns, 1989:13). Deste ponto de vista pode ser definido «como uma confluência específica de vários tipos de relações sociais – de produção, de consumo, de reprodução, de parentesco – actualizadas habitualmente (mas nem sempre) numa determinada unidade territorial» (Bastos S., 1990:11). Dos diferentes níveis de análise definidos por Gray & Mearns (1989) para o conceito de grupo doméstico, nem todos estão «presentes na noção de agregado doméstico definido apenas pelo “conjunto de pessoas que habitam uma unidade de alojamento com ou sem relação de parentesco” (Soczka *et al.* 1988 in Bastos S., 1990:11).

²⁰ A fim de garantir o anonimato, inclusivamente solicitado, de todos os participantes neste estudo, procedemos à identificação dos mesmos utilizando um método de codificação através de caracteres numéricos e alfabéticos, conjugando as variáveis sexo e grau de parentesco. Para o efeito, elaboramos então as seguintes codificações: **grupo doméstico 1** (GD1), Pai (H1), Mãe (M1), Filho [mais velho] (FO1.1), Filho [mais novo] (FO1.2); **grupo doméstico 2** (GD2), Pai (H2), Mãe (M1), Filha (FA.2), Filho (FO.2); **grupo doméstico 3** (GD3), Pai (H3), Mãe (M3), Filha [mais velha] (FA3.1), Filha [mais nova] (FA3.2); **grupo doméstico 4** (GD4), Pai

e «filhos»²¹, de origem indiana e de religião muçulmana-sunita, que tivessem em comum uma permanência multigeracional em Moçambique (a partir da segunda metade do séc. XIX), e a vinda para Portugal após o processo de descolonização.

Quadro n.º 1: Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 1

GD1	Idade	Local de nascimento	Origem da família	Ano de chegada a Portugal	Profissão e habilitações	Nacionalidade
Pai H1	40	Moçambique (Maputo)	Índia	1975 1983	Director Comercial 12.ºano	Portuguesa
Mãe M1	44	Moçambique (Maputo)	Índia	1983	Doméstica 9.ºano	Portuguesa
Filho FO1.1	14	Portugal (Lisboa)	Índia Moçambique	-	Estudante Frequência 9.º Ano	Portuguesa
Filho FO1.2	10	Portugal (Lisboa)	Índia Moçambique	-	Estudante Frequência 5.º Ano	Portuguesa

Quadro n.º 2: Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 2

GD2	Idade	Local de nascimento	Origem da família	Ano de chegada a Portugal	Profissão e habilitações	Nacionalidade
Pai H2	44	Moçambique (Maputo)	Índia	Janeiro 1983	Empresário 9.º Ano	Portuguesa
Mãe M2	44	Moçambique (Maputo)	Moçambique Portugal	Junho 1983	Doméstica 9.º Ano	Portuguesa
Filha FA.2	21	Moçambique (Maputo)	Índia Moçambique Portugal	Junho 1983	Estudante Universitária	Portuguesa
Filho FO.2	15	Portugal (Lisboa)	Índia Moçambique Portugal	-	Estudante Frequência 10.º Ano	Portuguesa

Quadro n.º 3: Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 3

GD3	Idade	Local de nascimento	Origem da família	Ano de chegada a Portugal	Profissão e habilitações	Nacionalidade
Pai H3	71	Moçambique (Beira)	Pérsia (Irão) Índia	1977	Empresário Vendedor -	Portuguesa

(H4), Mãe (M4), filhos por ordem decrescente de idades (FO4.1), (FA4.2), (FA4.3) (FO4.4); **grupo doméstico 5** (GD5), Pai (H5), Mãe (M5), Filho (FO.5). Ressalva-se, no entanto, que ao mencionarmos ao longo do texto o nome da «marca» da actividade comercial de FO4.1, a identidade do GD4 será facilmente identificada por qualquer um dos seus pares que tenha acesso a esta tese. Contudo, o grupo doméstico em questão foi devidamente alertado para esta situação e concordou com a sua divulgação.

²¹ Relativamente à variável idade os «pais» possui idades compreendidas entre os 40 e os 71 anos e os «filhos» entre os 9 e os 32 anos.

Mãe M3	64	Moçambique (Quelimane)	Índia	1977	Doméstica -	Portuguesa
Filha FA3.1	32	Moçambique (Beira)	Irão Índia Moçambique	1977	Bancária 12.º Ano	Portuguesa
Filha FA3.2	30	Moçambique (Beira)	Irão Índia Moçambique	1977	Enfermeira Licenciada	Portuguesa

Quadro n.º 4: Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 4

GD4	Idade	Local de nascimento	Origem da família	Ano de chegada a Portugal	Profissão e habilitações	Nacionalidade
Pai H4	45	Moçambique (Maputo)	Índia Moçambique	1978 1983	Empresário 9.º Ano	Portuguesa
Mãe M4	40	Moçambique (Beira)	Índia Moçambique	1983	Doméstica 5.º Ano	Portuguesa
Filho FO1.4	21	Portugal (Lisboa)	Índia Moçambique	-	Empresário Estudante Universitário	Portuguesa
Filha FA1.4	18	Portugal (Lisboa)	Índia Moçambique	-	Estudante Universitária	Portuguesa
Filha FA2.4	14	Portugal (Lisboa)	Índia Moçambique	-	Estudante 10.º Ano	Portuguesa
Filho FO2.4	9	Portugal (Lisboa)	Índia Moçambique	-	Estudante 5.º Ano	Portuguesa

Quadro n.º 5: Perfil sociodemográfico do grupo doméstico 5

GD5	Idade	Local de nascimento	Origem da família	Ano de chegada a Portugal	Profissão e habilitações	Nacionalidade
Pai H5	52	Moçambique (Maputo)	Índia	1977	Empresário Bacharel	Portuguesa
Mãe M5	50	Moçambique (Maputo)	Índia África do Sul	1977	Doméstica 5.º Ano	Portuguesa
Filho FO.5	26	Portugal (Lisboa)	Índia Moçambique África do Sul	-	Designer Licenciado	Portuguesa

A configuração familiar dos grupos domésticos que estudámos, passa, no momento, sobretudo pelo tipo que habitualmente é referido como família nuclear e/ou extensa (Giddens, [1993] 1997). Ou seja, tratam-se de agregados domésticos constituídos por um casal e os respectivos filhos (não casados²²), sendo possível a presença (temporária ou permanente) de parentes pertencentes às várias gerações. Isto é, tanto podem incluir parentes que, a dada altura, fazem parte de um modo permanente do agregado familiar (a mãe, viúva, do pai, por

²² Com exceção de FA3.1, que é casada, e de FO.5, que casou no decorrer (mais ou menos a meio) do trabalho de terreno.

exemplo) como familiares que vivem em Moçambique mas que de vez em quando passam temporadas em Portugal. Subjacente a esta configuração doméstica encontra-se muito frequentemente uma estratégia de transnacionalismo familiar (Bastos S., 2006a) que permite manter habitações e negócios em Moçambique, ao mesmo tempo que inclui a vinda de familiares²³ para trabalharem no negócio da família, para receber tratamento médico, estudar, participar num casamento ou simplesmente de visita.

■ 2.2. O grupo doméstico e as suas dinâmicas micro-familiares

A comparação entre os cinco GD estudados pôs em evidência algumas dimensões específicas da estrutura doméstica (tais como práticas e estratégias de composição, organização, reciprocidade e cooperação) que, como veremos ao longo dos diferentes capítulos, favorecem as relações familiares e comunitárias (apoiadas em redes de parentesco, de religiosidade, de amizade, de trabalho, de lazer, de residência, etc.), em alguns dos seus aspectos funcionais. Estas dimensões, definidas pelos vários entrevistados como um diferencial etno-religioso positivado²⁴, que deve ser preservado, actuam como redes de sociabilidade, solidariedade, acolhimento, inserção social (residencial, profissional e religiosa), controlo social e manutenção dos valores do «nós» de pertença.

Todavia, a concepção de papéis, pressões e expectativas de género diferenciadas (em relação aos limites sociais do grupo e aos percursos escolares e profissionais das gerações emergentes), é avaliada não só como algo inerente às suas tradições culturais e religiosas, mas também como um fenómeno pertencente a um sistema social mais vasto.

Quadro n.º 6: Os grupos domésticos estudados e as suas dinâmicas micro-familiares

Os grupos domésticos estudados e uma introdução às suas dinâmicas micro-familiares a partir das vozes do terreno	
O papel da mulher	No seio destes grupos domésticos são principalmente as mulheres , exerçam ou já tenham exercido uma actividade profissional, que assumem o papel de gestoras da vida doméstica e de educadoras das novas gerações .
O papel do homem	Os homens (quer tenham uma menor ou maior participação ao nível doméstico) protagonizam claramente o papel do «ganha-pão» e de gestores dos negócios de família .

²³ No GD4, cujas temporadas que a irmã de H1 passa em Portugal (variáveis entre 2 a 6 meses) se devem, sobretudo, ao facto desta vir trabalhar/ajudar nos negócios de família; no GD1, a tia de M1, precisou receber tratamento médico e esteve um ano e meio a viver com esta família; na GD3, que ainda mantém parte dos negócios da época colonial (cadeia de salas de cinemas) a matriarca da família (pelo lado de M1) (que é viúva) vive circulando, por períodos de tempo repartidos, entre um país e o outro.

²⁴ Que diz, por exemplo: é da religião muçulmana e da cultura indiana respeitar os mais velhos.

<p>Alguns aspectos de mudança</p>	<p>O que não significa que em grupos domésticos de casais mais jovens, o papel do homem como único e/ou principal contribuidor económico (tão característico das gerações anteriores) não comece paulatinamente a perder significado e relevância. Ou que «a pouco e pouco» algumas famílias não venham a abrir «espaço para a participação das mulheres na vida das suas empresas» (Lima, 2003:207-208).</p>
<p>O papel de esposa e mãe</p>	<p>Fazendo referência à «palavra» do «profeta» e às situações do dia-a-dia, várias das nossas entrevistadas casadas avaliaram o seu papel de esposas, gestoras da vida doméstica e de educadoras das novas gerações como uma das funções mais importantes da mulher muçulmana. Em paralelo, evocando que «vale a pena ser muçulmana», recusaram a associação do «Islão» à «opressão» das mulheres e auto definiram-se na comparação com outras mulheres esposas e mães portugueses (mas não muçulmanas) como mais «privilegiadas»: I) <i>mais privilegiadas porque</i> mesmo exercendo o papel de donas de casa o orçamento doméstico inclui a contratação de uma empregada a dias, pelo menos, para as tarefas mais pesadas; II) <i>mais privilegiadas porque</i> quando trabalham normalmente são patroas e exercem a sua actividade apenas em <i>part time</i>, ficando com mais tempo para controlar e investir na educação moral, religiosa e escolar dos filhos III) e, sobretudo, <i>mais privilegiadas porque</i> a função de mulher, esposa e mãe é altamente valorizada e reconhecida pelos maridos, filhos e restantes familiares. Com efeito, vários autores têm vindo a realçar que a dedicação integral destas mulheres à função de esposas e mães «tem-se revelado indispensável à formação moral, religiosa e profissional das gerações emergentes, à continuidade do «respeito» associado ao «nome» da família ou até, em vários casos aos negócios de família» (Bastos e Bastos <i>et al.</i>, 2006:80).</p>
<p>O Papel de marido e pai</p>	<p>As responsabilidades ou funções acima descritas parecem constituir a principal fonte de poder feminino materno no interior da vida familiar/doméstica, visto que na tomada de decisões mais importantes e/ou em que o casal não está de acordo a autoridade masculina paterna ainda prevalece. Porém, há também um certo reconhecimento do poder feminino sobre a autoridade masculina, como enuncia FA3.2: «em minha casa é o meu pai que dá cara e a última palavra para o exterior, mas na maioria das vezes quem diz o que ele deve dizer é a minha mãe. Acontece muito assim, só que não fica muito à vista que quem domina o pai é a mãe».</p>
<p>Expectativas de género e limites sociais</p>	<p>Os rapazes no geral beneficiam de uma maior «bi-culturalidade compartimentada» (Bastos, Costa e Batoréu, 2006). Por outras palavras, os homens podem mais facilmente transgredir valores familiares e comunitários, sem grandes punições, porque a honra de uma família ainda se encontra muito associada à conduta sexual, matrimonial, social e familiar das mulheres.</p>
<p>Expectativas de género e percursos escolares e profissionais</p>	<p>Segundo alguns interlocutores, «a principal preocupação de muitas famílias muçulmanas sunitas portuguesas continua a ser o casamento das filhas e menos o seu futuro educacional e profissional» (Bastos, Costa e Batoréu 2006:161).</p> <p>Apesar de nos confirmarem que o número de raparigas muçulmanas sunitas portuguesas que frequentam a universidade tem vindo progressivamente a aumentar, tirar um curso universitário não significa necessariamente planear uma carreira profissional. Ou seja, «a <i>necessidade</i>, o tipo <i>de educação</i>, o grau de <i>conservadorismo</i> da futura família de aliança, mas também a relação que as mulheres da família de orientação construíram e continuam a manter com o trabalho parecem condicionar as perspectivas profissionais das interlocutoras sunitas» (Bastos, Costa e Batoréu, 2006:162).</p>
<p>Igualdade de direitos entre homens e mulheres</p>	<p>Todavia, embora reconheçam a existência de papéis, pressões e expectativas de género diferenciadas em função de tradições culturais e religiosas, que limitam a posição da mulher submetendo-a ao poder dos homens e ao controlo da família (inclusive por parte de outras mulheres mais velhas, como as da família de aliança, como é o caso das sogras e cunhadas), homens e mulheres entrevistados sublinham a igualdade de direitos entre si enfatizando o direito ao divórcio, à divisão legal dos bens do casal, ao investimento escolar e profissional, ao trabalho remunerado fora do grupo, etc.</p>

■ 2.3. Uma opção de *terreno*: a *entrevista semi-directiva*

O trabalho de campo efectuado²⁵ no âmbito desta pesquisa comporta um total de 33 entrevistas semi-directivas²⁶ realizadas, entre os meses de Março e de Dezembro do ano de 2004, a membros dos cinco grupos domésticos acima caracterizados. Através das entrevistas, estruturadas por um guião, procurámos obter elementos de informação e de reflexão significativos face aos objectivos a que nos propusemos. Paralelamente, tivemos a preocupação de proporcionar aos entrevistados, como exemplificamos a partir do extracto seguinte, a oportunidade de falar abertamente e de exprimir os seus pontos de vista, da forma e segundo a ordem que quiseram:

Primeira entrevista realizada com FA4.2. Odivelas, 22 de Abril de 2004. A entrevista decorreu na esplanada do espaço comercial de FO4.1. Numa pequena conversa informal, comecei por explicar que o principal objectivo das entrevistas que pretendia realizar com ela e com os seus irmãos, pai e mãe, durante alguns meses, consistia em perceber de que forma o facto de serem muçulmanos influencia o seu modo de vida no contexto português. Para além disso, referi que gostaria de perceber como é que a religião muçulmana é transmitida de geração para geração; como é vivida pelas diferentes gerações. E que, por isso, gostaria não só de falar com ela, mas também com o seu irmão mais velho (pelo menos) mas também com o seu pai e mãe. Após mais algumas perguntas sobre o «porquê» das entrevistas, disse-me que desde que tudo fosse anónimo não havia qualquer problema, mas avisou-me que seria muito complicado falar com o seu pai, por este ser uma pessoa extremamente ocupada. Antes de iniciar a entrevista, achei que «ficava bem» consumir qualquer coisa; aceitei a sugestão da empregada (uma brasileira) e comi um *Donner-Kebabs* (delicioso). Quando acabei de comer perguntei se podíamos gravar a entrevista, depois de uma resposta afirmativa, começamos finalmente. *Para começar gostaria que me falasse um pouco da sua história de vida. Onde nasceu? O que tem feito? Se estuda? Quem são os seus amigos? Tudo aquilo que ache que caracteriza o seu percurso de vida; os aspectos, as situações, as circunstâncias mais marcantes, etc. fale-me do que quiser e pela a ordem que preferir.* [Extracto retirado do diário de campo no âmbito do projecto «Filhos diferentes de deuses diferentes»]

Ao longo do trabalho de terreno, deparámo-nos com algumas dificuldades no acesso às «figuras paternas». Primeiro porque os contactos informais iniciais, na maioria dos casos, foram estabelecidos com as mulheres destes grupos domésticos; segundo, porque as tentativas de aproximação, tendo como mediadores as próprias esposas e/ou filhas (os) saíram frustradas (muitas das vezes), devido à falta de disponibilidade quase sempre apontada como consequência das responsabilidades profissionais a que os «pais de família» estão sujeitos.

As entrevistas foram gravadas, transcritas na íntegra e posteriormente trabalhadas de acordo com uma grelha de análise de conteúdo, construída a partir de um guião de entrevista²⁷ previamente definido, da qual se destacam os seguintes parâmetros: **I)** história migratória dos

²⁵ No decorrer da pesquisa, utilizámos como técnicas de recolha de dados a «observação directa» (de certos rituais, sobretudo) e a «observação indirecta» efectuada a partir da série de entrevistas «não-directivas» e «semi-directivas» que realizámos, de acordo com os critérios definidos por Ghiglione e Matalon (1993), no sentido em que, por não serem nem inteiramente «abertas», nem conduzidas por um grande número de perguntas precisas, garantem uma maior espontaneidade das narrativas dos entrevistados.

²⁶ Destas, 6 foram realizadas com o grupo doméstico 1 (H1 – 1 entrevista, M1 – 3 entrevistas, FO1.1 – 2 entrevistas); 9 com o grupo doméstico 2 (M2 – 2 entrevistas, FA.2 – 4 entrevistas, FO.2 – 3 entrevistas); 5 com o grupo doméstico 3 (M3 – 1 entrevista, FA3.1 – 1 entrevista, FA3.2 – 3 entrevistas); 9 com o grupo doméstico 4 (M4 – 3 entrevistas, FO4.1 – 2 entrevistas, FA4.2 – 4 entrevistas), e 4 com o grupo doméstico 5 (H5 – 1 entrevista, M5 – 2 entrevistas; FO.5 – 1 entrevista). O desfasamento entre o número de entrevistas realizadas por grupo doméstico (e entre os membros de cada grupo) tem a ver com a disponibilidade de cada entrevistado para participar no estudo. Já nos casos de FO1.2 e FO4.4, estes nunca foram entrevistados formalmente por terem respectivamente 10 e 9 anos.

²⁷ O guião foi utilizado sobretudo como forma de preparar as entrevistas, não sendo, por isso, usado nas entrevistas ou facultado aos interlocutores. Limitámo-nos por «conduzir» as entrevistas para os objectivos pretendidos, utilizando para o efeito *cartões de bolso* com os tópicos que pretendíamos abordar. Os locais onde as entrevistas se realizaram foram sempre escolhidos de acordo com a vontade e a disponibilidade de cada entrevistado: em suas casas e nas suas lojas, assim como em vários espaços públicos (cafés, facultades, jardins).

sujeitos e dos seus familiares; **II**) contextualização dos percursos de inserção social diferenciada e o seu desenvolvimento; **III**) dinâmica familiar, comunitária e religiosa (práticas, crenças e modelos); **IV**) atitudes face à origem e a outros núcleos diaspóricos; **V**) projecto identitário e educativo para (e das) gerações emergentes; **VI**) percepções da ecologia cultural portuguesa (categoriais genéricas e pessoais); e, **VII**) percepções e avaliações de modelos negativos (de desvio e marginalidade) internos à comunidade de pertença.

Para além das entrevistas aos «pais», às «mães», às «filhas» e aos «filhos» (realizadas sempre que possível separadamente) foram também consideradas no conjunto do material empírico recolhido conversas com familiares e amigos próximos, surgidas no decorrer de casamentos, lanches, almoços e jantares para os quais fomos convidados²⁸.

Procurámos ainda complementar este material, com entrevistas a líderes religiosos de afiliação sunita²⁹ e com a observação *in loco* de ciclos rituais realizados no espaço de congregação (Mesquita Central de Lisboa). Mais concretamente, no mês de Outubro do ano de 2005 (mês do *Ramadan* do ano 1426 para os muçulmanos), assistimos às habituais palestras do Ramadão³⁰, à oração das sextas-feiras em congregação³¹, participamos em alguns *iftar's*³², estivemos presentes na «noite do poder»³³, ouvimos a opinião de alguns muçulmanos, e visitámos ainda a feira do livro islâmica³⁴.

■ 2.4. Dimensões de análise e variáveis

Dinâmicas Micro-Familiares – Representam a **unidade de análise estratégica** para investigar o impacto da religião, bem como a posição e as experiências vividas face à religião no processo de inserção social (esta é, por isso, uma dimensão de análise transversal a todos os capítulos). Esta dimensão focaliza a importância das origens e dos modelos tradicionais versus a importância da diáspora e dos modelos de «modernização» (coloniais e pós-coloniais) nos padrões de relacionamento inter-étnico e inter-familiar entre géneros e gerações (ligados a ideais culturais e a sistemas de valores mais ou menos diferenciados).

²⁸ Assistimos as duas cerimónias de casamento e vários lanches, almoços e jantares a convite do GD1, GD3 e GD5.

²⁹ Efectuámos três entrevistas com líderes religiosos sunitas.

³⁰ As palestras realizadas ao longo do mês do Ramadão (nono mês do calendário lunar islâmico) na Mesquita Central de Lisboa tiveram lugar nos dias 8, 15 e 22. Excepcional, esse ano, o ciclo de palestras realizadas contou apenas com três, visto o quarto Sábado (dia 29) coincidir com o vigésimo sexto dia do Ramadão, ou seja, com a noite do *Lail-tul-Qadr*. Os temas das palestras realizadas na Mesquita Central de Lisboa, durante o Ramadão de 2005, e os respectivos oradores, foram os seguintes: 1.ª Palestra – dia 8 com o tema: *A História do Islão*. Moderador: Yissouf Adamgy (Director da revista *Al-Furqán*). Oradores: Sheik Munir (Imam da Mesquita Central de Lisboa) e Mowlana Rizwan (Imam de uma das mesquitas do Laranjeiro); 2.ª Palestra – dia 15 com o tema: *Religião e Cultura*. Moderadora: Fátima Suleman. Oradores: Sheik Munir, Paulo Vale (Universidade Católica), AbdoolKarim Vakil (King's College London) e Abdool Magid Karim Vakil (Presidente da Comunidade Islâmica); 3.ª Palestra – dia 22 com o tema: *Em Nome da Religião*.... Moderador: (?). Oradores: Sheik Munir, Issam Bessiso (Embaixador da Palestina em Portugal), Nuno Martins (Membro da Comissão de Jovens Israelita em Portugal).

³¹ Como por exemplo a do dia 21 de Outubro de 2005, entre outras.

³² Refeição conjunta da quebra do jejum igualmente na Mesquita Central, nos dias 12, 22 e 29.

³³ A noite do *Lail-tul-Qadr*, que se realiza entre os dias 26 e 27 do Ramadão.

³⁴ Visitámos a 12.ª Feira do Livro Islâmico de Portugal que decorreu, na Mesquita de Lisboa, de 21 de Outubro a 02 de Novembro, promovida pela revista *Al-Furqán*.

Quadro n.º 7: Unidade e dimensões de análise e variáveis

Unidade de Análise	Variáveis e Sub-variáveis
<p>Dinâmicas micro-familiares como unidade de análise estratégica para o estudo de estratégias de inserção social diferenciada</p>	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Dinâmicas micro-familiares <ul style="list-style-type: none"> ▪ Redes intrafamiliares ▪ Relações de género e geracionais ▪ Interações e tensões familiares ▪ Projecto de vida para (e da) geração emergente ▪ Grau de relevância da família face à autoridade parental
Dimensões de Análise	Variáveis e Sub-variáveis
<p>Percursos Migratórios e de Inserção Social</p>	<ul style="list-style-type: none"> ➤ História migratória <ul style="list-style-type: none"> ▪ Da Índia para Moçambique ▪ Estatuto socioeconómico em Moçambique ▪ De Moçambique para Portugal ➤ História da inserção social em Portugal <ul style="list-style-type: none"> ▪ Inserção inicial ▪ Desenvolvimento ▪ Avaliação subjectiva da acção migratória (sentimentos, traumas, ganhos e perdas)
<p>Vivências Comunitárias</p>	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Comunidade <ul style="list-style-type: none"> ▪ História da comunidade ▪ Organização comunitária ▪ Redes intracomunitárias ➤ Vivência comunitária <ul style="list-style-type: none"> ▪ Grau de relevância da comunidade étnica/religiosa ▪ Envolvimento comunitário ▪ Percepção valorativa/diferencial das relações intragrupais ▪ Pressões e tensões comunitárias ▪ Comportamento identitário (centralidade versus periferalização)
<p>Vivências Religiosas</p>	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Religião <ul style="list-style-type: none"> ▪ Fontes da autoridade religiosa ▪ Mandamentos, práticas, prescrições e interditos ➤ Vivência religiosa <ul style="list-style-type: none"> ▪ História religiosa das famílias/sujeitos ▪ Envolvimento religioso

Relações Inter-Étnicas	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Relações e atitudes inter-étnicas <ul style="list-style-type: none"> ▪ Percepções e atitudes face aos grupos contextuais e referenciais ▪ Estratégias de «abertura» e «fechamento»
-------------------------------	--

Adaptado do guião de entrevistas no âmbito do projecto «*Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural-dinâmica*».

Percursos Migratórios e de Inserção Social – No âmbito desta dimensão de análise procurámos descrever os percursos migratórios multifaseados, assim como detectar as «estratégias de sobrevivência» (Ballard, 2004) utilizadas nos percursos sociais de inserção dos entrevistados. Neste sentido, tentámos apreender as suas motivações e recursos, as suas redes de apoio à chegada, as estratégias e práticas de inserção socioeconómicas, políticas, comunitárias e culturais, mas também a forma como avaliam o seu percurso em termos de ganhos e perdas e ainda as expectativas face aos novos contextos. A este nível, não descurámos a análise de algumas dimensões traumáticas associadas à vivência migratória (Suárez-Orozco, 2000) e o modo como estas são ou não superadas. Complementarmente, procurámos auscultar os diferentes graus de identificação e as referências afectivas e simbólicas (saudades, distanciação, desvalorização, etc.) relacionados com as origens, bem como a relação e expectativas face a outros núcleos diaspóricos. Avaliámos, neste sentido, a existência (ou não) de práticas transnacionais (económicas, turísticas, matrimoniais, religiosas, pela Internet, etc.), a sua importância e as formas de identificação com os diferentes espaços da diáspora a que pertencem (**cf. capítulo 3**).

Vivências Religiosas e Comunitárias – Uma vez que a religião e a pertença a uma comunidade etno-religiosa constituem referências importantes para os sunitas indianos é nosso objectivo estudá-las, não sob uma perspectiva meramente descritiva (crenças, práticas, etc.) mas, sobretudo a partir de uma perspectiva das vivências, representações e práticas dos entrevistados, de molde a destacar a importância do envolvimento religioso e comunitário nos seus percursos de inserção social. Esta dimensão permite-nos também compreender o seu posicionamento identitário face a outros segmentos do mesmo grupo, na medida em que o convívio comunitário ao favorecer a emergência de relações intragrupo também promove a comparação (hierarquizante, como veremos) entre segmentos culturalmente diferenciados (sunitas-guineenses, sunitas-marroquinos, sunitas-bangladeshis, sunitas-paquistaneses, sunitas-árabes, etc.), deixando transparecer a existência de dinâmicas de competição (**cf. capítulo 4 [para vivências comunitárias] e capítulo 5 [para vivências religiosas]**).

Relações Inter-Étnicas – Configuram no nosso estudo uma variável de análise vital, porque a inserção social diferenciada ocorre num contexto migratório multi-étnico. Nesta dimensão de análise, procurámos compreender o(s) sistema(s) de valores e atitudes, assim como as práticas de relação inter-étnicas dos nossos entrevistados. Ou seja, procurámos

identificar as relações que estabelecem e as imagens que constroem sobre os portugueses não muçulmanos e outros grupos de origem migrante (como por exemplo, ismaelitas [ou ismailis³⁵] e hindus³⁶ que se constituem como importantes comparantes identitários desde Moçambique), a forma como pensam que são vistos por estes, bem como a maneira como se vêem a eles próprios e ao seu grupo. Esta dimensão permite-nos reflectir sobre o modo como as crenças e as práticas religiosas interferem (facilitando, dificultando, legitimando, etc.) no relacionamento inter-étnico (**cf. capítulo 6**).

³⁵ Termo utilizado como sinónimo de «ismaelita» pela maioria dos «ismailis» portugueses, para quando falam de si próprios e da sua comunidade (cf. Costa, 2002). Os ismailis estão instituídos em Portugal na Comunidade Muçulmana Shia Imami Ismaili.

³⁶ Institucionalizados no nosso país como Comunidade Hindu de Portugal.

■ **CAPÍTULO 3: TRAJECTOS – DA DIMENSÃO GLOBAL À LOCAL**

■ **3.1. No 'princípio' uniu *Muhammad* uma vasta população de árabes: da expansão territorial à produção das diásporas emigradas**

O Islão apresenta uma realidade plural, diversa, dinâmica, política, social, cultural e ideologicamente diferenciada mobilizada pelos milhões de muçulmanos e milhares de comunidades, em meia centena de países do mundo do Islão, e outros tantos fora dele [Vakil, 2004b: 284].

O Islão (*Islam*³⁷ em árabe) surgiu a partir do século VII d.C. na península Arábica pela mão de um profeta chamado Maomé (*Muhammad*³⁸), que conseguiu unir uma vasta população de árabes numa comunidade religiosa (ou *Umma*³⁹).

As lutas de sucessão após a morte do profeta, o qual não tinha filhos homens e não havia nomeado um sucessor, acabaram por determinar a divisão interna da *Umma* em duas facções principais: a Sunita⁴⁰ e a Xiita (Starrett, [1997] 1999); Esposito, 1988). A primeira defendia que a sucessão deveria ficar sob o comando de um Califa⁴¹ (*khalifa*) eleito e que a revelação do Corão (*Qur'an*) era suficiente para guiar a comunidade. A segunda defendia que o profeta teria designado como seu legítimo sucessor e primeiro *khalifa* Ali (seu primo e genro). Esta facção não aceita as tradições sunitas que defendem a ortodoxia islâmica, baseada nas doutrinas da *sunna*, defendendo uma interpretação evolutiva da mensagem islâmica (Boivin, 1998; Daftary, 2003).

Foi durante os califados de Omar e Otman⁴² que a «Comunidade Islâmica» se começou a expandir de um local de origem (a península Arábica), para mais do que uma região. Um século após o seu aparecimento podiam-se encontrar comunidades muçulmanas a viver na Ásia, em África e na Europa (cf. Eickelman, 1989; entre outros). É deste modo que a Comunidade Global (Roy, 2000; Kepel, 2000) (extra territorial), simbolizada na *Umma* (com base nos mesmos fundamentos e práticas religiosas), se caracteriza actualmente por uma grande diversidade de pertenças nacionais, raciais, étnicas, sociais, políticas, etc. culturalmente diferenciadas em função de origens, percursos migratórios e/ou movimentos religiosos islâmicos distintos.

³⁷ A palavra *Islam* significa submissão à vontade de *Allha* (Sourel, 1991).

³⁸ O profeta do Islão nasceu no seio de uma família de mercadores na cidade de Meca (cidade onde se situa a *Kaaba*, que se tornou o centro de orientação na oração e lugar de peregrinação [*hajj*] de todos os muçulmanos), na actual Arábia Saudita, por volta de 570 d.C., e morreu numa cidade próxima chamada Medina em 632 d.C.

³⁹ Uma comunidade imaginada (Anderson, [1983] (1991)), definida pela *shahada* – declaração de fé (que distingue os muçulmanos) – que significa testemunhar que «não há outro deus senão *Allha* (Deus), e *Muhammad* é o seu profeta».

⁴⁰ À qual «pertencem a maior parte do cerca de bilião e pouco de muçulmanos no mundo e a maioria dos muçulmanos em Portugal» (Vakil, 2004b:295).

⁴¹ Os governantes que sucederam o profeta após a sua morte foram chamados de *Khalifa*. *Khalifa* significa o «representante» ou o «delegado», aquele que governa como representante de *Allah* e do seu profeta.

⁴² Segundo e terceiro *khalifa* na ordem de sucessão do profeta *Muhammad*.

Por sua vez, a formação de comunidades de origem indiana⁴³/muçulmanas fora do subcontinente indiano, ligada à expansão dos mercados internacionais, processou-se ao longo dos séculos XIX e XX e compreendeu a duas grandes fases (Jayawardena, 1973): a primeira, durante o século XIX e princípio do século XX, situa-se no contexto da expansão e consolidação dos grandes impérios coloniais europeus (Parekh, 1994); a segunda, no período *postcolonial*, surge no âmbito dos movimentos de independência, descolonização e desenvolvimento socioeconómico que se geraram nesses espaços.

Ao longo da primeira fase, muitos destes indivíduos aproveitando a sua experiência em actividades comerciais, acabaram por se fixar na Costa Oriental de África (particularmente em Moçambique) onde empreenderam um processo de especialização no comércio, facilitado pela penetração do capitalismo nos sistemas coloniais na segunda metade do século XIX.

Inicialmente dedicaram-se sobretudo ao comércio de importação e exportação costeiro, entre o Leste Africano e a Índia. Mais tarde, aventuraram-se para o interior começando a fazer trocas comerciais directamente com os autóctones (Bastos S., 2005), tendo sido um dos grupos responsáveis pela monetarização da economia na África Oriental. Investindo cada vez mais nas trocas comerciais entre o interior e a costa de África, uma minoria de indianos ter-se-á transformado progressivamente numa elite de importadores, exportadores, armazenistas e retalhistas urbanizados, ligada a uma maioria que se instala no interior e arredores, dando origem a um sistema em cadeia (Salvadori, 1989; Bastos S., 2005).

O seu papel impulsionador das economias africanas coloniais, bem como o tipo de relações que mantinham quer com a população nativa quer com os governantes dos vários impérios coloniais, justifica que alguns autores os caracterizem como uma «minoria étnica intermediária» (Bonacich, 1973; Cohen, 1981; Leite, 2001, 1996; Bastos S., 2005).

Já a segunda grande fase de formação de comunidades de origem indiana/muçulmanas fora do subcontinente indiano, e para o exterior do continente africano, ganhou maior evidência a partir do período pós-guerra marcado pela independência da Índia, pela separação Índia versus Paquistão, pelas independências das ex-colónias britânicas e ex-colónias portuguesas em África e pela integração dos territórios da Índia portuguesa na União Indiana.

Ao longo dos anos 50, verificaram-se sobretudo movimentos migratórios em direcção a Inglaterra, em função do contexto de expansão económica e de procura de trabalho e/ou formação académica (Robinson, 1980; Ballard, 1994). Em finais da década de 60 até meados de 70, em virtude dos processos de descolonização e africanização desenvolvidos na Tanzânia, no Quênia (Salvadori, 1989), no Uganda (Bachu, 1985; Twaddle, 1990) e em Moçambique (Malheiros, 1996; Bastos S., no prelo, 2006a, 2005, 2003), os fluxos aumentaram mantendo

⁴³ Segundo dados do *Calcutta Newspaper* de 5 de Agosto de 1980, Cabo-Verde, Guiné-Bissau, Norte da Coreia, Mauritânia e Roménia, eram apenas os cinco países do mundo onde os indianos não optaram por viver. De acordo com números disponíveis 8,6 milhões de sul asiáticos vivem fora do subcontinente indiano: na Europa (1,48 milhões), em África (1,39 milhões), no Sudoeste Asiático (1,86 milhões), no Médio Oriente (1,32 milhões), nas Caraíbas e na América Latina (958000), na América do Norte (729000), no Pacífico (954000) (Clark, Peach e Vertovec, 1990; Lal, 1998 in Bastos S., 2000:26 – *Relatório da cadeira de culturas não europeias e lição de síntese*, Grupo de Disciplinas de Antropologia, da Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas) (Relatório mimeo).

como principal destino Inglaterra mas também Portugal e, em menor número, os Estados Unidos e o Canadá (Bachu, 1985; Twaddle, 1990; Bastos S., 1990; Malheiros, 1996).

■ 3.2. Enquanto muçulmanos e como portugueses: especificidades...

O Islão sunita (a que pertencem a maior parte dos muçulmanos no mundo), em Portugal «representa uma das mais pequenas» presenças islâmicas da Europa, mas a «maior comunidade religiosa não cristã» do país (Tiesler, 2005:843). De acordo com as estatísticas da Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), o número estimado de muçulmanos sunitas a viver em Portugal rondaria os «500 em Maio de 1974; 5.000 em 1978; 10.000 em 1980; 15.000 em 1982; e cerca de 30.000 a 35.000» actualmente (Vakil, 2004b:307; cf. também Tiesler, 2000/2005 e Kettani, 1996).

Especificamente no que se refere aos muçulmanos sunitas de origem indiana⁴⁴ vindos de Moçambique e estabelecidos em Portugal, os primeiros, chegaram na década de 50 e, vieram para o nosso país com o objectivo de obter formação académica. Este grupo, que se transformou na elite muçulmana sunita portuguesa foi o responsável pela criação das comissões dirigentes da Comunidade Islâmica de Lisboa, fundada em 1968. Embora actualmente tenham sido ultrapassados pelos muçulmanos guineenses em termos numéricos, uma inserção social rápida e bem sucedida associada ao poder económico e ao factor educação, a construção de uma rede ascendente de relações com políticos e governantes, bem como a competência profissional, contribuíram positivamente para que ainda hoje seja o grupo mais influente nos assuntos da CIL e na sua representação pública (Tiesler, 2000/2005; Vakil, 2004b), (cf. capítulo 4).

■ 3.2.1 Motivações migratórias e estratégias de inserção: Moçambique

À semelhança da maioria dos sunitas de origem indiana residentes em Portugal, praticamente todos os «pais» e «mães» dos cinco grupos domésticos que estudámos, assim como alguns dos seus familiares próximos, nasceram e viveram parte das suas vidas em Moçambique. A ida para Moçambique assentou numa velha tradição migratória, multigeracional, de famílias originários em grande número do Gujarate, Kutch e Sind (territórios indo-britânicos), mas também de Damão e Diu (indo-portugueses), na segunda metade do século XIX⁴⁵ (cf. Leite, 2001; Carvalho, 1999; Bastos S., 2005).

⁴⁴ Podemos dividir os indivíduos de origem indiana em Portugal em cinco «comunidades» distintas que se diferenciam significativamente em termos socioculturais: muçulmanos sunitas, ismailis (ou ismaelitas), hindus, goeses (cf. Ávila e Alves 1993, Malheiros, 1996) e sikhs com chegada a Portugal no começo da década de 90 (cf. Bastos S. e Correia A., 2006).

⁴⁵ Segundo Carvalho a presença indiana em Moçambique correspondiam três comunidades distintas: «muçulmana sunita, ismaelita e hindu». No caso dos muçulmanos, estavam associados em três tipos de organizações. As confrarias – constituídas pelos «negros» e «mestiços» que no passado tinham sido islamizados pelos muçulmanos que comercializavam no Oceano Índico; as associações «maometanas» – instituídas exclusivamente por muçulmanos sunitas de origem indiana; e as associações ismaelitas – ligadas a Fundação Aga Khan. As associações «maometanas» foram fundadas em 1985 em Lourenço Marques, a partir de um terreno

Em termos de distribuição geográfica, inicialmente ter-se-ão distribuído por várias regiões: Beira [H1], [M1]; Mossuril [H2], Ilha de Moçambique [M2]; Beira [H3], Quelimane [M3]; Beira [H4], [M4]; Beira [H5], [M5]; e mais tarde, com excepção do GD3⁴⁶ e GD4⁴⁷, se concentrado em Maputo (GD1, GD2 e GD5)⁴⁸.

Quadro n.º 8: Origens dos avós, contexto socioeconómico na Índia e percurso migratório Índia – Moçambique

Origem dos Avós		Profissão dos Avós		Percurso Índia – Moçambique	
H1 [Ego]	M1 [Ego]	Familiares de H1	Familiares de M1	Familiares de H1	Familiares de M1
Avô paterno Gujarate	Avós paternos Porbandar	Avós paternos Comerciantes de tecidos e de produtos alimentares	Avós paternos Industriais no ramo têxtil	Bisavós paternos	Avós paternos
Avó paterna Moçambique	Avós maternos Gujarate	Avós maternos Comerciantes tecidos	Avós maternos Agricultores	Avós maternos	Avós maternos
Avós maternos Damão					
H2 [Ego]	M2 [Ego]	Familiares de H2	Familiares de M2	Familiares de H2	Familiares de M2
Avós paternos Gujarate	Avô paterno Portugal	Avós paternos Industriais no ramo têxtil	Avós paternos Trabalhador por conta de outrem	Avós paternos	Não se aplica
Avós maternos Gujarate	Avó paterna Moçambique	Avós maternos Agricultores	Avós maternos -	Avós maternos	
	Avô materno Portugal				
	Avó materna Moçambique				
H3 [Ego]	M3 [Ego]	Familiares de H3	Familiares de M3	Familiares de H3	Familiares de M3
Avós paternos Antiga Pérsia/ Actual Irão	Avô paterna Gujarate	Avós paternos -	Avós paternos -	Não se aplica	Bisavós paternos
Avós maternos Moçambique	Avó paterna Moçambique	Avós maternos -	Avós maternos -		Avô maternos
	Avô materno Diu				
	Avó materno Moçambique				
H4 [Ego]	M4 [Ego]	Familiares de H4	Familiares de M4	Familiares de H4	Familiares de M4

oferecido por um muçulmano de Damão, por um grupo de indo-britânicos que mantinha relações com a comunidade muçulmana sunita de origem indiana na África do Sul. Esta e as outras associações que a partir desta se foram institucionalizando, tiveram na base da sua constituição a «demarcação em relação aos islâmicos autóctones» (Carvalho, 1999:312-313).

⁴⁶ Depois de casarem optaram por morar na Beira, local de inserção inicial de H3.

⁴⁷ Continuaram a viver na Beira.

⁴⁸ As informações que recolhemos são coincidentes com dados de outros autores que, nomeadamente, referem que os muçulmanos sunitas em Moçambique se concentraram no final do século XIX sobretudo em Inhambane, Sofala e no Norte de Moçambique (Quelimane, Mossuril e Ilha de Moçambique); no início do século XX nas províncias de Cabo Delgado e Nampula situadas a Norte do território moçambicano; mais tarde Sofala (Beira) e principalmente Maputo (Lourenço Marques na altura) surgem como os principais núcleos de concentração (Malheiros, 1996: 128/147/154).

Avós paternos Gujarate	Avós paternos Gujarate	Avós paternos –	Avós paternos Agricultores e comerciantes de produtos alimentares Avós maternos –	Avós paternos	Avós paternos
Avós maternos Gujarate	Avós maternos Gujarate	Avós maternos –		Avós maternos	Avós maternos
H5 [Ego]	M5 [Ego]	Familiares de H5	Familiares de M5	Familiares de H5	Familiares de M5
Avós paternos Gujarate	Avós paternos Gujarate	Avós paternos –	Avós paternos –	Avós paternos	Avós paternos
Avós maternos Gujarate	Avós maternos Porbandar	Avós maternos –	Avós maternos –	Avós maternos	

De acordo com as memórias recolhidas a saída do país de origem (Índia), com destino a Moçambique, foi sobretudo efectuada pela geração dos seus bisavós, avós e/ou pais. Estes eram essencialmente homens solteiros que se aventuravam nos barcos costeiros que operavam no Índico, em busca de «uma vida melhor». Apesar da motivação económica relacionada com o desejo de conseguir «uma vida melhor» ser a razão mais apontada, pelos nossos interlocutores, no âmbito da decisão de migrar, outros factores, igualmente indutores, segundo vários autores, estiveram na origem da presença «indiana/muçulmana» em Moçambique: p. ex., as campanhas de islamização na Costa Oriental de África a par com a actividade comercial, as redes de apoio à chegada, assim como o facto do poder político britânico na África do Sul manifestar uma atitude discriminatória e pouco flexível em relação às questões da imigração (cf. Leite, 1996:14-15; Carvalho, 1999: 277-279; Bastos S., 2005: 5).

Foram os meus avós que migraram da Índia para Moçambique. Os meus avós maternos e a minha mãe, inclusive, nasceram em Damão, eram comerciantes de tecidos e de produtos alimentares, especiarias e essas coisas. Quando chegaram a Moçambique a minha mãe tinha 15 anos e o meu tio 10 anos, foram viver para a Beira e mais tarde para Lourenço Marques. Em relação aos meus avós paternos, o meu avô nasceu no Gujarate mas a minha a avó já nasceu em Moçambique, em Lourenço Marques, foram os seus pais, os meus bisavós, que realizaram o percurso da Índia para Moçambique. [H1]

Os meus pais já nasceram em Moçambique. Nasci em Moçambique, na província de Manique na antiga Vila Pery, actual Chimoio, a poucos quilómetros da Beira (...). Os meus avós paternos e maternos são da Índia, do Gujarate. Decidiram migrar para Moçambique para conseguirem uma vida melhor. Embarcaram num barco, naquelas viagens que se faziam, não traziam nada e depois conseguiam construir uma vida melhor com muito esforço. [M4]

Os meus avós, quer paternos quer maternos, nasceram na Índia Inglesa e migraram para Moçambique, para Lourenço Marques, ainda muito jovens, procuravam melhores condições de vida; os primeiros, na Índia, eram industriais, e os segundos eram agricultores. [M1]

Os meus pais nasceram os dois em Moçambique, em Maputo, Lourenço Marques na altura (...). Os avós do meu pai é que nasceram na Índia, no Gujarate, e ainda novos migraram para Moçambique, onde tiveram filhos e construíram a sua vida. [FA.2]

O meu avô paterno nasceu na Índia Inglesa e a minha avó paterna em Moçambique. Em relação aos meus avós maternos, o meu avô era da Índia Portuguesa, de Diu e a minha avó já nasceu em Moçambique. Foram para Moçambique em busca de uma vida melhor. [M3]

Os meus pais nasceram numa aldeia do Gujarate. Os meus avós paternos migraram para Moçambique quando o meu pai tinha 5 anos e a minha mãe foi para Moçambique com 15 anos para casar com o meu pai, só se conheciam por

fotografia. A minha mãe era da mesma aldeia que o meu pai. O meu avô foi para Moçambique porque não tinha outras alternativas de vida, apanhou o barco e foi para Moçambique. Eu e os meus irmãos já nascemos em Moçambique (...). [H5]

As narrativas recolhidas enfatizam a continuidade ocupacional, apoiada sobretudo numa experiência comercial anterior (como proprietários ou empregados, na origem). Depois de um período (referido como curto) em que os pioneiros trabalhariam por conta de outros indianos, ter-se-iam lançado no comércio *cantineiro*⁴⁹ com ajuda de mão-de-obra familiar e de co-étnicos. Outras narrativas, porém, descrevem os pioneiros como pequenos proprietários de terras e assalariados rurais, os quais teriam adquirido experiência comercial já em Moçambique, trabalhando primeiro como empregados de outros indianos e depois como *cantineiros*. O objectivo subsequente, atingido apenas por alguns, era transformarem-se em comerciantes urbanos, em grandes importadores/exportadores/armazenistas, investindo ou não na própria produção de alguns produtos agrícolas.

O meu avô paterno quando chegou a Moçambique, chegou num barco daqueles comerciantes, então começou por trabalhar na agricultura, mais tarde enredou pelo comércio (...). (...) Trabalhou pouco tempo sem ser por conta própria, tinha a experiência no comércio e na agricultura na Índia, e isso também o ajudou. Na agricultura começou depois a ter as suas próprias *machambas* até que comprou uma quinta. No comércio começou no negócio *cantineiro*, vendia produtos e assim. Depois quando já tinha a quinta abriu um armazém de venda ao público, a loja era na parte debaixo da vivenda onde morávamos. Lá trabalhavam pessoas da casa e também tínhamos outros empregados indianos. [M4]

Em Moçambique os meus avós maternos tinham algumas lojas de tecidos (tecidos mais vestuário), já os meus avós paternos também tinham lojas onde vendiam géneros alimentares, tecidos e vestuário, em Moçambique haviam muitos comerciantes deste género, numa loja vendiam muita coisa. O meu pai depois de casar abriu uma loja dessas que vendia de tudo e a minha mãe ajudava. [H1]

Já em Moçambique os meus avós paternos deram continuidade ao ramo de negócio que tinham na Índia e abriram uma loja de roupa (vestuário) e tecidos. Os meus avós maternos, tinham uma mercearia. O meu pai era comerciante no mesmo ramo do meu avô e a minha mãe doméstica, mas dava alguma ajuda na loja. Era assim que se crescia profissionalmente, começavam como pequenos comerciantes e depois chegavam a grandes comerciantes e até empresários. [M1]

Quadro n.º9 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD1]

Origem dos Pais		Inserção residencial		Inserção profissional dos avós e/ou Pais	
Familiares H1	Familiares M1	Familiares H1	Familiares M1	Familiares H1	Familiares M1
Pai Moçambique	Pai Moçambique	Beira	Beira	Avós Paternos: lojas de tecidos + ramo alimentar Avós Maternos: lojas de tecidos Pai: contabilista (por conta de outrem) e proprietário de uma loja de tecidos Mãe: doméstica (ajudava na loja)	Avós Paternos: lojas de tecidos Avós Maternos: cantina, produtos alimentares Pai: proprietário de uma loja de tecidos e vestuário Mãe: doméstica (ajudava na loja)
Mãe Damão	Mãe Moçambique	Maputo	Maputo		

⁴⁹ Este tipo de negócio consistia na aquisição e transporte até as cidades de vários produtos agrícolas (caju, amendoim, algodão, milho, etc.) das *machambas* dos autóctones (ou por estes recolhidos). Simultaneamente, vendiam à população local outros produtos que adquiriam junto dos fornecedores urbanos como por exemplo tecidos, produtos alimentares e outros bens de necessidade (Bastos S., 2006b:131).

Profissão GD1		Residência GD1		Percurso (s) Moçambique – Portugal GD1	
H1	M1	H1	M1	H1	M1
Ajudava na loja da família	Ajudava nas lojas da família	Maputo	Maputo	1975 (para estudar) 1983 (percurso migratório)	1983 (percurso migratório)

Quadro n.º10 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD2]

Origem dos Pais		Inserção residencial		Inserção profissional dos avós e/ou Pais	
Familiars H2	Familiars M2	Familiars H2	Familiars M2	Familiars H2	Familiars M2
Pai Moçambique	Pai Moçambique	Mossuril	Ilha de Moçambique	Pai: proprietário de uma loja de produtos alimentares Mãe: doméstica (ajudava na loja)	Pai – farmacêutico
Mãe Moçambique	Mãe Moçambique	Maputo	Maputo		Mãe – doméstica
Profissão GD2		Residência GD2		Percurso (s) Moçambique – Portugal GD2	
H2	M2	H2	M2	H2	M2
Atleta de alta competição; proprietário de uma loja de roupa	Funcionária pública: escrituraria	Maputo	Maputo	1983 (percurso migratório)	1983 (percurso migratório)

Quadro n.º11 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD3]

Origem dos Pais		Inserção residencial		Inserção profissional dos avós e/ou Pais	
Familiars H3	Familiars M3	Familiars H3	Familiars M3	Familiars H3	Familiars M3
Pai Moçambique	Pai Moçambique	Beira	Quelimane	Pai: proprietário de uma loja de produtos alimentares Mãe: doméstica	Pai: proprietário de salas de cinema e casas de espectáculo
Mãe Moçambique	Mãe Moçambique		Beira		Mãe: doméstica (ajudava o marido)
Profissão GD3		Residência GD3		Percurso (s) Moçambique – Portugal GD3	
H3	M3	H3	M3	H3	M3
Proprietário de um supermercado	Doméstica (ajudava na loja)	Beira	Beira	1977 (percurso migratório)	1977 (percurso migratório)

Quadro n.º12 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD4]

Origem dos Pais		Inserção residencial		Inserção profissional dos avós e/ou Pais	
Familiars H4	Familiars M4	Familiars H4	Familiars M4	Familiars H4	Familiars M4
Pai Moçambique	Pai Moçambique	Beira	Beira	Pai: proprietário de uma loja de produtos alimentares Mãe: doméstica, cozinheira para fora	Avô paterno: Agricultor, proprietário de loja de produtos de roupa e produtos alimentares, proprietário e gestor de uma quinta
Mãe Moçambique	Mãe Moçambique				Pai: herdou os negócios do pai e proprietário de uma imobiliária Mãe: doméstica (ajudava o marido)

Profissão GD4		Residência GD4		Percurso (s) Moçambique – Portugal GD4	
H4	M4	H4	M4	H4	M4
Director financeiro por conta de outrem	Doméstica (ajudava os pais nas lojas)	Beira	Beira	1978 (percurso profissional) 1983 (percurso migratório)	1983 (percurso migratório)

Quadro n.º13 – Origens dos pais e contexto socioeconómico em Moçambique [GD5]

Origem dos Pais		Inserção residencial		Inserção profissional dos avós e/ou Pais	
Familiares H5	Familiares M5	Familiares H5	Familiares M5	Familiares H5	Familiares M5
Pai Gujarate	Pai Moçambique	Beira	Beira	Pai: proprietário de uma loja de produtos alimentares Mãe: doméstica	Avô paterno: proprietário de uma imobiliária Pai: herdou os negócios do pai e proprietário de uma imobiliária Mãe: doméstica
Mãe Gujarate	Mãe África do Sul				
Profissão GD5		Residência GD5		Percurso (s) Moçambique – Portugal GD5	
H5	M5	H5	M5	H5	M5
Contabilista e gestor por conta de outrem; proprietário de uma empresa de auditoria	Professora de inglês (negócio de família); ajudava o marido na empresa de auditoria	Maputo	Maputo	1976 Moçambique/ Suazilândia/ África do Sul (percurso migratório: 1.ª fase) 1977 África do Sul/ Moçambique/ Portugal (percurso migratório: 2.ª fase)	1976 Moçambique/ Suazilândia/ África do Sul (percurso migratório: 1.ª fase) 1977 África do Sul/ Moçambique/ Portugal (percurso migratório: 2.ª fase)

No entanto, de acordo com os testemunhos recolhidos, nas gerações posteriores, os investimentos comerciais diversificaram-se. Ainda que muitos fossem proprietários de lojas onde se podiam encontrar produtos alimentares, especiarias, roupas (tecidos e vestuário) e bijutarias (é o caso dos grupos domésticos 1,2,3 e 4), outros havia que foram descritos como empresários no ramo imobiliário (GD4 e GD5), cinematográfico, casas de espectáculos (GD3) e auditorias (GD5). A par com os investimentos por conta própria, identificámos ainda, praticamente em todas os grupos domésticos, indivíduos que trabalhavam por conta de outrem na função pública (escriturário)⁵⁰, ou no sector privado, em profissões tais como director financeiro⁵¹, gestor⁵², contabilista (s)⁵³.

(...) Mas alguns anos mais tarde, como ele tinha o curso comercial de contabilidade, foi trabalhar para um escritório como contabilista e a minha mãe ficou a tomar conta da loja, junto com outras pessoas da família. [H1]

⁵⁰ M2

⁵¹ H4

⁵² H5

⁵³ O pai de H1 e H5

Em Moçambique o meu avô tinha um armazém que vendia comida, pronto o que vendia mais era arroz e óleo, essas coisas assim, o meu avô paterno (...). O meu pai tinha o negócio dele, trabalhava com «trapos» (roupa), eles é que dizem isso (risos), mas inicialmente trabalhou com o meu avô, depois de acabar os estudos trabalhou com o meu avô e depois teve o negócio dele. Em Moçambique o meu avô e o meu pai sempre trabalharam por conta própria. A minha mãe, depois de acabar os estudos, trabalhava numa empresa acho que era escriturária, não sei bem, qualquer coisa, não sei bem o que é que era. [FO.2]

Os meus pais estavam ligados à indústria cinematografia, tinham uma empresa e várias salas de cinema espalhadas pelo país (Quelimane, Vila Cabral, Porto Amélia, Nampula), e uma casa de espectáculos, em alguns cinemas tinham sociedade. [M3]

Em Moçambique praticamente todos os indianos eram comerciantes. O comércio dos indianos era assim uma mistura onde se vendia de tudo, misturavam principalmente roupas e mercearia, quer dizer lá em Moçambique o comércio é de tudo. O meu avô tinha uma loja dessas que vendia de tudo, principalmente artigos de mercearia e roupa (...). o meu pai herdou os negócios do meu avô e abriu uma imobiliária. O meu marido era contabilista trabalhava na revista «Tempo», director financeiro (...). [M4]

O meu era comerciante e a minha mãe doméstica. Em Moçambique comecei por trabalhar como contabilista, e mais tarde como administrador numa fábrica de vestuário. Depois de casado comprei um escritório e montei uma empresa de auditório (...). [H5]

Eu tirei um curso de línguas os meus pais quiseram que eu e os meus irmãos estudássemos, embora no meu caso e no da minha irmã, a minha irmã é médica, o meu pai queria que tivéssemos formação mas não para trabalhar, ela achava que as filhas não deviam de trabalhar... mas depois quando acabei o curso, o meu tio, irmão do meu pai, tinha um colégio lá em Moçambique, e apesar do meu pai inicialmente não ter concordado lá o conseguimos convencer. Este tipo de atitude mostrava que as coisas também já começavam a mudar, não é, a mentalidade começava a ser outra. [M5]

Estes discursos mostram que começou a haver algum investimento escolar e profissionalizante das novas gerações, na medida em que sem essas competências não poderiam ir trabalhar para a função pública ou para o sector privado. A esta situação junta-se a questão trabalho/género. Como nos enunciou M5, a sua formação em línguas permitiu-lhe dar aulas de inglês num colégio de um familiar próximo (tio, irmão do pai). Apesar de referir alguma resistência por parte do seu pai e, nomeadamente, enfatizar que este apenas o terá permitido por se tratar de uma empresa familiar, considerou o seu caso como um sinal de mudança em termos de mentalidades.

Por outro lado, a passagem da empresa familiar (do tipo «o meu pai era comerciante no mesmo ramo do meu avô» ou, na versão diversificadora, «o meu pai herdou os negócios do meu avô e abriu uma imobiliária») para o trabalho por conta de outrem (eventualmente não indiano), trata-se de uma dimensão importante. Embora não seja incompatível, muitas vezes, é esta experiência (profissional, relacional, etc.) que potencia a empresa familiar, em Moçambique e em novos espaços de inserção social e económica; ou é esta experiência que viabiliza um novo negócio por conta própria, a que se juntam os filhos, e que se transforma numa empresa familiar.

Com efeito, quando se deu o 25 de Abril de 1974 os indivíduos de origem indiana residentes em Moçambique «representavam, do ponto de vista socioeconómico, uma parte importante dos pequenos e médios empresários ligados ao comércio e à prestação de serviços» (Carvalho, 1999:201).

Neste período, as perseguições políticas bem como a nacionalização da terra, do ensino, da saúde, das empresas (mesmo do pequeno comércio) e dos prédios para rendimento, mas também o agravamento da guerra civil e os riscos inerentes à candonga⁵⁴ foram determinantes para que progressivamente começassem a abandonar o país⁵⁵, que entrava numa intensa crise económico-social (Carvalho, 1999).

A nossa situação era complicada, principalmente porque já tínhamos tido qualidade de vida, já tínhamos vivido muito bem financeiramente, mas nessa altura com a guerra civil tivemos muitas vezes que recorrer à troca de produtos na candonga para conseguir as coisas mais básicas que lhe possam passar pela cabeça, por exemplo, alimentos, produtos de higiene, etc. O nosso nível de vida baixou muito, não tínhamos metade do que tínhamos noutra altura. A FRELIMO mudou tudo, só para lhe dar alguns exemplos tínhamos que comprar comida com cartão, houve uma altura que não havia roupa, não havia transportes e tínhamos que ir para a cidade a pé (...) para mim o período pós-colonial foi muito difícil, tive problemas com o governo de Samora Marchel, sofri algumas perseguições políticas (prefiro não falar disso), eu e o meu marido já tínhamos combinado assim que casássemos vínhamos logo para Portugal (...). [M2]

Por exemplo a minha mãe contou-me que foi no dia que o meu avô inaugurou um prédio que nacionalizaram o prédio, então as pessoas começaram-se a sentir um bocadinho deprimidas por estarem lá naquele sítio; sentiam-se insatisfeitas porque começaram a nacionalizar as casas e as lojas, o ensino, a saúde, então decidiram vir para Portugal. Perderam muitos bens e era difícil aceitar uma situação assim, porque antes financeiramente tinham uma vida muito boa. Depois o meu pai como trabalhava numa revista, sofria muitas perseguições políticas porque achavam que ele podia pertencer à Frelimo (...).» [FA4.2]

Quando o Governo de Samora Marchel começou a recrutar mulheres para a tropa, algumas famílias sunitas que optaram por ficar, aproveitaram as conexões que mantinham com familiares noutros países, nomeadamente Portugal, Inglaterra, Estados Unidos, etc. para encaminhar as filhas para junto desses familiares.

Aquilo foi horrível, começaram a recrutar mulheres para a tropa. Como eu era solteira, tinha o 9.º e não quis continuar a estudar, fui chamada. Havia maneira de nos safarmos, mas eu não tive sorte nenhuma, ainda fizemos uns pedidos, mas não deu em nada. Houve famílias que optaram por mandar as filhas para casa de familiares que vivam no estrangeiro, Portugal, Inglaterra, Estados Unidos. Eu bem pedi aos meus pais para vir para Portugal, mas eles não me deixaram (...). [M2]

Apesar da crise económico-social que o país atravessava, «ao contrário das famílias ismaelitas, a maioria das famílias sunitas e hindus» (Bastos S., 2005:14) ficaram em Moçambique após o período de independência (a 25 de Junho de 1975). A rede de influências do líder ismaili, Aga Khan IV, com o poder político colonial português, permitiu-lhes planear a saída de Moçambique algum tempo antes do processo de descolonização (ibidem, 2005). A procura de oportunidades em novos países com base em informações fornecidas pelos «contactos internacionais do líder» ismaili e dos seus consultores económicos, assim como a discrição com que acumularam «capitais e o colocaram no estrangeiro antes da independência»

⁵⁴ Neste circuito quem era apanhado era chamado de candongeiro e era pressionada a denunciar os outros. O castigo era ordem de prisão, chicotadas em público ou até mesmo o fuzilamento, como aliás aconteceu, nos anos 80, a um conhecido empresário sunita (Carvalho, 1999:257).

⁵⁵ Em algumas situações específicas como «*persona non grata*». Lei introduzida na década de 80 que possibilitava a expulsão do país a «*persona*» considerada «*non grata*» (Carvalho, 1999:256).

possibilitou-lhes fomentar «novos destinos migratórios genericamente ascendentes»⁵⁶ (ibidem, 2005:14). Segundo Malheiros, o maior pico de chegadas de ismailis a Portugal ter-se-á dado entre 1974 e 1977 (1999: 141).

Os regimes políticos pós-independência, muito embora desincentivando e limitando o investimento em actividades comerciais por conta própria (em resultado da falta de uma economia de mercado), permitiram, no entanto, a persistência de populações sunitas nestes territórios que não obstante aumentaram património e expandiram actividades. Segundo Anabela Carvalho, os empresários sunitas que optaram por ficar em Moçambique após a independência, revelaram ser o grupo «mais apto a ocupar o lugar não só dos empresários indianos, mas também dos empresários de origem europeia, nomeadamente dos portugueses» (1999:201).

O património acumulado, bem como as conexões transnacionais construídas durante o regime colonial mostraram-se fundamentais para fazer face aos constrangimentos político-económicos pós-coloniais. No período de 1974-1977 os empresários sunitas aproveitaram a saída da maioria dos indivíduos de origem europeia, para adquirir novos estabelecimentos comerciais (Carvalho, 1999). No mesmo período, «as conexões transnacionais»⁵⁷ permitiram aos grandes importadores/exportadores e grossistas a elaboração de estratégias de sub-facturação, através das quais enviavam dinheiro para o estrangeiro» (Bastos S., 2005: 16).

As famílias que optaram por ficar, ficaram porque achavam que de uma maneira ou de outra iriam conseguir levantar novamente os negócios. As famílias indianas tinham o seu pé-de-meia, e os que ficaram tentaram de alguma maneira rentabilizá-lo. Depois os contactos que tinham noutros países através de familiares, amigos, por exemplo na África do Sul, na Suazilândia e outros, dava também para fazer negócios e através desses negócios construir mais um pé-de-meia, mas neste caso fora de Moçambique, para salvaguardar alguma eventualidade. Houve muita gente que aguentou até puder, e só quando perceberam que havia pouco ou nada a fazer, porque as coisas pouco ou nada tendiam a melhorar, é que decidiram vir. [M2]

A partir de 1977 e até 1980, aproximadamente, os empresários muçulmanos tiveram que encontrar novas estratégias económicas que lhes permitissem enfrentar os efeitos da política marxista-leninista. Ao contrário do que seria previsto, dada a conjuntura político-social, as estratégias utilizadas não só permitiram como estimularam as actividades económicas destes empresários. Mais concretamente, «as transacções ilegais de mercadorias com países» limítrofes (com a Índia e o Paquistão e/ou com Portugal), protagonizadas no seio das «redes diaspóricas indianas», mostraram-se indispensáveis para segurar e até impulsionar «os negócios em Moçambique». Essas transacções, articuladas com a consolidação de redes de influência privilegiadas (através de governantes, funcionários públicos e empresários), sustentaram «a candonga generalizada que caracterizou os primeiros anos do sistema de planificação socialista em Moçambique» (Carvalho, 1999; Bastos S., 2005:16).

⁵⁶ Para uma análise dos percursos e estratégias migratórias dos ismailis conferir Bastos S., (2006a, 2005, 2003); Costa, (2002); Tiesler, (2000/2005); Malheiros, (1996, 2000).

⁵⁷ Estas dependiam das redes transnacionais construídas no Extremo Oriente, na África do Sul, ou em países vizinhos como na Suazilândia, Malauí, etc. ou em Portugal (Bastos S., 2005)

Bom aquilo era o salve-se quem puder (...). Era preciso ter visão para a coisa, como tínhamos contactos na Índia, no Paquistão, em Portugal e depois tínhamos conhecimentos que permitiam fazer determinadas transacções (risos), e muitas famílias indianas safaram-se foi assim (...). Digamos que foi a fase da *condonga*. [H5]

Neste período algumas das famílias que tinham optado por ficar, decidiram abandonar Moçambique. Concretamente os grupos domésticos que estudámos protagonizaram dois momentos distintos na vinda directa para Portugal: em 1977 (GD3) e em 1983 (GD1, GD2 e GD4), provenientes de Lourenço Marques (Maputo) (GD1, GD2), e da Beira (GD3, GD4). No entanto o itinerário do GD5 mostra que nem sempre a migração era directa, capitalizando também as conexões familiares com países africanos vizinhos. Embora refiram motivações semelhantes, saíram de Moçambique em 1976 em direcção à Suazilândia e posteriormente à África do Sul onde viviam alguns familiares e permaneceram nestes territórios durante um ano (com expectativas de regresso a Moçambique).

Vimos para Portugal em 1983. (...). [M2]

Vimos de Moçambique para Portugal em 1977. (...). [M3]

Vimos de Lourenço Marques, chegamos a Portugal em 1983. (...). [M1]

Chegámos em 1983. (...). [M4]

Sáimos de Moçambique em 1976 e tivemos um ano a viver na Suazilândia e África do Sul, onde tínhamos alguns familiares, para ver se a situação em Moçambique melhorava e depois é que viemos para cá, em 1977. (...). [M5]

Por outro lado as conexões transnacionais que mantinham com outros núcleos da mesma diáspora, durante o período colonial em Moçambique (Bastos S., 2005), permitiram também que algumas famílias optassem por realizar outros percursos migratórios, particularmente em direcção a Inglaterra, Estados Unidos, Canadá e Brasil onde residiam familiares e/ou co-étnicos.

A alternativa de Inglaterra tal como a do Brasil foi aproveitada por inúmeras famílias de Moçambique, muitas das quais foram para estes países sem passarem praticamente por Portugal *postcolonial*. A proximidade linguística (no caso do Brasil), o domínio da língua inglesa (de alguns), a permanência de familiares e/ou amigos, ligações comerciais anteriores, oportunidades de emprego, a ausência de contactos em Portugal, ou simplesmente porque «muita gente foi», são alguns dos exemplos dados pelos nossos entrevistados para justificar a alternativa Inglaterra e/ou Brasil de muitos dos seus pares.

Quando viemos para Portugal a minha irmã mais velha, somos quatro, já vivia em Londres. A minha irmã não foi migratório, a minha irmã casou com uma pessoa que vivia lá, que era farmacêutico e foi para lá viver. Mas houve outras pessoas que foram para Inglaterra como imigrantes. (...) Mas sim conheço algumas pessoas que optaram por ir para os EUA, Canadá, Brasil, porque já tinham lá familiares ou conhecidos mesmo da comunidade. Mas basicamente veio tudo para Portugal. No meu caso e do marido, a nossa ideia era fazer uma paragem, ver os familiares e seguir para o Brasil. Porque muita gente de África quando saiu foi para o Brasil, e nós também queríamos ir. Falava-se a mesma língua, havia outras pessoas tinham lá familiares ou amigos, outros contactos de negócios, contactos para emprego, outros não tinham ninguém em Portugal, ou como nós não tínhamos lá nada nem ninguém (Brasil), mas como muita gente na altura foi para lá, também queríamos ir. Mas fizemos uma paragem cá porque eu tinha a minha irmã a estudar no Porto, o meu irmão a

viver em Lisboa. (...) Saímos sim senhora de África com duas hipóteses, ou Portugal ou Brasil. Mas depois o irmão do meu marido dizia: vais para o Brasil e vais estar sozinho, a família está toda cá e *não sei quê e não sei quê*, então acabamos por ficar cá, mas foi por acaso. Foi mesmo por acaso que ficamos cá, não foi com a ideia definida a 100%. Mas depois surgiu uma hipótese de trabalho para o meu marido, então acabamos mesmo por ficar. [M5]

Houve algumas pessoas que tinham familiares noutros países. Sei lá..., tipo EUA, Canadá, Inglaterra e que em vez de irem para Portugal optaram por irem para esses países (...). Inglaterra foi muita gente, hoje há lá uma grande comunidade, muitas famílias tinham lá já familiares, conhecimentos, essas coisas, alguns até já sabiam falar alguma coisa do inglês, muita gente foi, foi, foi, muita. [M4]

A insegurança vivida no país decorrente do clima de guerra (preocupante principalmente para quem tinha filhos pequenos), a ordem de expulsão em virtude da opção pela nacionalidade portuguesa (que fez com que viessem para Portugal com o estatuto de refugiados de guerra), mas também a mudança de sistema político que desincentivou e limitou o investimento em actividades comerciais por conta própria, foram algumas das razões apontadas pelos grupos domésticos (3 e 5) que deixaram Moçambique em 1977 e 1976/1977. Por sua vez, os protagonistas do segundo momento de partida (1983, grupos domésticos 1, 2 e 4) prolongaram a sua estadia em Moçambique, durante os anos subsequentes à independência, na esperança de erguer e recuperar o património que outrora conseguiram construir; abandonando o país apenas quando consideraram que a conjuntura político-económica não iria reunir, a médio prazo, as condições necessárias para satisfazer as suas aspirações.

Vimos para Portugal em 1977 como refugiados de guerra, não havia segurança nenhuma em Moçambique e para quem tinha como eu duas filhas pequenas era muito arriscado ficar. De qualquer forma tivemos que vir, porque quem optou pela nacionalidade portuguesa, como nós, recebeu ordem de expulsão, éramos convidados a sair. [M3]

Se não fosse o clima de guerra que se instalou em Moçambique, teríamos ficado lá, sem dúvida alguma. Saímos porque tornou-se complicado trabalhar por conta própria, tornou-se arriscado investir. Se tivéssemos tido não é condições, nós sabemos que passamos muitas dificuldades, mas aquilo que o governo exigia é que nos obrigou a sair. Porque se tivesse sido uma independência dentro dos mesmos moldes em que estávamos debaixo da colónia portuguesa, não teríamos saído. [M5]

Ficamos em Moçambique depois da independência, de certa maneira com alguma esperança que as coisas melhorassem, e as oportunidades de construir novamente uma vida, digamos assim, voltassem a surgir. Mas o país cada vez afundava mais, e essas oportunidades que tanto esperamos demoravam. Então o meu marido achou que já estava mais que na altura de irmos para Portugal (...). [M1]

Enquanto a vinda para Portugal dos grupos domésticos 3 e 5 se processou em família (alargada), o percurso migratório dos grupos domésticos 1, 2 e 4 aponta para uma solução igualmente muito comum: a migração é efectuada primeiramente por um membro da família (na maioria das vezes o marido) e só depois deste ter assegurado algumas condições que consideravam mínimas (habitação e emprego) é que se procedia à reunificação familiar. Muito frequente, era também a estratégia de fragmentação familiar⁵⁸ (Carvalho, 1999; Bastos, 2005),

⁵⁸ Através da cedência de uma cota ou atribuição da gerência dos negócios a um familiar, ou mesmo a um co-étnico. Normalmente esta estratégia passava pela presença de um irmão em Moçambique enquanto os outros iam para outros países limítrofes e/ou Portugal, onde estabeleciam trocas ilegais de capital e produtos através de viagens de pessoas da família e de confiança o que permitia dinamizar e rentabilizar os negócios (Bastos S., 2005).

através da qual alguns membros da família extensa permaneciam em Moçambique (o que lhes permitia manter os negócios e redes familiares), enquanto outros iniciavam novos percursos de inserção social e económica em Portugal.

Primeiro veio o meu marido e depois vim eu (...). Quando viemos para Portugal deixamos tudo lá, não trouxemos nada. Deixamos as coisas mais ou menos organizadas, não nos desfizemos dos bens que ainda tínhamos. Os negócios acabaram por passar para outros familiares, mas ainda lá tenho casa. [M1]

Primeiro veio o meu marido, para abrir caminho e uns meses mais tarde vim eu e a minha filha que à altura tinha seis meses, mais um irmão do meu marido, veio a mando do meu sogro para nos acompanhar. [M2]

Vim com os meus pais e com a minha irmã. Os meus avós vieram posteriormente (...). A ideia que eu tenho é que a geração dos avós ficaram, são os que ainda lá tens, os que ainda lá encontras. A geração dos meus avós ficaram, os pais e os filhos vieram principalmente para Portugal, pelo que me dizem pela protecção das crianças. A geração dos avós terá ficado para zelar pelo património, e os pais vieram para protecção dos filhos. Na altura eu tinha três anos e a minha irmã cinco. Veio um grande grupo, maioritariamente todos com laços familiares. Em Moçambique quase todos tinham laços familiares primos, irmãos, sobrinhos, tios, vieram todos. [FA3.2]

(...) Desde 1978 que o meu marido vivia entre um país e outro, por isso quando viemos em 1983, depois de casarmos, não foi difícil alugar casa e arranjar trabalho. Temos outros familiares que vieram para Portugal, mas poucos. Digamos que uns vêm e outros ficam para manter os negócios de Moçambique. É difícil depois de investir tanto num país perder tudo, há que tentar salvar e tentar erguer novamente os negócios (...). [M4]

Tudo quanto é ligado com os irmãos do meu pai, veio tudo para Portugal, tios, primos, tudo, tudo; da parte da minha mãe quem não veio para Portugal foi para a África do Sul. O meu pai veio praticamente na mesma altura que nós, em 1977; a minha mãe é que veio passado um bocadinho. Ela ainda se aguentou lá por Moçambique mais algum tempo, porque ela era sul-africana e queria ver se vendia a casa e mais algumas coisas... não me lembro bem, mas sei que ela veio mais tarde. [M5]

Como sublinha Bastos S. (2005:17), conjuntamente com a primeira fase da liberalização da economia moçambicana e apoiadas pelas redes de influência, as estratégias de fragmentação familiar proporcionaram o enriquecimento de «vários pequenos e médios comerciantes indianos» e até o surgimento de «novas elites económicas»⁵⁹.

As estratégias e as práticas de inserção dos muçulmanos sunitas de origem indiana, bem como o estatuto socioeconómico que ocuparam e/ou ocupam na sociedade moçambicana, resultaram, em grande medida, de recursos religiosos, familiares e diaspóricos⁶⁰ (Carvalho, 1999). Foram (e são) essas mesmas redes/recursos (com familiares, co-étnicos, empresários, governantes, etc.) que lhes permitiram construir (quer no passado colonial, quer no período

⁵⁹ «Caracterizados pela liberalização total da economia moçambicana, os finais dos anos 80 e a década de 90 foram pautados pela ampliação e diversificação das práticas transnacionais, económicas e familiares dos empresários indianos. Por um lado, tais práticas estenderam-se aos países de origem e/ou de referência (à Índia e ao Paquistão) e a novos espaços económicos como o Dhubai e o Bahrein, mais rentáveis; por outro lado, implementado a partir dos familiares sediados em Portugal, o import/export passou a envolver vários outros países lusófonos, sobretudo Angola e o Brasil» Bastos S. (2005:17).

⁶⁰ Segundo Carvalho, «a formação das redes extraterritoriais só é possível, pela construção interna de relações sociais de dependência, que vão do parentesco à política com uma passagem pela confissão religiosa». Por sua vez, «a ligação funcional que o comércio mantém com o Islão desde o tempo anterior à colonização, continua a assegurar a coesão das redes contemporâneas e a unidade dos espaços de troca» (Carvalho, 1999:330/331). Paralelamente Salvadori (1989), quando num trabalho de investigação que desenvolveu sobre as «comunidades» indianas no Quênia focaliza os muçulmanos sunitas de origem indiana e analisa o seu estabelecimento como comerciantes, assim como a fundação de várias instituições religiosas e seculares (uniões, corporações e mesquitas), mostra que estas visavam não só preservar uma identidade geográfica (do Kutch, Punjab e Sind) e religiosa, mas também apoiar as relações com as autoridades do Quênia.

postcolonial) práticas transnacionais capazes de dinamizar as actividades comerciais e levá-los a alcançar uma imagem de prestígio social.

■ 3.2.2. Motivações migratórias e estratégias de inserção: Portugal

A vinda para Portugal (Ávila e Alves 1993; Malheiros, 1996; entre outros) está directa e indirectamente relacionada com o processo de descolonização. O maior número de saídas de muçulmanos sunitas de Moçambique terá ocorrido entre 1976 e 1980 (Carvalho, 1999:206) e entre 1982 e 1985 (Malheiros, 1996:143).

A preferência por Portugal, como país de acolhimento, é justificada pela proximidade linguística e cultural, bem como pelo facto de possuírem nacionalidade portuguesa, terem optado por esta no pós-independência de Moçambique ou por terem a possibilidade de a voltar a requerer (mesmo tendo escolhido a nacionalidade moçambicana) à luz da legislação então em vigor.

De acordo com testemunhos recolhidos, o sentimento de identificação que dizem sentir com o contexto cultural português («maneira de ser», «hábitos») construiu-se muito por conta das características diferenciais que atribuem aos portugueses em Moçambique. Estes em Moçambique, ao contrário do que sucedia noutros países africanos, não só não valorizavam a discriminação racial, como ainda promoviam a convivência harmoniosa das relações inter-étnicas, sobretudo com os indianos, reforçando a posição identitária dos nossos interlocutores de que: «em Moçambique já se sentiam portugueses».

Vimos para Portugal porque o meu marido já tinha cá estado a viver, estudou cá, e gostou muito. Uma das grandes motivações para a partida foi sem dúvida a mesma língua e por Moçambique ser dos portugueses, achamos que em Portugal havíamos de nos integrar melhor na sociedade, porque já sabíamos como é que eram os portugueses. O meu marido já tinha nacionalidade portuguesa e embora eu não tivesse optado por esta tinha a possibilidade de o fazer, foi por todas estas razões que optamos por vir para Portugal (...). Na altura já tínhamos cá alguns familiares e amigos. Sempre, sempre ajudam e põem-nos a par das situações, digamos que ajudaram moralmente, não financeiramente (...). O primeiro local para morar e o primeiro emprego foram conseguidos através da ajuda de outros indianos conhecidos lá de Moçambique. O meu sogro já estava cá em Portugal, o meu marido também já tinha cá estado com ele, já cá tinham alguns conhecimentos, uns falam com outros e assim sucessivamente vamos nos ajudando uns aos outros. [M1]

Em Moçambique havia alguma discriminação, principalmente com os negros. No caso dos indianos os brancos chamavam-nos de monhés, mas no meu caso diziam este é dos nossos. Já na África do Sul a política sul-africana do Apartheid dividia a população em negros, mestiços e brancos e estabelecia zonas residenciais e comerciais para cada raça... Agora, em Moçambique, sinceramente, sempre fomos bem tratados pelos portugueses, eu posso até dizer que em Moçambique já me sentia português (...). Os primeiros tempos em Portugal foram difíceis, mas não foi por não me identificar com Portugal, mas porque tivemos que começar praticamente do zero, não foi fácil. [H5]

Em Moçambique os mais discriminados eram os negros, mas mesmo assim ainda havia alguma igualdade de direitos, agora na África do Sul, com o Apartheid, é que não. Estive em Nairobi e aquilo não era nada como em Moçambique, havia muito menos igualdade de direitos. Também por isso viemos para Portugal (...). Quando viemos em 1983, o meu marido tinha cá um cunhado, o marido da irmã deu uma boa ajuda (...). Em 1983 pronto já cá estavam algumas pessoas da comunidade, os próprios fundadores já cá estavam há algum tempo, isso também foi muito importante, começaram a abrir espaços de oração, mesquitas e isso [M4].

Em Portugal inicialmente não foi fácil. Viajamos sem dinheiro e sem nada. Não trouxemos nada. Ter que sair assim com uma mão à frente e outra atrás foi um grande trauma (...). Muita gente também não nos via com bons olhos, diziam vão-se embora, vão para a vossa terra, o que é que estão aqui a fazer, seus pretos, só empregamos brancos, foi difícil. As pessoas não faziam por mal, não estavam era habituadas, era mais por ignorância. Depois veio a fase da curiosidade, não éramos pretos, mas também não éramos brancos, vínhamos de África, mas não éramos bem pretos, isso fazia alguma confusão às pessoas. Queriam saber a origem do nosso nome, por que é que não podíamos comer carne de porco nem beber álcool. Finalmente veio a fase das piadas: *oh nonhé vai um copito*, e outras coisas deste tipo (risos). [M3]

Não obstante, o processo inicial de inserção no novo contexto de acolhimento é descrito como uma etapa «difícil» e «traumática» do processo de mudança, expressões como «não trouxemos nada», «viajamos sem dinheiro», «de início não foi fácil», «tivemos que começar do zero» repetem-se, em maior ou menor número, nos discursos. Paralelamente, pronunciam algumas acusações de exclusão e discriminação social atribuídas aos portugueses em geral, e a alguns vizinhos em particular. Mais concretamente, em diferentes situações ter-se-ão visto confrontados com o «racismo» dos portugueses⁶¹, evidenciado por atitudes do tipo: «vão-se embora», «vão para a vossa terra», «o que é que estão aqui a fazer», «seus pretos» e/ou «só empregamos brancas».

Os recursos familiares à chegada actuando como redes de solidariedade, acolhimento e inserção social (residencial e profissional), foram muito importantes. Não só relatam o modo como várias famílias nucleares aparentadas coabitaram no mesmo espaço doméstico⁶² (durante um período mais ou menos longo a partir do qual dividiam as despesas), mas também como as relações familiares (restritas e alargadas) funcionaram como um apoio indispensável para a obtenção dos primeiros empregos e edificação das primeiras empresas familiares. Nomeadamente, em tempos de crise as ligações a parentes de aliança (irmãos, tios, primos da mulher, sogros, etc.) podem ser tão importantes como as de consanguinidade patrilateral. Estas, não sendo desprezadas nem vistas como uma forma de humilhação, assumem uma função de protecção familiar como resposta às necessidades iniciais (ou mais prolongadas) de inserção.

As redes de conhecimento construídas em Moçambique (principalmente, com co-étnicos) desempenharam igualmente um papel relevante, não só em termos de transmissão de informações úteis mas também em termos de inserção profissional. Por outro lado, à sua inserção (inclusive socioreligiosa) não foi também alheio o papel desempenhado pela elite sunita indiana que se encontrava em Portugal desde finais dos anos 50, princípios dos anos 60, para obter formação académica (Tiesler, 2000, 2005; Vakil, 2004b).

⁶¹ A cor da pele, as prescrições da dieta islâmica, os hábitos alimentares e os nomes diferentes (que não passavam despercebidas) constituem-se como os principais indicadores de «curiosidade» face à «diferença» e, por vezes, de «discriminação» dos portugueses. Se geralmente a discriminação passava pelo enunciar de provocações depreciativas: «preto», «monhé», «vai um copito?», etc; a curiosidade incidia sobretudo sobre a origem dos antepassados, a nacionalidade dos próprios e dos familiares e a observância das práticas religiosas. Os «portugueses não faziam por mal», era «por ignorância» e a «sociedade portuguesa não estava a habituada» são algumas das expressões enunciadas, através das quais procuram desculpabilizar discursivamente o «racismo» e a «discriminação» atribuídos aos «portugueses».

⁶² Por exemplo, um casal com um irmão de um dos lados [GD5], dois casais com os respectivos filhos [GD3], dois irmãos, um tio e um primo [outros familiares de H5], etc.

Vimos para Portugal porque tínhamos cá familiares e amigos lá de Moçambique, a língua era mesma e estávamos habituados aos hábitos e aos costumes dos portugueses lá em Moçambique. Depois do 25 de Abril deixei de me identificar com o país, com tudo pronto, só queria vir para Portugal, era com a maneira de ser dos portugueses que eu me identificava. O meu marido na altura da descolonização já tinha optado pela nacionalidade portuguesa, eu na altura não optei porque como os meus pais preferiram ficar por Moçambique, acharam melhor assim. Mas quando vim sabia que não seria difícil, ou através do meu marido ou porque sou neta de portugueses, adquirir nacionalidade portuguesa. (...). [M2]

(...) Podia até haver algum racismo ou discriminação, mas não era em relação aos indianos, talvez alguma discriminação em relação aos negros, mas nada de muito grave. Nada que se comparasse com o racismo de outros países como por exemplo na África do Sul, o Apartheid foi horrível, no Uganda também havia muito racismo e noutros países... Nesses países os que não eram brancos eram colocados à margem da sociedade, digamos assim (...). Quando chegamos a Portugal fomos morar exactamente para a pensão dessa minha tia, ela tinha uma pensão cá, em Lisboa, no Saldanha. Não tínhamos cá muitos familiares, mas os que tínhamos foram muito importantes no processo inicial de inserção, foi essa minha prima que nos ajudou à chegada (...). [FA.2]

Tinha cá a minha irmã, no Porto, e o meu irmão em Lisboa. E o marido já cá tinha uns irmãos. Posso dizer que eles foram as nossas redes de apoio à chegada. (...) Quando chegamos fomos viver para Santo António dos Cavaleiros, com o meu irmão. O meu irmão vivia num quarto alugado, então optamos por ir viver todos juntos, eu, o meu marido e o meu irmão e dividir as despesas, não é, e entretanto ficamos a viver todos juntos talvez um ano. Entretanto também estavam cá dois irmãos do meu marido, já tinham vindo e parece-me que já tinham negócios cá, se a minha memória não me falha. E nós ainda estávamos naquela situação, para onde é que vamos, o que é fazemos e tal, então um dos irmãos do meu marido propor-lhe negócio numa das fábricas (...). Para além disso os meus pais também se disponibilizaram para ajudar o meu marido dentro das suas possibilidades, então acabámos por ficar. [M5]

Geograficamente⁶³, os sunitas entrevistados concentram-se na área urbana da Grande Lisboa. À opção pela Área Metropolitana de Lisboa subjazeu, porventura, uma estratégia identitária de concentração residencial através da qual procuraram reconstruir as vivências migratórias anteriores (redes familiares e de amizade) (Malheiros, 1996).

Este tipo de estratégia de concentração espacial acabou também por funcionar como uma forma de se sentirem mais apoiados uns pelos outros, na medida em que fazem menção ao comportamento mais «fechado» dos «portugueses de cá», nas relações de amizade e vizinhança, comparativamente aos «portugueses de lá». Os «portugueses de cá», de início, ter-se-ão mostrado pouco abertos às relações inter-étnicas, até mesmo num simples convite para um lanche.

Em Moçambique dava-me muito com os «portugueses» e identificava-me muito com eles. Mas quando cheguei senti muita diferença na maneira de estar, de viver, de ser dos portugueses de cá. Os portugueses, ao de cá, contrário dos de lá que eram pessoas abertas, eram pessoas muito fechadas. As vizinhas eram simpáticas, mas não havia aquela cumplicidade de convidar para um lanche. [M2]

No entanto, às estratégias de coabitação de várias famílias nucleares aparentadas no mesmo espaço doméstico e de concentração espacial, no que diz respeito ao processo inicial de inserção, seguiram-se estratégias de separação residencial quer em termos familiares quer em

⁶³ Segundo alguns dados disponíveis, a maioria dos sunitas de origem indiana concentra-se na área urbana da Grande Lisboa (Vakil A. M., 2003: 57), sendo que os núcleos residenciais mais importantes se localizam em Odivelas e no Laranjeiro (Bastos e Bastos, 1999:133; Malheiros, 1996:138), existindo também outros núcleos significativos na Colina do Sol, em Loures e na Póvoa de Santo Adrião (dados de 1981; Malheiros, 1996:138; Tiesler, 2000:12).

termos espaciais. Assim, em termos residenciais, actualmente, os grupos domésticos estudados, distribuem-se pelas seguintes áreas: Amadora [GD2], Benfica [GD1], Telheiras [GD5], Póvoa de Santo Adrião [GD4] e Cruz de Pau [GD3] (apenas as duas últimas são consideradas zonas de grande concentração residencial de muçulmanos), (cf. Fonseca e Esteves, 2002).

Andamos por muitos sítios até conseguirmos alugar uma casa, andamos por quantos alugados e pensões. Ao fim de algum tempo conseguimos alugar uma casa na flamenga, em Santo António dos Cavaleiros, depois compramos casa na Amadora e alguns anos mais tarde vendemos essa casa e compramos uma casa maior em Benfica. Preferimos vir morar para Lisboa, é mais central e escolhemos Benfica porque é uma zona que gostamos. Na flamenga viviam lá muitas pessoas da comunidade e depois há muita coscuvilhice e muito controle (risos), agora aqui sinto-me mais à vontade (...). [M1]

Sáimos da pensão da prima do meu marido e alugamos uma casa no Bairro Alto, a casa não tinha muitas condições mas era o que podíamos alugar na altura. Depois fomos para a Colina do Sol e dividíamos a casa com umas tias velhinhas do meu marido muito simpáticas, ficamos lá mais ou menos 4 anos, foi muito bom. Depois conseguimos comprar casa própria no Casal de São Braz onde vivemos bastante tempo. Mais tarde vendemos essa casa no Casal de São Braz e compramos esta casa aqui, no concelho da Amadora. O meu marido prefere morar distante de outros muçulmanos, nunca gostou de viver no meio deles para evitar confusões. [M2]

No início, depois de sairmos do albergue onde nos colocaram à chegada, alugámos uma casa de quatro assoalhadas junto com uns primos e os filhos, que também vieram para Portugal connosco. Depois morámos na Estrada de Benfica durante dois anos e depois os meus pais quiseram comprar casa. Foi na altura em que davam facilidade em comprar casa, e já nessa altura se notava uma grande diferença nos preços das casa em Lisboa e nos arredores, e acabaram por comprar casa neste lado do rio porque era mais barato e porque também já havia algumas famílias muçulmanas a morarem deste lado, por isso acabámos por vir para Cruz de Pau e aqui estamos até hoje. [FA3.2]

Quando chegamos a Portugal fomos viver para uma casa arrendada na Alameda Dom Afonso Henriques, o meu marido como já cá tinha estado tratou de tudo. Passados dois anos compramos casa na Póvoa de Santo Adrião, o preço das casas não eram como hoje, era mais fácil comprar casa, houve muita gente da comunidade que também comprou casa na Póvoa na mesma altura, há muitos muçulmanos aqui, somos como uma grande família. [M4]

Ficámos dois anos a viver em Santo António dos Cavaleiros com o meu irmão, após esse período compramos casa em Odivelas, que à altura eram «extremamente baratas», onde ficámos a viver durante dez anos. Depois mudamo-nos para a zona de Telheiras, em Lisboa, que é onde vivemos até hoje. Na zona de Telheiras ao contrário das zonas de Santo António dos Cavaleiros e de Odivelas, praticamente não moram lá muçulmanos. Para mim isso não faz diferença, já em Moçambique a minha família vivia em zonas só de «brancos», por isso fui habituada a viver longe de grandes concentrações de indianos/muçulmanos. Com malta muçulmana convivíamos sobretudo nos casamentos, nas festas religiosas, nas aulas da *madrassa*. Mas o nosso dia-a-dia não era vivido junto do pessoal muçulmano, porque também vivíamos um pouco afastados daqueles bairros, daquelas zonas de maior concentração de muçulmanos, existiam prédios inteiros onde todos os inquilinos eram muçulmanos, e esses sim conviviam mais. Mas nós estávamos um bocado mais isolados, vivíamos numa zona habitada maioritariamente por «brancos», de maneira que não tínhamos vizinhos muçulmanos. Os nossos vizinhos eram malta portuguesa com quem a gente convivia. Os nossos amigos acabavam por ser os nossos vizinhos (...). [M5]

Quadro n.º 14 – Inserção residencial [GD1; GD2; GD3; GD4; GD5]

Inserção residencial		
Grupo Doméstico 1		
Á chegada	Desenvolvimento	Actual
Quarto alugado – Lisboa (Príncipe real) Pensão – Lisboa (Baixa)	Casa alugada – Amadora Casa própria – Santo António dos Cavaleiros (Flamenga)	Casa própria – Lisboa (Benfica)
Inserção residencial		
Grupo Doméstico 2		
Á chegada	Desenvolvimento	Actual
Pensão – Lisboa (Saldanha) Quarto alugado – Amadora	Casa alugada – Lisboa (Bairro alto) Casa alugada – Colina do Sol Casa própria – Casal de São Braz	Casa própria – Amadora
Inserção residencial		
Grupo Doméstico 3		
Á chegada	Desenvolvimento	Actual
Albergados numa instituição pública – Camarate	Casa alugada (com familiares) – Lisboa (Benfica) Casa própria – Laranjeiro	Casa própria – Cruz de Pau
Inserção residencial		
Grupo Doméstico 4		
Á chegada	Desenvolvimento	Actual
Casa alugada – Lisboa (Alameda)	Casa própria – Póvoa de Santo Adrião	Casa própria – Póvoa de Santo Adrião
Inserção residencial		
Grupo Doméstico 5		
Á chegada	Desenvolvimento	Actual
Casa alugada (com familiares) – Santo António dos Cavaleiros	Casa própria – Odivelas	Casa própria – Lisboa (Telheiras)

Por sua vez, as estratégias de multi-localidade⁶⁴, que envolvem respectivamente o «fechamento muçulmano» e a «abertura inter-étnica», parecem ser recorrentes desde os tempos de Moçambique no seio de algumas famílias. Viver perto de outros muçulmanos «como uma família», aumenta a densidade dos laços intra-comunitários, o investimento e o reforço no «nós» identitário, transformando-os em espaços de controlo social. Como espaços de grande concentração de comércio étnico (p. ex. talhos *halal*, *fast-food halal*) e locais de culto, facilitam a observância de determinadas práticas culturais e religiosas e promovem uma vida comunitária e religiosa mais activa.

Já os grupos domésticos que entretanto optaram por abandonar os núcleos residenciais privilegiados inicialmente [GD1, GD2 e GD5], enunciam como principal condição na escolha do novo espaço residencial a área urbana com a qual se identificam, mas também a não-proximidade com outros muçulmanos para evitar comentários sobre «os seus modos de vida», por parte de alguns dos seus pares mais conservadores e tradicionais, junto da comunidade. Aqui, o tipo de estratégia utilizada visa não só a «fuga» ao olhar atento da comunidade e um certo negar da diferenciação (identitária, social, económica) face à maioria, bem como a procura de proximidade a contactos locais e a redes de influência (que p. ex. em Moçambique resolviam burocracias, facilitam empréstimos, etc.).

Quanto à inserção profissional e económica esta passou por várias etapas, oportunidades profissionais e de negócios, sendo que hoje em dia podemos distinguir vários grupos de profissionais e empresários⁶⁵ (cf. Malheiros, 1999; Tiesler, 2000; Vakil A. M., 2003). Numa primeira fase (mais ou menos longa) os recursos familiares, económicos e relacionais foram fundamentais para a obtenção dos primeiros empregos, geralmente por conta de outrem (em cafés, lojas de electrodomésticos, móveis, pronto-a-vestir, etc.), e/ou edificação das primeiras empresas familiares (pai, irmãos do pai, filhos e primos trabalhando juntos nos «negócios de família»). Após esta primeira fase de procura de estabilidade económica, algumas famílias optaram por uma estratégia de individualização das empresas familiares (agora mais restritas à família nuclear), conservando, no entanto, em situações específicas, a estratégia de aproveitamento da mão-de-obra familiar alargada (irmãos, cunhados, sobrinhos etc.).

O primeiro emprego do meu marido foi numa loja de electrodomésticos, e o meu foi numa loja de móveis (...). Eu também trabalhei, por exemplo na loja de pessoas conhecidas, pessoas indianas tanto da minha comunidade como ismaelitas, e o meu último emprego foi num café no Centro Comercial Fonte Nova, aqui em Benfica. Também tive um negócio meu, que o meu marido me montou, uma loja de roupa num Centro Comercial aqui em Benfica, no Centro Comercial Nevada (...). Actualmente, o meu marido trabalha numa empresa que comercializa equipamentos médicos, é director, e viaja muitas vezes para o estrangeiro, os donos da empresa são pessoas da comunidade ismaelita. [M1]

⁶⁴ Tais como «viver perto de outros muçulmanos» versus «viver distante de outros muçulmanos».

⁶⁵ Quanto à ocupação profissional actual dedicam-se a várias actividades, mas o trabalho independente (empresários ou comerciantes independentes ou associados a familiares) é a ocupação da maioria. À semelhança do que aconteceu em Moçambique, encontramos, no seio destes grupos, em Portugal, áreas comerciais de investimento diversificadas. Proprietários de: loja de móveis [GD5], lavandaria e take-away Halal [GD4], imobiliária e comércio de revenda (vestuário, verificando-se neste caso a continuação de um negócio já exercido em Moçambique) [GD2]. Mas também vendedor no ramo alimentar por conta de outrem [GD3], bem como trabalhador assalariado em profissão qualificada, director comercial [GD1].

(...) O meu marido começou a trabalhar como distribuidor de jornais, fazia o país todo, por isso é que ele conhece Portugal de Norte a Sul tão bem. Quando chegamos ele comprou um carro com o dinheiro que trazia, que o meu sogro lhe deu, e foi assim que ele conseguiu esse trabalho. Mas o primeiro trabalho foi numa loja de indianos da comunidade, na Baixa, uma loja de fotocópias, era de um amigo do meu sogro. Depois desta fase, iniciou uma actividade por conta própria como revendedor, aproveitou a experiência que trazia de Moçambique. Em Moçambique trabalhava com roupa. Já eu fui trabalhar para uma fábrica na Venda-Nova. Depois abrimos uma loja de roupa, tínhamos alguns empregados, mas eu estava lá todo o dia. Actualmente temos uma imobiliária e o meu marido ainda mantém também a actividade de revendedor. Dou alguma ajuda. [M2]

Comecei por fazer chamuças e o meu marido vendia nos cafés e nos restaurantes (...). Abrimos um restaurante com uns familiares, juntámos o dinheiro que tínhamos. Ao fim de algum tempo vendemos o restaurante, e aí eu e o meu marido abrimos uma mercearia sozinhos. Actualmente estou reformada, mas trabalhei durante muitos anos como copeira num hotel. A mercearia foi vendida há pouco tempo, e o meu marido também já está reformado. Mas em vez de ficar parado, está a trabalhar como vendedor na área alimentar, numa empresa de umas pessoas conhecidas que são ismaelitas. [M3]

No início teve que ser tipo vendedor ambulante, vendia em feiras. Depois foi trabalhar com um cunhado que tinha cá uma lavandaria, mais tarde quando este voltou para Moçambique ficámos nós com a lavandaria, e é nisso que trabalhamos até hoje. Temos duas empregas, uma senhora “branca” e a outra é a irmã do meu marido (...). O *Mk Halal* é do meu filho (...). [M4]

O meu marido começou a trabalhar numa das empresas de um dos irmãos que veio primeiro que nós, fizeram uma sociedade. Hoje, cada um tem os seus próprios negócios. Mas nos negócios maiores ainda há sociedades. Ou mesmo por exemplo, um irmão tem uma loja e então se o irmão, o cunhado, ou o sobrinho precisa de emprego trabalham juntos (...). [M5]

Os percursos profissionais e empresariais dos islâmicos-sunitas de origem indiana são bastante heterogéneos. Por um lado, o investimento no comércio (enquanto empresários individuais ou associados a familiares) apresenta-se como a ocupação da maioria; no entanto, este investimento é bastante diversificado quer nos ramos, quer na sua escala, verificando-se a existência de pequenas e médias unidades de comércio retalhista (móveis, decoração, lavandarias, papelarias, pronto-a-vestir, etc.), bem como o investimento em grandes superfícies comerciais, nomeadamente *cash and carry*. Por outro lado, o sector da hotelaria e actividades correlacionadas, a par com o da importação e exportação, também constituem opções expressivas (cf. Vakil A. M., 2003).

Um dos aspectos que mais ressalta das percepções de mudança dos entrevistados é que a migração alterou as relações de género no que respeita à divisão do trabalho típica em Moçambique entre homem e mulher. Não sendo excepcional, as mulheres dos grupos domésticos 1, 2 e 3 relatam-nos que em Portugal começaram a trabalhar como assalariadas, um aspecto inédito se compararmos a sua vivência com as das suas mães e avós, que no máximo ajudavam nas cantinas e lojas da família. No entanto, logo que se dá uma certa revitalização económica dos agregados familiares, as mulheres reassumem em *full time* o seu trabalho de gestoras familiares e educadores das novas gerações, voltando a participar nos negócios familiares (em *part-time*) quando os filhos crescem.

(...) Em Moçambique as mulheres da geração da minha avó e da minha mãe, e até mesmo da minha geração, não trabalhavam, podiam ajudar nas lojas, mas trabalhar, trabalhar, não. Muito menos por conta de outras pessoas, isso nem pensar. A mulher cuida da casa e dos filhos. (...) Em Portugal no início trabalhei... depois a vida melhorou e agora já

não trabalho. Embora tenha empregada para me ajudar na lida da casa, tomo conta da organização da casa e da educação dos meus filhos. [M1]

Na altura (à chegada) a N... era muito pequena (tinha apenas seis meses) e eu não pude ir trabalhar, fiquei a cuidar dela, não dava mesmo para ir trabalhar, teve que ser o meu marido sozinho. Quando a minha filha fez três anos coloquei-a numa ama, foi-me muito difícil deixá-la, e fui trabalhar (...). A vida estava difícil e tive que ajudar o meu marido. Mas assim que as coisas melhoraram, voltei logo para casa. Quando começamos a trabalhar por conta própria, ajudava o meu marido na loja, comecei por trabalhar a tempo inteiro, mas depois contratamos um empregado. Hoje em dia ajudo o meu marido na imobiliária, mas trabalho apenas uma parte do dia, normalmente de manhã, e assim posso dar atenção aos meus filhos e educá-los como deve ser. [M2]

Em Moçambique não trabalhava, mas quando chegamos a Portugal não tive outro remédio senão trabalhar. Em Moçambique tinha uma vida completamente diferente, não trabalha, podia até ajudar o meu marido na loja, mas o papel principal era tomar conta da casa e dos filhos, mas em Portugal tive que me habituar a trabalhar. E depois trabalhávamos mas era por conta própria, ajudamos o marido, ou os pais, a minha mãe também ajudava o meu pai nos negócios, mas é aquilo que eu digo, trabalho por conta própria. [M3]

A alimentação, o vestuário, certos consumos culturais (música, cinema, etc.), são normalmente áreas de aproveitamento para os empresários étnicos em Portugal. Estas mesmas áreas não são exceções para os sunitas dos grupos domésticos em estudo. Mais concretamente, o aproveitamento dos recursos étnicos está presente no GD4. Fazendo justiça à fama que atribui aos indianos em geral «como bons comerciantes», o filho mais velho deste grupo doméstico construiu uma empresa para capitalizar a presença sunita em Portugal e cujos principais clientes, consumidores e fornecedores são pessoas da comunidade, embaixadas de países islâmicos, etc. Este jovem de apenas 21 anos, tendo um bom nível de qualificação e uma boa experiência profissional, ambiciona expandir o formato «MK Halal», que o próprio iniciou em Portugal.

Os indianos têm fama de serem bons comerciantes e, são. Os indianos em Portugal são uma comunidade bem sucedida porque são pessoas que se aplicam a fundo nas questões em que estão envolvidos (...). Primeiro o conceito (MK HALAL) nasceu em tom de brincadeira, tive na Alemanha, tive em Inglaterra para aprender a trabalhar e puder dar formação. A partir daí tinha a loja do meu pai e decidi abrir mais por tom de brincadeira não por necessidade. Depois em segundo lugar criei a comissão do *Halal* em Portugal, ou seja, que dá certificação garantida através de Inglaterra, para que todos os produtos tenham certificação de *Halal* aqui em Portugal, que era inexistente e foi criada por mim com o apoio do *Darl-ul-ulum* de Palmela, a partir daí foi uma das pernas para andar. Em segundo plano foi o conceito de *fast food Halal* no mercado, fui o pioneiro nesse aspecto e pronto temos estado em feiras, somos contratados para realizar bufes em embaixadas de países islâmicos e tudo, e graças a Deus futuramente vamos abrir outra loja em Portugal. Estou a acabar Gestão e Recursos Humanos não pretendo seguir, construir uma carreira, mas vou aplicar os conhecimentos que adquiri ao longo do curso nos negócios. [FO4.1]

Quadro n.º 15 – Inserção profissional [GD1; GD2; GD3; GD4; GD5]

Inserção profissional – situação profissional					
Grupo Doméstico 1					
À chegada		Desenvolvimento		Actual	
H1	M1	H1	M1	HI	M1
Relação de trabalho assalariado com pessoas da comunidade, numa loja de electrodomésticos.	Relação de trabalho assalariado com pessoas da comunidade, numa loja de móveis.	Relação de trabalho assalariado com pessoas da comunidade ismaelita, num escritório.	Relação de trabalho assalariado com pessoas da comunidade ismaelita, num café. Proprietária de uma loja de roupa (trabalhava na loja em <i>full-time</i>).	Relação de trabalho assalariado com pessoas da comunidade ismaelita, como director comercial, numa empresa de comércio de equipamentos médico-hospitalares.	Doméstica.
Inserção profissional – situação profissional					
Grupo Doméstico 2					
À chegada		Desenvolvimento		Actual	
H2	M2	H2	M2	H2	M2
Relação de trabalho assalariado com pessoas da comunidade, numa loja de fotocópias. Trabalhador por conta de outrem: distribuir de jornais com viatura própria.	Doméstica (cuidava da filha que tinha apenas seis meses).	Revendedor por conta própria e proprietário de uma loja de roupa.	Trabalhadora por conta de outrem: empregada fabril Proprietária de uma loja de roupa (trabalhava na loja em <i>full-time</i>).	Revendedor por conta própria e proprietário de uma imobiliária.	Doméstica. Ajuda o marido na imobiliária em <i>part-time</i> .
Inserção profissional – situação profissional					
Grupo Doméstico 3					
À chegada		Desenvolvimento		Actual	
H3	M3	H3	M3	H3	M3
Vendia chamuças a restaurantes e cafés, deslocava-se em viatura	Cozinhava chamuças para vender para fora.	Sociedade familiar, num restaurante.	Sociedade familiar, num restaurante (trabalhava no restaurante em <i>full-time</i>).	Relação de trabalho assalariado com pessoas da comunidade ismaelita, como vendedor no ramo alimentar.	Doméstica (reformada).

própria.		Proprietário de uma mercearia (que fechou à dois anos).	Trabalhadora por conta de outrem: empregada de copa num hotel.		
Inserção profissional – situação profissional					
Grupo Doméstico 4					
À chegada		Desenvolvimento		Actual	
H4	M4	H4	M4	H4	M4
Vendedor ambulante em feiras.	Doméstica.	Relação de trabalho assalariado com familiar, numa lavandaria. Proprietário de uma lavandaria	Doméstica e ajudava o marido na lavandaria em <i>part-time</i> .	Proprietário de uma lavandaria. Ajudou o filho mais velho a iniciar o negócio do fast-food <i>halal</i> em Portugal.	Doméstica. Ajuda o filho no <i>MK HALAL</i> em <i>part-time</i> .
Inserção profissional – situação profissional					
Grupo Doméstico 5					
À chegada		Desenvolvimento		Actual	
H5	M5	H5	M5	H5	M5
Sociedade familiar, numa fábrica de malas.	Doméstica.	Proprietário de uma loja de móveis.	Doméstica.	Proprietário de uma loja de móveis.	Doméstica. Ajuda o marido na loja em <i>part-time</i> .

Todavia, em função de uma série de constrangimentos económicos decorrentes da evolução e transformação do mercado português (com o surgimento das grandes superfícies comerciais), bem como da vontade revelada pelos jovens de seguir projectos profissionais relacionados com os seus percursos académicos⁶⁶ (e consequentemente divergentes dos adquiridos pela geração parental e pela tradição genealógica.), assiste-se, cada vez mais, a uma desvalorização da lógica de continuidade geracional dos negócios⁶⁷ (sobretudo nos investimentos de pequena dimensão). Por outras palavras, a possibilidade de continuidade dos negócios de família é recusada pela maioria dos jovens com quem conversámos. Esta situação, parece ser também indiciada pelo crescente número de sunitas que trabalham na Administração Pública e exercem profissões liberais (médicos, economistas, engenheiros, advogados, gestores, professores, etc.). Os extractos seguintes mostram como o desinvestimento nos «negócios de família» é fundamentado pelos nossos entrevistados:

Agora é assim, hoje nós podemos dizer que aquela tradição de seguir com a empresa do pai, com o comércio do pai, já não é tão observada como era no passado. Por variadíssimas razões, primeiro porque com a abertura dos hipermercados os pequenos comércios, os pequenos empresários, começaram a ter dificuldades; segundo hoje nós estamos a viver num mundo de muita concorrência, então tornou-se praticamente impossível seguir a empresa do pai porque estando em crise é o próprio pai que quer desfazer, então os filhos optam por seguir outra profissão. Agora quem tem grandes empresas e se o filho está a seguir o curso de gestão, é normal que o filho vá gerir a empresa do pai, primeiro faz o estágio, depois fica a gerir; isto é normal e é praticado mesmo entre os não-muçulmanos. [Extracto de entrevista com um Imam]

Seguir os negócios de família, acho que não, nem eu nem o meu irmão. Eu acho que não porque é assim, eles pensariam assim, não é que eles deixaram de pensar isso, não, eles até podem pensar isso, mas tendo em conta o contexto actual não podem, porque entretanto os negócios de revenda, as pequenas empresas, não é, ou as lojinhas pequenas, não têm... cada vez menos têm algum papel no mercado. E nesse sentido os próprios pais, não falo pelos meus pais por outros pais também, apercebem-se que o futuro não passa por aí, e cada vez menos passará. Obviamente que se a pessoa tiver a capacidade de explorar o negócio de o fazer crescer sim, nesse sentido é, mas pronto existem negócios específicos que dá pata fazer isso, não é, mas há outros que não. [FA.2]

Com efeito, a inserção integral destes grupos domésticos evidencia-se nos seus discursos pela sua ligação a instituições públicas e privadas (bancos, serviços de saúde, escolas, etc.), através do exercício das respectivas actividades profissionais, pela institucionalização da comunidade etno-religiosa e reconstituição das suas práticas socioculturais, assim como a partir das relações sociais que têm construído e desenvolvido ao longo dos seus percursos de inserção, etc. Realçando que estas são mantidas sobretudo com portugueses não-muçulmanos, procuram enfatizar (como factor de integração efectiva) uma maior proximidade identitária com estes.

Por acréscimo, quanto questionados face à sua participação política em actos eleitorais, embora a maioria dos nossos interlocutores tenha reconhecido o acto de votar como um direito e um dever que todo o cidadão deve cumprir, relatam-nos que actualmente não se sentem

⁶⁶ Em relação à actividade profissional dos descendentes, trabalham sobretudo em profissões liberais, a filha mais velha da família 3 é bancária, a mais nova é enfermeira e o filho da família 5 é designer, os restantes são estudantes (professora primária, gestão de marketing, gestão de recursos humanos, etc.).

⁶⁷ Note-se, contudo, que esta diminuição na lógica de continuidade geracional nos negócios de família não se verifica nas famílias sunitas de elite (cf. p. ex. Bastos S., 2006a, 2005).

motivados para fazê-lo⁶⁸, utilizando expressões tais como: «já não acredito nos políticos», «sinto-me descontente com os políticos», «são todos uns *tachitas*», «são todos iguais, esquerda, direita e centro», para nos justificar o seu desinteresse. No caso dos jovens, confirmámos a mesma displicência, chegámos mesmo a conversar com uma jovem de 21 anos que ainda não tinha sequer efectuado o recenseamento eleitoral.

Não voto, nunca votei, não dou o meu voto a ninguém, são todos iguais. Não exerço o meu direito de voto porque não gosto de votar, mas o meu marido vai votar. [M1]

Costumava votar mas actualmente não voto, estou desgostosa com os políticos são todos uns “tachistas” são todos iguais, esquerda, direita, centro. [M2]

Não, não exerço o direito de voto. Não e porquê? Porque ainda não, como é que se diz, ainda não me recenseie, é assim que se diz? (...) Os meus pais votam e tudo, inculiram-me, tenho opinião sobre isso... ainda não fiz por desleixo, mas acho que isso é fundamental. [FA.2]

■ 3.3. Espaços da diáspora e as suas redes de relações: construindo lugares de ‘afecto’ e ‘pertença’

Segundo Vertovec (1999b), a consciência de pertença a uma diáspora é, sobretudo, um tipo de consciência que se gera entre comunidades transnacionais contemporâneas, pela identificação com uma herança histórica e um imaginário comum, que estimula a procura de ligações com aqueles que «perto» ou «longe» partilham os mesmos percursos e raízes (cf. também Bauman, 2000; Clifford, 1994).

Já para Tiesler (2004), partindo do exemplo muçulmano, as construções identitárias diaspóricas (que a autora denomina de «formas de consciência») são uma característica praticamente exclusiva das elites muçulmanas portadoras de um capital académico e dos investigadores que estudam este tipo de fenómenos.

A questão que aqui se coloca é se os nossos entrevistados possuem ou não uma consciência de diáspora. Na realidade nos seus discursos predomina a ideia de «português muçulmano», isto é, os seus discursos não codificam a diáspora Gujarate como um referente identitário nem a própria *umma* como uma forma de identificação diaspórica.

Contudo, as definições de diáspora e transnacionalismo descritas na introdução, permitem-nos realçar que nem todas as migrações envolvem conexões entre co-migrantes espalhados por vários núcleos e de cada um dos núcleos a um mesmo local de origem, bem como sublinhar que nem todos os migrantes exprimem sentimentos de pertença a uma diáspora ou formam uma consciência identitária diaspórica, ou que o fazem de múltiplas formas e com intensidades variáveis (tendo em conta factores de parentesco, de género, de geração, de religião, de integração, de localidade etc., que interferem na (s) maneira (s) como os indivíduos constroem as suas identificações diaspóricas ou transnacionais). Ou seja, estas

⁶⁸ Excepto o «pai» do GD1 e o «casal» do GD5, que confidenciam fazer questão de ir votar.

definições demonstrando que as «formas de consciência» diaspóricas mobilizam diferentes graus de pertença e identificação a redes transnacionais (familiares, de classe, etc.), mostram também que estas não são exclusivas das elites muçulmanas portadoras de um capital académico, mas apenas que certas formas de identificação podem ser apreendidas como competências interactivas das elites (como p. ex. o dinamismo de determinadas conexões socioeconómicas) (cf. Bastos, S. 2006a/2005).

A experiência migratória multigeracional dos nossos entrevistados liga-os identitariamente a três territórios de referência: Índia, Moçambique e Portugal. Embora os vários interlocutores não usem especificamente os termos diáspora ou comunidade transnacional como forma de verbalizar uma «consciência identitária diaspórica», não deixam de exprimir sentimentos de pertença (com diferenças de experiência, de identificação, de intensidade) sobre o tipo e o grau de relações que estabelecem com estes e outros espaços, e com a «comunidade» religiosa que se encontra globalmente dispersa.

A ligação plurireferencial indo-afro-portuguesa, é discursivamente definida como uma especificidade identitária multifacetada – que os próprios foram construindo e reconfigurando ao longo dos tempos, a partir das tradições genealógicas de origem, das referências africanas e na relação com os portugueses no contexto colonial e *postcolonial* português.

Na medida em que pertencem a uma rede multi-especializada, apoiada principalmente nos laços de parentesco, não surpreendeu que quando confrontados com o tipo de redes de relações que mantêm fora de Portugal, os núcleos identificados sejam exactamente aqueles onde residem familiares.

Deste modo, ainda que a maioria centre as suas redes de relação em Portugal e Moçambique, os contactos com núcleos da diáspora situados noutros países foram igualmente enunciados e valorizados: na Índia [GD1, GD2, GD4] e no Paquistão [GD1, GD5], em países africanos como a Suazilândia [GD5], África do Sul [GD1, GD2, GD4, GD5] e Zimbabué [GD4], na Europa sobretudo em Inglaterra [GD1, GD2, GD3, GD4, GD5], e ainda em países como o Canadá [GD4] e os Estados Unidos [GD1, GD4, GD5].

Tenho uns tios que moravam no Zimbabué, na antiga Rodésia, uns migraram para a América e outros para o Canadá. Depois tenho um tio que morava em Moçambique e que migrou para o Paquistão. Tem lá uma fábrica de vestuário, já em Moçambique ele também tinha uma fábrica de vestuário. Actualmente fazem roupas para a Europa, quer dizer, fabricam lá, mas para a Europa. Tenho contacto principalmente com os meus tios que estão na América e no Paquistão, com outros mais ou menos. [M4]

Tenho familiares em Londres, portanto em Inglaterra. Tenho alguns parentes na América, uns tios da minha mãe. Também tenho... no Paquistão, tenho lá um tio da minha mãe, foi para lá e como abriu lá uma fábrica, acabou por ficar por lá. Tenho mais familiares... na África do Sul, Zimbabué, Moçambique, cá em Portugal também tenho família, tenho uns tios meus que estão na América e é só. Já visitei todos, menos a América e Paquistão. De dois em dois anos costumo ir a Moçambique e também costumo variar. Um ano vou para Inglaterra outro ano vou... quando vou a Moçambique aproveito e vou à África do Sul e ao Zimbabué, porque são países que fazem fronteira.” [FA4.2]

Tenho familiares em Inglaterra, África do Sul, Moçambique, na Índia, no Paquistão. Mantemos sempre contacto, por visita, Internet e telefone. Mas também temos contacto com amigos que pertencem à comunidade e vivem noutros

países, muitos deles os meus pais já conheciam desde Moçambique, esses estão em Inglaterra e nos Estados Unidos.
[FO4.1]

As redes multi-espacializadas ou diaspóricas favorecem a emergência de diferentes actividades e práticas transnacionais políticas, económicas, socioculturais, religiosas, do tipo organizacional, associativo, empresarial, familiar, etc. Entre os nossos entrevistados as conexões com familiares estabelecidos noutros espaços (apoiadas pelos laços familiares que unem os indivíduos, e em actividades económicas⁶⁹), e a ligação a uma religião comunitariamente organizada, fazem-se acompanhar de vários tipos de trocas transnacionais.

Entre as enunciadas, destacam-se trocas associadas a determinadas práticas de consumo (música, cinema, vestuário, produtos alimentares, etc.), que se ligam muito estritamente à vinda e ida de familiares – para casamentos, cerimónias fúnebres, visitas, férias, estudar ou trabalhar (ou ajudar) nos negócios de família⁷⁰ – que circulam entre Moçambique e Portugal, Reino Unido e Portugal e a Índia e o Paquistão e Portugal (por exemplo).

Em termos religiosos, alguns interlocutores, enfatizam as trocas de informação (literatura diversa, «novidades» acerca da dinâmica comunitária, etc.) via Internet (principalmente) entre as comunidades («indianas») de Moçambique, Portugal e Inglaterra.

Colocada a hipótese de terem de deixar Portugal, os nossos interlocutores elegem preferencialmente Moçambique, África do Sul e/ou o Reino Unido como potenciais países de destino. Justificam a sua escolha pelo facto de uma parte significativa de familiares próximos viverem nesses países e/ou em países limítrofes. No entanto, na escolha de um potencial destino migratório ainda há que ter em conta a forma de organização institucional, religiosa e espacial (mesquitas, espaços *halal*, cemitérios islâmicos) das comunidades muçulmanas locais e o tipo de integração sociocultural na maneira como vivem, comunicam e assumem publicamente a sua religiosidade (p. ex. no modo de relacionamento entre géneros e gerações, de vestir, de comer).

Nunca pensei sair de Portugal para outro sítio que não seja Moçambique. Se tivesse que sair de Portugal e não pudesse escolher Moçambique escolhia África do Sul. Porque para mim é um país onde o islamismo é praticado bem e é próximo de Moçambique. Na escolha de outro país teria sempre em conta a forma como se pratica a minha religião no país que escolheria, para mim isso é o mais importante. Porque evita que nos desviemos de certos valores, como a maneira de vestir, de comer, de nos relacionarmos, de escolher alguém para casar, essas coisas. [FO4.1]

Se tivesse que sair de Portugal por qualquer motivo talvez escolhesse Moçambique, apesar de não gostar, mas por causa da família. Porque se tivesse que escolher ao menos tinha lá o apoio da família, talvez mais por isso. Se tivesse que sair de Portugal e não pudesse escolher Moçambique, escolheria então Inglaterra, porque também tenho lá família. E também porque há uma comunidade significativa de muçulmanos em Inglaterra então era por isso é que eu escolhia Inglaterra. Procurava sempre escolher um país onde tivesse familiares e onde pudesse continuar a minha religião.
[FA4.2]

⁶⁹ Como é o caso do GD3, que ainda mantém parte dos negócios do tempo colonial.

⁷⁰ Neste caso, foram sobretudo relatadas situações em relação aos que circulam entre Moçambique e Portugal.

■ **3.3.1. Referências a uma origem 'indiana': a Índia como espaço de origem dos antepassados e de algumas tradições**

A Índia é valorizada e, principalmente, reconhecida como espaço de origem dos antepassados e de algumas tradições; e com o qual, actualmente, ainda mantêm algumas conexões, confirmando perspectivas da diáspora que tradicionalmente realçam as ligações entre os diferentes núcleos e o lugar de origem (Bauman, 1995).

Apesar dos vários entrevistados não preverem qualquer possibilidade de retorno à Índia (a não ser de visita ou nem isso), e da importância que lhe atribuem apresentar vários sentidos, são enunciadas várias formas de investimento e de transmissão dessa origem.

A Índia é o país de onde vieram as minhas origens. Eu já nasci em Moçambique, por isso quando penso na Índia penso como o sítio onde nasceram os meus familiares. O que sei sobre a vida dos meus familiares na Índia é através das histórias que os meus avós me contavam. Os contactos são poucos, mas temos lá família. Eu fui lá este ano pela primeira vez (...). Mas conheço pessoas, não diria com muita frequência, mas... sim vão à Índia, sobretudo por causa dos familiares que ainda vivem lá. [M1]

O meu filho lidou... não se idêntica com os costumes e as tradições indianas. É o que ele diz: ainda se falarem de Moçambique, ainda há uma certa ligação, foi onde nasceram, agora da Índia eu estou muito distante. Eu mesma estou muito desligada, pronto sei falar indiano, gosto de comida indiana, essas coisas. Ir um dia para Índia está completamente fora de questão. [M5]

No seio destes grupos domésticos, apenas o «pai» do GD2 costuma visitar com alguma regularidade a Índia. Segundo nos relata, de cinco em cinco anos, aproximadamente, desloca-se à Índia com o objectivo de visitar a mãe adoptiva e outros familiares próximos. Contudo, quer a esposa (que não é de origem indiana) quer os filhos (não obstante dizerem «gostava de conhecer... talvez um dia») nunca se mostraram disponíveis para o acompanhar.

Por sua vez, o GD1 resolveu recentemente (2004) e pela primeira vez conhecer e dar a conhecer aos filhos as origens, onde visitaram alguns familiares de M1 (irmão, tios, sobrinhos) que esta não via há mais de vinte anos, e outros que nem conhecia. FO1.1 é o único membro deste GD que nunca se mostrou entusiasmado com a ideia. A imagem que construiu acerca da Índia – um país populoso com um elevado índice de pobreza, um padrão de vida muito abaixo da média europeia e onde o único sítio visitável seria provavelmente o Taj-Mahal (o que só por si não valeria a pena) – levou-o a aceitar tal oportunidade com muitas reticências e algumas contestações. O GD1 voltou a visitar a Índia em 2006, mas desta vez o filho mais velho convenceu os pais e optou mesmo por não ir.

Este ano fui à Índia com os meus pais, a minha mãe quis ir conhecer as origens. Eu pedi muito aos meus pais para ficar cá com algum familiar, mas eles obrigaram-me a ir. Não estava mesmo nada interessado em ir, mas lá teve que ser... não queria ir porque aquilo é só pobreza, muita gente, muita gente pobre, muito diferente do tipo de vida que temos aqui na Europa. Depois sempre achei que a única coisa de jeito que poderia visitar era o Taj-Mahal, e sinceramente não valia a pena ir à Índia só para visitar esse monumento... mas depois vi que também existem outros monumentos giro. No final de tudo até acabei por gostar, mas não faço questão de lá voltar, uma vez chegou. (...) Ir para lá morar nem pensar, aquele país não tem nada a ver comigo. [FO1.1]

No GD3, que discursivamente enfatiza um forte desinvestimento identitário com este lugar e as suas tradições, identificando-se mais com a origem árabe proveniente de H3, «mãe» e «filha» mais nova visitaram a Índia, onde já não têm qualquer familiar a viver, há uns tempos atrás como destino turístico. Segundo os membros deste GD, que tivemos oportunidade de entrevistar, o desinvestimento identitário que enunciam, advém do facto de se identificaram mais com uma versão universal do Islão que despreza as especificidades culturais.

Eu sou indiana, mas o meu marido é de origem árabe e isso de transmitir a origem indiana para nós já não tem valor nenhum. Nunca transmiti nada disso às minhas filhas, não vejo interesse nisso. Claro que sei fazer comida indiana e cá em casa também comemos, mas não é assim uma coisa muito, muito apreciada, vamos comendo, carril, chamuças e pouco mais. [M3]

O GD4 mantém contactos regulares com os vários familiares que vivem na Índia (por carta, telefone, e-mail, visitando-os ou recebendo a sua visita em Portugal), e quer o casal quer os dois filhos mais velho conhecem este país.

No GD5, nenhum dos seus membros conhece a Índia, mas mantêm, todavia, contactos frequentes com familiares próximos que ainda lá vivem, não só através dos vários meios de comunicação que existem, mas também porque alguns destes familiares costumam vir a Portugal de vez em quando (de visita, de férias, para casamentos, etc.).

Deste modo, certas práticas, interpretadas e designadas pelos próprios entrevistados como «indianas», continuam a ser recriadas nos seus quotidianos, tais como o consumo de comida indiana, o uso de vestuário tradicional indiano em certos rituais e cerimónias religiosas e sociais, o hábito e o gosto de ouvir música e ver filmes indianos e o uso da língua materna, etc., são alguns dos exemplos referenciados.

Muitas destas práticas tradicionais, sendo indianas na forma (Keshavjee, 1996:13) são reinterpretadas como práticas dos muçulmanos de origem indiana, e mobilizadas (diferenciadamente) como marcadores culturais estruturadores da identidade etno-religiosa. A manutenção de tais práticas e tradições não passa apenas pela relação com a família e a comunidade de pertença. Para além disso, resulta de uma «mistura» entre as tradições genealógicas e as «influências» que dizem ter adquirido na convivência secular com o contexto cultural português.

Temos uma cultura indiana, identifico-me plenamente com os costumes e tradições indianas (...). Os meus pais tiveram sempre a preocupação de nos transmitir, a mim e aos meus irmãos, desde muito novos, essa origem indiana. Através da língua da comida e no vestuário. Depois algumas coisas foram adaptadas à religião islâmica, por exemplo no vestuário que usamos quando vamos à mesquita, algumas tradições no casamento, nesses costumes. Eu diria mesmo que a Índia faz mais parte da minha identidade que Moçambique, sem grandes motivos, mas principalmente por causa da língua, porque em casa falamos normalmente o gujarati que é uma das línguas da Índia, então pronto por isso há uma identificação maior com as tradições ligadas à Índia. Também sei falar inglês, que também é importante hoje em dia, só que os motivos são outros (...). [FO4.1]

E depois é na comida, no vestuário por exemplo para os casamentos. Cinema e música quem gosta mais são os meus filhos. [M4]

Para além de saber falar indiano, a característica mais indiana que encontro em mim é o facto de adorar comida temperada com muito picante. Tenho uma cultura indiana, tenho pais indianos... gosto de comida indiana (...). [H5]

Os diferentes tipos de respostas e sentimentos enunciados em relação à noção de «indiano» variam, sobretudo, em grau (positivo/negativo) e entre géneros e gerações de acordo com os contextos situacionais e relacionais (na comunicação inter e intra-étnica). Ou seja, entre os nossos entrevistados, «“Indiano” ganha um valor identitário positivo quando significa espaço de origem dos antepassados, partilha de uma língua comum (gujarati, kutchi, etc.) e de algumas tradições (alimentares, musicais, etc.), perdendo-o quando associada a tradições conotadas com o hinduísmo popular que continuam a ser importantes no repertório cultural das gerações mais velhas (tais como a precocidade do casamento das raparigas, a veneração dos antepassados e dos homens-santos, a crença em amuletos e feitiços, certos rituais do ciclo vital simbólico, etc.)» (Bastos, Costa e Batoréu 2006: 157).

(...) Identifico-me mas com as tradições islâmicas não hindus, atenção que há uma grande diferença... Há certas tradições indianas que eu não me identifico porque foram assimilados do hinduísmo, e para mim não... o hinduísmo é uma religião politeísta, ou seja, acredita nos ídolos e por vezes acontece que algumas pessoas da Índia, mais do interior, para além de acreditarem em Deus têm um santo da sua devoção, para mim isso está completamente errado, e para os muçulmanos isso é hipocrisia e não se pode praticar. A religião islâmica é uma religião completamente distinta do hinduísmo. [FO4.1]

Transmito essa origem indiana através dos nossos usos e costumes, comida, música, cinema, mistura-se um bocado o indiano e a religião, vai buscar-se um bocado daqui um bocado dali e forma-se uma coisa. (...) Só usamos roupas indianas quando vamos à mesquita rezar, a algum casamento ou a alguma festa religiosa. [M1]

■ 3.3.1.1. A língua 'materna'

Entre os grupos domésticos estudadas, apenas no GD4 existe a preocupação e o cuidado de transmissão da língua dos antepassados, sendo que «pais» e «filhos» falam gujarati. Interpretada como um valor etno-genealógico que deve ser preservado, a manutenção da língua materna é concebida, no seio deste GD, como uma forma privilegiada de comunicação intrafamiliar e um modo de perpetuar a sua transmissão.

A grande diferença entre o GD4 e os restantes grupos domésticos, reside no facto do primeiro considerar importante conjugar a manutenção da língua materna e a aprendizagem de outros idiomas (necessários para se qualificarem competitivamente), ao passo que para os outros grupos domésticos a subsistência da língua materna perde valor e significado identitário face às circunstâncias quotidianas envolventes. Nomeadamente, o desinvestimento parental na sua transmissão e o desinteresse dos mais novos em aprender a língua materna, são corroborados a partir de argumentos do tipo: «precupei-me que ele aprendesse outras línguas»; «isso não me serviria para nada»; «hoje em dia são poucos os jovens que sabem falar algum dialecto indiano, não se interessam por isso».

Deste modo, se, por um lado, vários dos nossos entrevistados reconhecem que alguns dialectos indianos ainda continuam a ser bastante utilizados pelas gerações parentais⁷¹, quer na comunicação intra-familiar, quer comunitária; por outro, tendo em conta o desinvestimento parental na sua transmissão, bem como o declarado desinteresse das novas gerações em os aprender e preservar, alguns entrevistados consideram que em poucas décadas perder-se-á grande parte da herança cultural linguística de origem.

Eu e o meu marido falamos gujarati e também sei um pouco de urdu, os miúdos não sabem, não falam qualquer dialecto indiano. Hoje é mais importante aprender inglês, é um bom investimento para o futuro deles. Hoje para arranjar um bom emprego é preciso saber línguas, pelo menos o inglês. [M1]

Os meus pais não me ensinaram indiano. Porquê?!?! Achas que isso servia para alguma coisa...? Claro que não! Isso não me serviria para nada! Os meus pais até me estão sempre dizer que qualquer dia já ninguém sabe falar indiano (...) [FO1.1]

Eu não sou indiana, por isso não sei falar indiano, mas o meu marido sabe, não é. Agora os meus filhos não, não sabem. Hoje em dia são poucos os jovens que sabem falar algum dialecto indiano, não se interessam por isso, e os pais deixam-se levar por esse desinteresse e também não ensinam. [M2]

Em casa eu, o meu marido e os meus filhos falamos gujarati, até os mais pequenos. Tivemos essa preocupação porque consideramos importante para manter a tradição na família. Falamos entre nós e com outros familiares, principalmente com os mais velhos. [M4]

Não me preocupei em transmitir a língua indiana, sinceramente não me preocupei. O meu filho não tem nada haver com os indianos (na mentalidade), é totalmente ocidentalizado. Ele nasceu em Portugal (...) claro que não sabe falar indiano, preocupei-me que ele aprendesse outras línguas, por exemplo o inglês. E agora quando tiver um neto ele além do inglês, vai também aprender espanhol, isso sim é importante. Cada vez mais é importante saber falar outras línguas, em termos profissionais, académicos (...). Repara hoje em dia quem sabe falar inglês... safa-se muito melhor, é uma coisa importantíssima em termos globais. Nós temos que preparar a geração de agora para enfrentar esses gajos daqui a vinte anos. Como é que eu vou combater os espanhóis, sabendo falar a língua deles. [H5]

■ 3.3.1.2. A gastronomia indiana

Entre os muçulmanos portugueses de origem indiana, observa-se uma tendência generalizada no consumo, mas variável na frequência com que se come, de cozinha tradicional indiana quer a nível doméstico quer comunitário.

A elaboração e selecção de pratos tradicionais indianos e o uso de ingredientes originais, podem variar em função dos dias da semana e do tipo de acontecimento: almoços/jantares em família, comunitários, épocas festivas (casamentos, aniversários), cerimónias religiosas⁷² a que se junta a preparação ritualizada de determinados alimentos, etc.

Segundo os nossos entrevistados, uma das principais características da cozinha indiana é a variedade de especiarias, ervas e condimentos: caril, açafraão, grãos de mostarda, piri-piri, pimenta-de-caiena, pimenta preta, canela, cardamomo, gengibre, cominhos, cravos-da-índia,

⁷¹ Com excepção, das «mães» dos grupos domésticos 2 (cuja origem não é indiana) e 3, bem como o «pai» do GD3 (que é de origem árabe), todos os outros «pais» e «mães» entrevistados falam um ou mais dialectos indianos (gujarati, urdu, hindi, etc.).

⁷² *Id ul-Fitr* (festa do fim do jejum do Ramadão), *Id ul-Adha* (festa do sacrificio imposto a Abraão, que comemora o fim da peregrinação).

coentros, curcuma, manjericão, lentilhas etc; que do doce ao picante são usadas para temperar os mais variados alimentos: bolos, pães, molhos, sopas, aperitivos, carnes, peixes, legumes, saladas e frutas, enriquecendo os pratos indianos com um toque especial de cores e sabores.

Fazendo referência a quatro tipos de categorias da cozinha indiana, os nossos entrevistados listam-nos algumas das suas preferências: **pratos típicos** – mulligatawny (sopa de frango com caril e arroz), sabzi (caril de legumes), Biryani de cabrito/galinha (arroz, caril, iogurte, ovos cozidos, batatas e muitas especiarias à mistura), massalas (de especiarias, vegetais, peixe); **entradas/aperitivos e acompanhamentos** – chamuças, badjias, massalas, rotli (pão indiano), dalh (lentilhas) com arroz basmati, daltarka (entrada de caril); **doces** – gulab jamun (sobremesa de leite), kulfi (gelado indiano); **bebidas indianas** – chai (bebida quente), lasses (iogurte e fruta, o de manga é muito apreciado), chá à indiana (uma mistura de leite, chá e especiarias), etc.

A comida indiana faz parte do nosso dia-a-dia. Uns dias fazemos umas coisas, noutros dias outras, depende do dia da semana, se há alguma festa, como por exemplo algum id. Nos almoços e jantares de família a comida indiana, normalmente, está sempre presente. [M1]

A comida indiana pode ser muito elaborada, mas uma característica muito importante é o uso de muitas especiarias, ervas e condimentos, tipo caril, açafrão, grãos de mostarda, piri-piri, pimenta-de-caiena, pimenta preta, canela, cardamomo, gengibre, cominhos, cravos-da-índia, coentros, curcuma, manjericão, lentilhas... por isso é que os pratos indianos tem muita cor e um sabor muito característico. Usa-se para tudo, seja bolos, sopa, molhos, aperitivos, carne, peixe, na salada e nos legumes, no pão, na fruta (...). [M5]

(...) Há várias coisas da comida indiana que gostamos lá em casa... Sopa de frango com caril e arroz, chama-se mulligatawny, sabzi que é caril de legumes, biryani de cabrito ou galinha, massalas também gostamos muito, chamuças, pão indiano (rotli), lentilhas (dalh) com arroz basmati, daltarka que é uma entrada de caril, entre outras coisas, são muitas. [M4]

Deixa ver comida indianaaa... barfi de semolina, gosto muito, chamuças, pão indiano, depois gosto muito de uma coisa que é tipo uma sobremesa de leite é o gulab jamun, gelado indiano (kulfi), lasse (iogurte e fruta) que já debes ter provado, gosto muito do de manga, é ótimo, chai que é uma bebida quente, e chá com leite à indiana cá em casa também gostamos muito. [FA2.1]

Contudo, a maneira de confeccionar a comida indiana tem sofrido consecutivos processos de «aportuguesamento», tornando-a numa cozinha mais sincrética (Bhabha, 1994) e numa forma de expressão identitária não só etno-religiosa, mas também luso-indiana. Assim, no dia-a-dia o mais frequente parece ser a «mistura» de pratos portugueses e indianos, confeccionados a partir de receitas que combinam ingredientes e hábitos alimentares da cultura de origem e de destino.

Confeccionem pratos tipicamente indianos, portugueses ou mesmo outro tipo de pratos, e por mais diversificados que sejam, o uso de especiarias indianas parece estar sempre presente e raramente prescindem do picante: «peixe cozido com picante», «bife com batatas fritas e ovo estrelado marinado em molho de caril» e «sushi (um prato de origem japonesa, mas muito na «moda» em Portugal) com picante», são alguns dos exemplos dados. Segundo H5, esta forma de cozinhar é muito apreciada pelos seus amigos portugueses não indianos. Estes não só se

identificam com o paladar, como ainda mostram interesse em aprender a cozinhar determinados pratos indianos.

Concomitantemente, as misturas que fazem podem passar por combinações diversas. Falam-nos de refeições tipicamente indianas – «um biriani de camarões ou um caril de frango ou uma caldeirada de cabrito – acompanhadas de pão alentejano, azeitonas, vinho tinto e terminadas com café e whisky». Ou refeições tipicamente portuguesas – «bacalhau à lagareiro ou peixinhos da horta com arroz de tomate (confeccionado com arroz basmati e cardomomo) – acompanhadas de daltarka (entrada de caril) e de pão indiano (rotli e/ou chapati) e terminadas com chá com leite à indiana». Mas também lanches onde misturam «chá com leite à indiana, pão e queijos portugueses e manteiga indiana (ghee)».

Por acréscimo, nos tradicionais almoços de família, que se realizam na altura dos *id's*, algumas famílias começam a incorporar nesses almoços certas iguarias tradicionais da gastronomia portuguesa: «pastéis de bacalhau, queijos e pães portugueses, broas castelares e lampreia de ovos», mas evitam o «bolo-rei, as rabanadas e as azevias» porque dos seus ingredientes fazem parte porções de certas bebidas alcoólicas. Assim como algumas famílias, embora não festejem em termos religiosos o Natal Cristão, acabam por se envolver no espírito e na noite da consoada comendo o tradicional «bacalhau cozido acompanhado por ovos, couves portuguesas, grão e/ou batatas e broa de milho». E, frequentemente, no dia seguinte preparam o tradicional «cabrito ou peru assado no forno, acompanhado com arroz de passas». Consumindo também por esses dias, diversas doçarias portuguesas associadas ao Natal, compradas ou confeccionadas pelas próprias entrevistadas ou oferecidas por amigos e vizinhos portugueses não muçulmanos.

O meu marido bebe às refeições e socialmente com os amigos. Com muita pena minha, mas bebe. Às refeições mistura-se tudo. Exemplo... deixe lá ver... por exemplo um biriani de camarões ou um caril de frango ou uma caldeirada de cabrito onde comemos também pão alentejano (gostamos muito, e há uma loja ao pé de nós de produtos tradicionais portugueses que vende), azeitonas e pronto o marido bebe vinho tinto, e depois o café e um whisky. Os nossos amigos portugueses adoram vir jantar a nossa casa, adoram as misturas que fazemos, dizem que dá outro sabor à comida e muitos identificam-se mesmo com alguns pratos indianos e querem mesmo aprender a cozinhar, é muito giro.

Por exemplo ao lanche fazemos chá com leite à indiana, aquele que bebeste no outro dia, com queijo e pão de cá e depois manteiga *ghee* (indiana), por exemplo... Por exemplo nos almoços dos *id's* não faço só coisas da tradição indiana e da religião. Faço também pastéis de bacalhau, na mesa pomos sempre queijos e pães de cá e gostamos muito é de broas, daquelas que se come no natal, e lampreia de ovos. Assim bolo-rei, rabanadas, azevias e essas coisas, por acaso não sei fazer, mas também não compramos porque têm álcool. [M1]

Cá em casa gostam muito de bacalhau à lagareiro e peixinhos da horta com arroz de tomate (mas o arroz é basmati e metemos uma especiaria muito forte que se chama cardomomo), e depois mistura-se tudo, por exemplo... com daltarka, não é um prato é uma entrada de caril, mistura-se com pão indiano (rotli e/ou chapati) e chá com leite à indiana que é uma coisa que se usa muito entre os indianos. [M2]

Temos hábitos portugueses em muitas coisas (risos). Não festejamos o natal mas fazemos a consoada (risos), comemos o bacalhau cozido com as couves, o grão, as batatas, o ovo cozido e isso tudo. E vamos ao pormenor da broa de milho, por acaso gosto muito. O meu pai gosta muito é do bacalhau cozido com aquilo tudo, eu nem por isso, mas como. E no outro dia comemos o peru ou o cabrito assado no forno com arroz de passas que gostamos muito. Eu conheço outras

famílias muçulmanas que fazem isso, é normal. E os doces de natal também se comem, é claro. Compramos, mas também há sempre uns amigos portugueses que nos oferecem, e a minha mãe sabe fazer algumas coisas. [FA.2]

3.3.1.3. O cinema e música indianos

O cinema e a música indianos são também referentes culturais que fazem parte do quotidiano da maioria dos nossos entrevistados. A existência de opiniões divergentes quanto ao seu consumo enuncia-se sobretudo com base na dicotomia homem/mulher. Ou seja, as mulheres são aquelas que admitem consumir com mais regularidade cinema e música indianos, em virtude das letras das músicas e dos enredos dos filmes se basearem quase sempre em romances e conflitos familiares. Expressões como os filmes «são muito longos», «aquilo é só drama» e/ou as músicas «são sempre a mesma coisa», «são muito lamechas», são repetidamente pronunciadas pelos interlocutores do sexo masculino.

Para além disso, através dos filmes aprendem coreografias de danças, actualizam-se sobre alguns dos cantores e músicas mais ouvidos e informam-se acerca das tendências da moda indiana em termos de vestuário (saris, punjabis, salwa kurta, etc.), acessórios e cabelos de molde a poderem usar nas festas e cerimónias da comunidade o que de mais «fashion» o mercado indiano oferece.

Enfatizando o facto da indústria cinematográfica indiana – a Bollywood (Hollywood de Bombaim) – constituir uma grande força de expressão cultural, vários interlocutores descrevem algumas das suas preferências nas categorias de realizadores de cinema, filmes, músicas e cantores. Entre os realizadores mais citados, destacam Ray Kappoor produtor do filme *Sangan e Awara* (um dos filmes de produção indiana mais vistos no Médio Oriente e na Rússia) e Mira Nair realizadora de filmes como o *Mississippi Mesala* (com Denzel Washington), *Kama Sutra* e *Um Casamento à Indiana* (vencedor do Leão de Ouro no Festival de Veneza de 2001). Em termos musicais a preferência incide sob o género pop (muito por influência dos filmes) e evidenciam cantores como Ravi Sharkar, Saregama, Zakir Hussain e Alla Rakha.

Com efeito, o canal da TV indiana por cabo, os *download's* de músicas e filmes e a aquisição (directa ou através de familiares e/ou amigos que vêm da Índia) de CD's e DVD's são algumas das formas, enunciadas, através das quais consomem este tipo de expressão cultural de origem genealógica.

Cinema e música não gosto; isso é mais para as raparigas, elas é que gostam mais. Os filmes são muito longos, aquilo é só drama e as músicas são sempre a mesma coisa, são muito lamechas. [FO1.1]

Também gosto bastante de cinema indiano, gosto mesmo muito de filmes indianos e de música indiana também, sou o maior fã lá em casa, mais que as minhas irmãs (risos). Sou um grande fã, identifico-me imenso. A Bollywood, a indústria cinematográfica indiana é a maior do mundo, produz cerca de mil filmes por ano. Há realizadores e filmes muito famosos, Ray Kappoor e Mira Nair, por exemplo. O primeiro produziu um filme que teve muito sucesso no Médio Oriente e na Rússia, *Sangan e Awara*; a segunda *Mississippi Mesala*, *Kama Sutra* e *Um Casamento à Indiana*, também com muito sucesso. [FO4.1]

Música e cinema indianos, gosto... muito. Uma pessoa perde uma tarde porque os filmes são super longos mas vale a pena. Quando vejo filmes indianos são filmes românticos em que uma pessoa chora ali à vontade, gosto muito, muito. Gostei muito de ver Um Casamento à Indiana, é lindo. Música indiana, também ouço... alguma coisa. Gosto mais do género pop, costumo ouvir Zakir Hussain e Ailla Rakha. Tenho CD's e DVD'S, o meu pai ou os meus tios quando vão à Índia trazem, ou há sempre alguém que vai e trás, mas também temos o canal indiano. [FA.2]

Gosto muito de música indiana, temos vários CD's, ouço por exemplo Ravi Sharkar e Saregama, algumas músicas que costumo ouvir são bandas sonoras dos filmes. Os meus pais ou outros familiares ou amigos trazem-nos da Índia. Cinema também gosto, tenho alguns DVD's e temos o canal indiano por cabo. Os filmes são muito românticos e eu normalmente gosto das histórias – contendas familiares com um *happy end* (rios). O meu irmão mais velho por acaso gosta, mas os rapazes não costumam gostar muito, dizem que é mais para as raparigas, por causa das histórias românticas. [FA4.2]

■ 3.3.1.4. O vestuário tradicional indiano

Quanto ao vestuário tradicional indiano as mulheres entrevistadas referem o uso do «salwar kurta» ou «punjabi», um traje «composto de calça comprida, túnica e um lenço largo que cobre a cabeça» (Keshavjee, 1996: 15). O sari (um traje mais usado entre as mulheres hindus), raramente é usado pelas mulheres sunitas de origem indiana. Já os homens muçulmanos sunitas de origem indiana, em termos de vestuário tradicional, usam o *cofni* (túnica) e o *tupi* (chapéu).

No entanto, a maioria das mulheres muçulmanas portuguesas deixa o uso dos trajes indianos, assim como de algumas jóias (algo muito apreciado pelas mulheres mais velhas), para as ocasiões festivas mais importantes da comunidade (um *Id*) ou socialmente mais badaladas (um casamento). Nas idas à mesquita para as orações, palestras, determinadas rezas, reuniões, etc. normalmente optam por usar uma túnica comprida (*djubo*), que vestem por cima da roupa do dia-a-dia e um lenço para cobrir a cabeça, que regra geral transportam sempre consigo na mala do carro ou dentro da mochila/mala.

Em relação aos homens, praticamente só os mais velhos é que usam o traje tradicional. Estes, frequentemente, têm ocupações religiosas dentro da comunidade. Excluindo situações deste tipo, verificamos que são poucos os homens (adultos ou jovens rapazes) que usam o traje tradicional, quer em actividades de carácter religioso, quer de carácter social. Não obstante, observámos uma aderência significativa por parte dos mais pequenos que, pelo facto de serem crianças, gostam de imitar o comportamento dos adultos.

As mulheres muçulmanas indianas vestem o punjabi, o sari também é indiano mas são mais as hindus que vestem. No dia-a-dia não usamos, ou são poucas as mulheres muçulmanas que eu conheço que usam. Deixamos esse tipo de roupa para dias mais festivos na comunidade, casamentos, nesses dias usamos também algumas jóias. Quando vou só à oração uso uma túnica comprida, *djubo*, e o lenço, *hijab*, que tenho sempre na mala do carro, antes de entrar na mesquita visto a túnica, ou quando saio directamente de casa para a mesquita normalmente levo-a logo vestida, e coloco o lenço. [M1]

(...) Mas quando vou à mesquita visto-me de acordo com o momento, talvez um punjabi, depende. Em casa quando sei que não vou sair mais visto o punjabi porque assim quando vou rezar já estou preparada. [FA.2]

(...) Mas gosto de algumas coisas que estão ligadas à minha origem indiana; por exemplo (...) quando vou à mesquita por vezes também uso roupas indianas, o *Cofni (túnica)* e o *tupi*. [FO1.1]

Em termos genéricos o uso do *salwar kurta* ou *punjabi* (para as mulheres), do *cofni* e do *tupi* (para os homens), dentro do conjunto das práticas islâmicas, é entendido pelos os vários entrevistados como um acto «recomendado» mas «não obrigatório». Por extensão, o não uso deste tipo de vestuário não é relacionado a um menor grau de religiosidade, mas sim a uma forma de viver, comunicar, reconstruir e expor a «diferença» religiosa-cultural no espaço público. Ou seja, como realçam FA.2: (...) os meus colegas não sentiam da minha parte qualquer diferença para me fazerem perguntas. Mas se, por exemplo, eu me vestisse de maneira diferente, se eu tivesse esse hábito de me vestir, obviamente que perguntavam, não é. A maneira de nos vestirmos em termos religiosos é uma coisa opcional, não existe nenhuma regra, digamos assim. Ou melhor é recomendado, mas não é obrigatório»; e, FA4.2 «vivendo em Portugal e sendo muçulmana portuguesa não faz sentido ir para o trabalho ou para a escola vestida à indiana ou de véu. Não é uma questão de ser menos religiosa, é uma questão de ser prática».

Bakirathi Mani, num trabalho seu sobre as práticas de vestuário das mulheres sul asiáticas e as suas formas de representação, frisa o seguinte: «na ordem *postcolonial* do mundo, as tendências em matéria de vestuário das sul asiáticos não são somente "um sinal de modernidade", mas também um indicador de uma modernidade sexualizada; uma modernidade produzida tendo com pano de fundo uma visão imperialista e um desempenho que pode resultar na afirmação de uma tendência "assimiladora" ao invés de uma tendência "transformadora"» (Mani, 2003: 127).

A este nível FA4.2 e FA.2 também constroem algumas considerações sobre o modo como se dizem influenciadas pelo contexto envolvente: «visto-me à ocidental como qualquer outra mulher portuguesa e, desde que me identifique, sigo todas as tendências de moda como qualquer portuguesa» [FA.2]; «ando na moda como qualquer jovem portuguesa da minha idade, só que tenho em atenção que sou muçulmana e como tal tenho que ter uma forma de vestir mais discreta que algumas jovens da minha idade» [FA4.2].

Ainda em relação às práticas de vestuário das nossas entrevistadas, não é talvez de descurar o peso que a presença de algumas peças de vestuário de influência indiana nas actuais tendências de moda, tem provocado junto de algumas mulheres muçulmanas portuguesas. Tendo em conta o discurso de FA4.2, estas têm usado com mais frequência este tipo de roupa nas festas da comunidade e combinam roupa e acessórios «étnicos» com roupas quotidianas (Mani, 2003): «túnicas com calças de ganga e brincos, pulseiras, colares ou anéis "indianos"» (FA.2); «túnicas com calças de ganga e com casacos compridos» (FA4.2); «túnicas com calças de ganga e ténis (FA3.2)»; «punjabis com casacos» (M1); etc.

É igualmente em sintonia com esta «corrente de tendências de moda na qual os produtos "étnicos" se têm tornado subitamente emblemáticos de um novo cosmopolitismo chique»,

(Mani, 2003:127), que algumas amigas (não-muçulmanas e não-indianas) lhes pedem conselhos sobre as peças indianas que mais se usam, ou a melhor forma de as combinar.

A roupa indiana veste-se mais em festas. No dia-a-dia, não. Até é engraçado porque agora está na moda, quando vamos à mesquita usamos mais. [FA4.2]

As minhas amigas também me pedem conselhos sobre a melhor forma de combinar peças e essas coisas. Depois quando convido alguma para ir à mesquita acho graça porque elas querem ir vestidas à indiana, acham giro. Gostam principalmente daquelas túnicas à indiana que agora estão na moda. [M1]

■ 3.3.1.5. A cerimónia do casamento e alguns dos seus rituais

A influência da cultura indiana de origem, também se encontra bem presente na cerimónia do casamento, bem como nos muitos rituais⁷³ que lhe estão associados. À luz das narrativas recolhidas alguns destes rituais, como por exemplo o *sagai* e o *pithi-mendi*, derivam de tradições culturais conotadas com o hinduísmo popular, reinterpretadas à maneira do «Islão indiano».

Aproximadamente uns dias antes do casamento, o ritual do *sagai* reúne as duas famílias e os amigos mais próximos. Esta cerimónia pode se realizar na mesquita, num espaço alugado ou em casa da noiva, e consiste na troca de prendas entre os familiares dos noivos: roupas, doces, perfumes, jóias, ouro, dinheiro, etc. O valor da troca de presentes pode ser combinado *a priori* entre as duas famílias, mas geralmente quando isso acontece procuram ter em conta o estatuto socioeconómico de cada uma das famílias, assim como a vontade pessoal dos familiares que tem a obrigação de participar nestas trocas (os parentes maternos de cada lado). O ritual do *sagai* implica ainda que conjuntamente se ofereça um almoço ou jantar, no qual aos homens de ambas as famílias cabe a responsabilidade de matar um cabrito/carneiro e às mulheres o dever de o cozinhar.

Os rituais praticados no *pithi-mendi* envolvem mais directamente o noivo e a noiva. Realizam-se em casas separadas, habitualmente dois dias antes do casamento, e são convidados familiares e amigos. No *pithi* os noivos são untados nos braços e nas pernas com uma mistura feita à base de açafrão e óleo para que a pele fique macia e sedosa (embora tradicionalmente fosse aplicado pelo corpo todo); já o *mendi* consiste na aplicação de um tipo de tatuagem nas palmas das mãos até aos braços e nos pés da noiva feita à base *henna* (o noivo se quiser também pode colocar, ainda que de uma forma mais discreta, mas pelo menos em Portugal não costuma acontecer). Segundo M1, a aplicação do *mendi* serve para enfeitar, amaciar, aclarar e alisar a pele e, ainda, para dar sorte e aumentar a sensualidade da mulher. Ao mesmo tempo que são servidos aos convidados vários pratos tradicionais indianos, estes têm ainda a possibilidade de assistir e participar (especialmente os familiares e amigos mais

⁷³ Concretamente, tivemos oportunidade de assistir as duas festas de casamento (na mesquita central, em Lisboa), a um *sagai* e a um *pithi-mendi* do lado da noiva.

próximos) em várias «brincadeiras» dirigidas à noiva. Nessas «brincadeiras», que envolvem a sua futura condição de casada, cantam-se algumas canções em gujarati, hindi ou urdu.

Temos muitos rituais indianos ligados ao casamento – o *nika*. Temos o *mitomo*, o *catame*, o *valima*, o *sagai*, o *pithi-mendi*, por exemplo. O *sagai* e o *pithi-mendi* os hindus também fazem na cerimónia do casamento, são tradições da indiana, que no nosso caso nós adaptamos à nossa religião. No *sagai* distribuem-se prendas (roupas, doces, jóias, ouro, dinheiro, etc.) entre as duas famílias, junta-se a família e alguns amigos e oferece-se um almoço/jantar. Normalmente faz-se na casa da noiva ou num espaço alugado, mas também pode ser na mesquita. O *pithi-mendi* normalmente a gente faz dois dias antes do casamento, e também se convida familiares e amigos. O noivo faz em casa dele, e a noiva em casa dela. Untam-se os noivos nos braços e nas pernas, se bem que antigamente era no corpo todo, com uma mistura de açafreão e um óleo. A este ritual chama-se *pithi*. O *mendi* faz-se para dar sorte e para a mulher ficar mais bonita, faz-se com *henna* nas mãos, braços e pés, são um tipo de desenhos, já deves ter visto. Dá-se uma festinha e cantam-se canções indianas com brincadeiras para a noiva. Acho que antigamente o noivo também colocava, mas cá em Portugal isso não acontece, pelo menos que eu saiba. [FA.2]

Não questionando a importância que estas práticas continuam a ter, nem que os muçulmanos portugueses de origem indiana continuam a praticar um leque diversificado de tradições ligadas à origem genealógica, os discursos recolhidos mostram, embora não se possa generalizar, que muitas destas práticas têm sofrido diferentes processos de «aportuguesamento», fruto daquilo a que chamam o efeito «ocidentalização».

Em opção ao *pithi-mendi*, alguns noivos têm preferido realizar algo mais parecido com a chamada «despedida de solteiro/a» à portuguesa; o vestido de noiva tradicionalmente indiano é muitas vezes trocado pelo tradicionalmente europeu; as despesas com o «copo d' água» tradicionalmente pagas pela família da noiva, passaram a ser dívidas entre as duas famílias; o aluguer de salões para a realização do «copo d' água» em alternativa ao salão da mesquita também já é uma preferência de muitas famílias; o «copo d' água» propriamente dito passou a ter outras preocupações como, por exemplo, não passar só música indiana mas simultaneamente outros géneros musicais (nacionais e internacionais) e um menu mais diversificado: não só de comida indiana, mas também portuguesa, à base de mariscos e bacalhau, para os convidados que não apreciam comida indiana, e vegetariana na eventualidade de convidados hindus. Ou ainda, a recusa dos noivos em casar separados na cerimónia religiosa (o *nika*⁷⁴), são alguns dos exemplos relatados (e que registámos).

Ora, estas mudanças, contestadas pelas gerações mais velhas (que vêem estes rituais como tradições que devem ser conservadas o mais inalteradamente possível), não se têm efectuado sem a existência de pressões e angústias familiares, o que faz com que muitas vezes os casais das novas gerações, mesmo não concordando e não se identificando com tais práticas, não abduquem de as realizar em prole da harmonia familiar e/ou por respeito aos valores familialistas.

⁷⁴O *nika* (cerimónia religiosa do casamento), consiste num contrato social entre os noivos, tradicionalmente realiza-se na mesquita. Durante a assinatura do contrato os noivos encontram-se em espaços separados, com o noivo estão as autoridades religiosas, as testemunhas do contrato e alguns homens das duas famílias; e com a noiva os familiares e convidados de ambos os lados (o tempo de espera entre o contrato ser assinado e o noivo se juntar à noiva é preenchido por um conjunto de rituais ligados à cerimónia do casamento).

Nós estamos ocidentalizados e há algumas coisas que tem vindo a mudar. O casamento do meu filho envolveu alguma polémica familiar e comunitária. Para o meu filho não fazia sentido casar separado da noiva, eles não concordaram com isso então na comunidade houve algumas vozes que se levantaram contra, porque foi o primeiro casamento feito no átrio da mesquita com o noivo e a noiva juntos. Também para os meus pais foi muito difícil aceitar, sobretudo para o meu pai, para eles a tradição é para manter, foi um pouco complicado. O meu filho nisso não cedeu, mas acabou por ceder em algumas coisas por causa da família, eu cheguei a determinada altura deixei de dar palpites, já havia muita gente a dar. [M5]

Eu vou querer fazer o *pith-mendi* e tudo mais, mas tenho amigas que não quiseram. Preferiram fazer algo mais parecido com a despedida de solteira à portuguesa. Em relação ao vestido de noiva há quem use os dois, num dia o vestido de noiva à indiana e no outro dia à europeia, mas também há quem só use à europeia. Antigamente o copo d' água era pago só pela família da noiva e hoje já não, faz-se como cá em Portugal, divide-se as despesas pelas duas famílias. Também já há quem prefira alugar um salão em vez de fazer a festa na mesquita, assim uma coisa mais portuguesa. (...) Dependendo do tipo de convidados também já se tem outros cuidados, se houver entre os convidados hindus, que às vezes há, há que ter o cuidar de ter alguma comida vegetariana. No caso de outros convidados que não gostem de comida indiana qualquer coisa mais portuguesa do tipo mariscos ou bacalhau à qualquer coisa (risos) ... ou seja aquele tipo de pratos que se costuma servir nos casamentos portugueses e que quase toda a gente gosta. [FA.2]

■ 3.3.2. Referências 'que ficam': «Moçambique é a minha terra Natal», «Moçambique é a minha pátria»

Tal como alguns dos seus antepassados terão concebido outrora a Índia como a sua «terra natal», Moçambique representa para a geração dos «pais» entrevistados o espaço de origem, levando-os a afirmar: «Moçambique é o meu país», «Moçambique é a minha terra», «foi lá que eu nasci, sinto-me moçambicano».

Moçambique como «home» não se constitui somente como um local «geográfico específico» de pertença, constitui-se simultaneamente como um lugar onde construíram visões do mundo e partilharam emoções «que ficam», causando saudades de «lar» e «terra natal» – enquanto nostalgia de «pátria» (Tiesler, 2005⁷⁵:17). Assim para uma parte significativa dos nossos entrevistados, Moçambique é a terra dos afectos – onde nasceram, cresceram e onde gostariam de ter ficado. Concomitantemente, as referências a este país enfatizam a «recordação» e a «saudade» dos tempos aí vividos: o investimento escolar e profissional, as relações de amizade, a comunidade etno-religiosa, as tradições familiares, culturais e religiosas, os negócios de família, a qualidade e o estilo de vida que outrora usufruíram («belas casas»; «bons negócios», «tempo para fazer tudo», «bom clima», «uma vida mais relaxante», «uma vida mais sossegada», «empregados para tudo»), etc.

A minha pátria é Moçambique, foi lá que nasci. Tenho muitas recordações e saudades. Da minha infância em Moçambique lembro-me da escola, dos amigos, da minha casa que era enorme e tinha um grande quintal onde brincávamos, da maneira como trepava as árvores, dos fins-de-semana que passava na quinta do meu pai, das brincadeiras e dos jogos que fazia com as minhas amigas e com os meus irmãos, não tínhamos televisão por isso inventávamos sempre novas coisas para fazer, era uma liberdade, o clima também ajudava, era um bom clima (...) Em

⁷⁵ Versão para ser publicada in: Ramon Sarro/Antónia Lima (org.): *Terrenos Metropolitanos*, Lisboa: ICS, 2005. Entretanto o artigo foi publicado e a referência bibliográfica é a seguinte: Tiesler, N. (2006) – «Back to the roots? A busca da experiência subjectiva na selva das políticas da identidade» in Lima, A. e Sarró, R. (org.) *Terrenos Metropolitanos. Ensaios sobre produção etnográfica*, Lisboa: ICS, pp. 155-176.

Moçambique... somos todos uma família, vivemos mais livres, somos mais abertos, a minha infância foi muito boa. A minha família tinha uma vida muito boa, bons negócios, tínhamos empregados para tudo (...). [M4]

Moçambique é muito importante para mim, foi o sítio onde nasci. Lembro-me claramente da vida que tinha em Moçambique, dos meus familiares, das minhas amigas, da minha casa, até me lembro muito bem do cheiro de Moçambique. Em Moçambique tinha uma vida muito boa, vivíamos muito bem financeiramente. Moçambique é sítio onde vivi muitas experiências, muitas emoções, muitas alegrias, muitas tristezas, enfim coisas que ficam connosco para sempre. [M1]

Moçambique é a minha terra natal, nasci em Quelimane. Em Moçambique a minha vida era mais relaxante e mais sossegada, era tudo muito bom. A vida tinha outro ritmo e outra qualidade. Recordo-me do tempo que passei na escola, dos amigos que tinha, da minha comunidade, posso dizer que tenho boas recordações. Tinha uma bela casa, um bom negócio, tempo para fazer tudo (...). [M3]

Por sua vez, para uma geração que nasceu e cresceu em Portugal, Moçambique representa o espaço de origem dos seus avós e/ou pais, mas não a «sua terra» ou a «sua pátria». Possui valor como referência genealógica, mas é sobretudo apreciado como destino de férias e para «matar saudades» da família que ainda lá vive ou que entretanto regressou. Recusando a ideia de um dia trocar Portugal por Moçambique para viver, a maioria dos jovens entrevistados aponta como principais factores do seu desinvestimento identitário em relação a Moçambique a ausência de infra-estruturas, as más condições de saúde e educação e certos «estilos de vida» com os quais não se identificam (corrupção, etc.).

Eu nasci aqui, eu não gosto muito de Moçambique eu já estou habituada a estar cá e não sinto Moçambique como se fosse a minha terra. Eu gosto de Moçambique por causa da família. É essencialmente por causa da família que gosto de ir a Moçambique. Por isso costumo lá ir passar férias, para férias gosto, mas é só isso. [FA4.2]

Já fui muitas vezes a Moçambique. A primeira vez tinha 5 anos, a segunda tinha 9, a terceira 17 e a última vez que fui tinha 19 anos. Da última vez não gostei muito, lógico gostei de passear, da paisagem que é magnífica, das praias que são excelentes, e claro matei saudades da minha família. Mas do ambiente não gostei, não me idêntico com o estilo de vida, um ambiente um bocadinho promíscuo, as pessoas são corruptas e muito materialistas. O país em geral tem poucas condições, tem poucas infra-estruturas, poucas condições de saúde de educação. [FA.2]

No entanto, o facto de pertencerem a famílias com um percurso migratório multifacetado e multifaseado abriu outras possibilidades de orientação dos sentidos e afectos de pertença, inclusive nos interlocutores mais novos. É neste sentido, que a filha mais nova do GD3 salienta o seu enorme desejo de um dia voltar a viver em Moçambique, mesmo sabendo que «o Moçambique» do tempo dos seus avós e pais já não existe:

Não me idêntico com Portugal. Sinto-me portuguesa porque o papel diz que eu sou, se esse mesmo papel de momento passasse a dizer cidadã moçambicana, se calhar sentia-me mais moçambicana do que portuguesa. Esse sentimento de pertença tenho em relação Moçambique, Portugal é uma sociedade emprestada que partilha muito pouco da minha crença e dos meus valores. Por isso um dia não me importava de voltar para Moçambique, identifico-me com a vida que os meus familiares tiveram em Moçambique. Mas também sei que tinha que começar do zero e que as coisas já não são iguais, mesmo assim não me importava de voltar. [FA3.2].

Já a perspectiva dos pais entrevistados, quanto a um projecto de retorno, associada a memórias pretéritas positivadas, é muito convergente. Embora referiam que a curto ou médio prazo essa possibilidade não se coloque, deixam antever que na idade da reforma será uma

hipótese a ter em conta. E isto por duas ordens razão: primeiro, porque Moçambique continua a ser um espaço de investimento transnacional familiar, religioso, económico (revitalizado, a partir da década de 90) etc., onde ainda vivem muitos familiares próximos; segundo, porque em Portugal os reformados não têm «qualidade de vida» e as atitudes da sociedade portuguesa perante os seus idosos mostram falta de afecto e de responsabilidade cívica e institucional.

Actualmente não, mas futuramente quem sabe. Talvez na idade da reforma, os reformados vivem tão mal em Portugal, e depois em Moçambique temos uma vida mais calma. Em Moçambique os mais velhos são muito respeitados, não é como aqui em Portugal onde os velhos são um bocado mal tratados por todos, a sociedade vê-os como um estorvo. [M2]

Em Portugal não há respeito pelos mais velhos. As reformas são mínimas, o Estado não se interessa e há famílias que desprezam os familiares idosos. E mesmo no dia-a-dia não há respeito, eu vejo os jovens são malcriados com os velhos e não se interessam. Já temos falado lá em casa dessa hipótese, mas não para já, na velhice. Porque em Moçambique o clima é melhor, depois temos lá grande parte da família, e temos quem cuide de nós... eu não falo só de familiares, mas também porque temos muitos empregados, e isso tudo pode nos dar uma qualidade de vida melhor na velhice, do que cá em Portugal. Mas não sei... porque depois temos os filhos e eles não querem ir, eles nasceram em Portugal, têm outra forma de ver, e para eles ir para Moçambique está completamente fora de questão. [M4]

Em princípio não porque Moçambique já não é a mesma coisa, e depois tenho cá as filhas e as netas. Faço como a minha mãe faz actualmente, passa uns tempos cá e outros lá. [M3]

Por outro lado, retornar a Moçambique significa deixar em terras portuguesas os filhos (que maioritariamente recusam tal possibilidade) e os netos. É prevendo esta situação que vários entrevistados substituem a ideia de um dia regressar de vez a Moçambique, pela opção de passar longas temporadas entre um país e o outro (como de resto já vem sendo um hábito, no seio das famílias muçulmanas portuguesas de origem indiana, impulsionado pelo movimento de familiares e práticas transnacionais).

■ 3.3.3. Portugal como a actual *home* de pertença: «*esta é a nossa terra, somos portugueses de religião muçulmana*»

Enfatizando que o sentimento de identificação com Portugal se construiu há várias gerações, durante o período colonial em Moçambique, os nossos entrevistados evocam, paralelamente, um forte investimento de identificação (pessoal, familiar) com a ecologia cultural portuguesa *postcolonial*. Desde Moçambique, que foram construindo várias combinatórias identitárias (com ganhos) para se «dizerem portugueses» e/ou que em Moçambique já se «sentiam portugueses».

A combinatória «**somos primeiro indianos e depois portugueses**» ainda foi importante nos anos 40. Na década de 50, com o agravamento dos conflitos entre Portugal e a União Indiana que tiveram como consequência vários processos de retaliação para com todos os que possuíam documentos indianos, a desidentificação pública com a Índia ganhou novos significados. Os discursos de desidentificação procurando atenuar ou subverter dinâmicas de poder que não lhes eram favoráveis, e embora tenham começado a surgir antes do conflito

internacional, ganharam maior relevância a partir de 61 com a perda de Goa, Damão e Diu (cf. Bastos S., 2003).

Em virtude da aliança política entre o Paquistão e Portugal, a combinatória «**somos portugueses mas temos documentos/nacionalidade paquistanesa**» foi muito importante depois de 61 (p. ex. em muitas lojas e casas, no período de crise, eram colocadas as duas bandeiras no sentido de afirmar a ligação a Portugal e ao Paquistão e não à Índia), e foi deste modo que muitos muçulmanos de origem indiana em Moçambique evitaram a expulsão.

A combinatória «**somos portugueses de origem indiana e de religião muçulmana**» começou a consolidar-se na geração daqueles que nasceram a partir década de 40, que já possuem documentos portugueses e cujos progenitores, em alguns casos, já nasceram em Moçambique ou tendo nascido na Índia, viveram toda a vida e muitos morreram em Moçambique. Alguns dos «pais» que entrevistámos (aqueles que nasceram nos finais da década de 50 e 60), são «filhos» de homens que se diziam portugueses, com documentos portugueses. E muitos fizeram o serviço militar obrigatório como portugueses e combateram na guerra colonial, (por exemplo).

Nós somos e sentimo-nos portugueses desde o tempo de Moçambique. Os nossos pais nasceram em Moçambique ou foram para lá ainda muitos novos, eles próprios optaram pela nacionalidade portuguesa e já se diziam portugueses. Muitos de nós fizemos o serviço militar, e entramos na guerra (...). É o que eu costumo dizer: somos portugueses, de origem indiana e de religião muçulmana. [H5]

Estas combinatórias, mostram-nos que os sentimentos de pertença e identificação nacionais se constroem ao longo de um processo onde se entrecruzam dinâmicas de sedentarização (que modificam a ligação praticada e simbólica às origens reais, o Gujarate) e dinâmicas políticas que forçam uma ligação ao Paquistão – em parte religiosa, em parte familiar e, em parte, meramente instrumental e estratégica, mas que acaba por estimular algum investimento simbólico e/ou familiar. Nomeadamente, alguns familiares construíram ligações coloniais de casamento e investimento empresarial com o Paquistão; outros, aquando da descolonização foram para o Paquistão, etc.

E muitos destes indivíduos sendo cidadãos portugueses (no papel, e sentindo-se portugueses como qualquer outro português) decidem vir viver para Portugal após a descolonização e estão cá há 30 anos, apresentando indicadores de inserção bem sucedida e ausência de trauma (Suárez-Orozco, 2000) discriminatório (o que também é relevante uma vez que o trauma poderia alterar os discursos). Em paralelo, enfatizando que os filhos e netos são portugueses (e que só poderiam ser portugueses, quer em termos vividos, quer em termos políticos), reforçam a sua identificação nacional.

No mesmo contexto narrativo, a geração emergente que aqui nasceu, cresceu e deseja continuar a viver, configura Portugal como a «minha terra» de pertença. Os jovens entrevistados enunciam várias narrativas a partir das quais acentuam o seu investimento

identitário com Portugal: «Portugal é o meu país», «era incapaz de viver noutra lugar», «sou português», «estou habituado a Portugal», «sou português muçulmano», «sou tão português como qualquer outro português».

Deste modo, investindo na **apresentação identitária de «português muçulmano»** – definida como um indicador de «ocidentalização» («muçulmano ocidental») e «europeização» («muçulmano europeu») – os vários entrevistados caracterizam a presença muçulmana sunita de origem indiana em Portugal como uma questão de cidadania e não de imigração (Vakil, 2004b). Recusando a condição de «minoridade étnica» uma vez que se consideram (e são) cidadãos de pleno direito, partilham a ideia de que «a única diferença que existe é só a religião, mais nada» e reconhecem para si enquanto muçulmanos apenas o estatuto de «minoridade religiosa». Reforçam ainda a sua posição, argumentando que outros cidadãos portugueses professam uma religião diferente da maioria católica (evangélicos, jeovás, etc.), e que não deixam de ser menos portugueses por causa disso.

Eu estou ocidentalizado em todos os aspectos. Eu sou português, sou muçulmano, melhor, hoje em dia eu até digo que sou europeu, porque eu sou português muçulmano. [H5]

Agora quando falamos em termos de migrantes ou minoria, aonde é que nós colocamos por exemplo um muçulmano (de origem indiana) que veio de uma das ex-colónias para Portugal e que reside em Portugal, e que tem família em Portugal, e que o país dele é Portugal, ele é o quê? Está incluído em que minoria ou em que maioria? Porque ele não é imigrante. E os muçulmanos que nasceram, que cresceram, que vivem, que estudam em Portugal, são o quê? Porque imigrantes não são, Portugal é o país deles. Então porque é que eu vou amar um país onde alguns me consideram como estrangeiro? Se perguntar a um muçulmano que vive em Portugal, qual é a sua pátria? Ele responder-lhe-á a minha pátria é Portugal. E isto é o que provavelmente muita gente desconhece. Está-se a viver um pouco uma situação em que não sabemos colocar onde a quem. Portanto ainda é um pouco difícil dar certos nomes a certas coisas e a certas pessoas. Minoridade étnica, não! Minoridade religiosa, sim! (...) [Extracto de entrevista com um *imam*]

Ser muçulmana faz parte mim, não me imagino de outra religião, mas isso não faz com que eu me sinta mais ou menos portuguesa. Sou portuguesa e sou muçulmana. Esta é a nossa terra, somos portugueses de religião muçulmana. Existem portugueses que não são católicos. Há evangélicos, há jeovás e não deixam de ser portugueses por causa disso. [FA3.1]

■ 3.3.4. A *umma* como 'elo' de ligação?: «*nós somos uma comunidade de comunidades o que nos une é superior ao que nos separa*»

A comunidade global (extra territorial) simbolizada na *Umma* (Roy, 2000; Kepel, 2003) como base de acumulação e partilha de todas as formas de ser muçulmano, passando pelo modo como os indivíduos a imaginam (Anderson, 1991 [1983]), revê-se no «princípio da pluralidade» (Tiesler, 2004:15) e maximiza-se na expressão: «*nós somos uma comunidade de comunidades o que nos une é superior ao que nos separa*» (FO4.1). As formas de expressão em que a *umma* mais se aproxima de um «microcosmo» ou de uma «comunidade pan-islâmica mundial» são durante o *hajj* (a peregrinação a Meca) e no encontro anual que reúne muçulmanos de todas as partes do mundo (Vakil, 2004b: 286).

Apesar das especificidades locais (culturais, económicas, políticas, de sub-orientação religiosa, etc.) de cada comunidade, ter como «código de vida» os mesmos fundamentos e práticas religiosas – ou seja, testemunhar que «não há outro deus senão *Allah*, e *Muhammad* é o seu profeta» com base nos ensinamentos do *Qur'an* (palavra de Deus segundo a doutrina islâmica) e dos *hadices* (ensinamentos do seu profeta) – estimula a ideia de que todos pertencem a uma *umma*, no sentido em que um muçulmano é local e global ao mesmo tempo. Ou seja, a dimensão local (enquanto ideal) acaba por estar articulado em rede com o nível global (formação jurídica clássica).

Os muçulmanos têm diferenças culturais entre si. Há muçulmanos, africanos, europeus, asiáticos, americanos. Ora entre si têm costumes culturais diferentes, mas o fundamento religioso é todo igual. Por isso, se quer que lhe diga eu sinto que faço parte de uma comunidade que está espalhada um pouco todo o mundo, os costumes é que são diferentes. Identifico-me com a comunidade em geral e não só com os indianos muçulmanos. A religião na sua prática é igual, agora o que varia de país para país é a tradição que, mais uma vez refiro, se mistura com a religião. Nós somos uma comunidade de comunidades o que nos une é superior ao que nos separa. [F0.2]

Contudo, as experiências e as identificações dos vários interlocutores não podem ser homogeneizadas. As circunstâncias históricas e as particularidades culturais (diferenciais) dos contextos envolventes, bem como viver num país islâmico versus viver em contextos migratórios não muçulmanos, conferindo-lhes uma certa especificidade identitária que explicará determinada maneira de ser, de estar na vida, de comunicar e viver a religião, surgem como base argumentativa das principais diferenças ou semelhanças que encontram entre si. É neste contexto que podemos compreender algumas identificações, desidentificações e críticas que comparativamente os nossos entrevistados tecem acerca das características diferenciais das populações muçulmanas que se encontram globalmente dispersas⁷⁶.

Há diferentes grupos de muçulmanos; diferentes tipos de muçulmanos; há alguns que mantêm fortes traços/características étnicas; alguns não se identificam com nenhum grupo; será que a religião muçulmana pode ser o factor congregador entre os diferentes grupos étnicos? Eu acho que não! Porque quando fiz o hajj não me identifiquei com todos os muçulmanos, como seria de esperar, identifiquei-me sobretudo com as pessoas da Malásia, por isso, considero que a religião não é um factor congregador suficiente. De qualquer modo eu considero-me multicultural, pois tenho ligações com a Índia, o Paquistão, Moçambique e Portugal. [Extracto de um discurso *in* palestra do Ramadão 2005 – *Religião e Cultura* – proferido por uma muçulmana de origem indiana]

Em relação aos seus pares residentes em países islâmicos, a existência de um modelo jurídico islâmico, as referências à paisagem social muçulmana destes países e, por extensão, a visibilidade da identidade muçulmana vivida – apontadas como os principais factores que mais os diferenciara destes – levou alguns interlocutores a identificar estes «*muslim brotherhood*» como aqueles que, pelas razões citadas, mais evidenciam «a religião como um modo de vida». Em contextos migratórios não-muçulmanos as principais diferenças que podem encontrar entre

⁷⁶ Tendo em conta que foram poucos os entrevistados que já realizaram o *hajj* e/ou participaram nos encontros anuais de muçulmanos de todo o mundo, as referências que constroem em relação às diferentes «comunidades» fazem-se sobretudo com base no que ouvem falar na comunidade e na comunicação social, bem como através dos contactos que mantêm com tais «comunidades» nos países que visitam e nos *chat-rooms* que frequentam.

si, ligam-se à forma como vivem, comunicam e reconstróem a «diferença» religioso-cultural e a expõem no espaço público.

As diferenças são em coisas do tipo por exemplo em países islâmicos é mais comum as mulheres usarem lenço do que cá em Portugal, nas horas das orações ouvimos o chamamento para a oração – o *Azan*, as pessoas deixam logo de trabalhar e vão logo rezar, nem precisam de fechar as lojas, como é um país muçulmano as pessoas não roubam. E quem rouba é castigado. À sexta-feira, o dia sagrada para os muçulmanos, ninguém trabalha, é mais nessas coisas que se vê as diferenças. E deste ponto de vista, podemos dizer que vivem mais a religião. [FO4.1]

As diferenças entre se viver num país islâmico e num país não islâmico têm mais a ver com a maneira como se vive a religião em termos de religiosidade, na maneira como os pais transmitem a religião aos filhos, no fundo em países não islâmicos temos que adaptar determinadas práticas ao quotidiano. Uns vivem a sua identidade muçulmana de uma maneira mais visível, e outros de uma maneira mais discreta. Se eu andar de lenço em Portugal de certa forma estou a dar nas vistas, mas andar de lenço num país muçulmano é normal. [M5]

Deste modo, alguns entrevistados colocam a tónica em diferentes educações familiares, como factor principal de diferenciação das vivências da religião em contexto migratório ou não.

Não encontro muitas diferenças em relação a mim, muçulmana portuguesa, e os outros muçulmanos que tenho contacto nos sítios por onde tenho viajado. Por exemplo, em certas casas dos meus primos mais chegados não encontro tantas diferenças porque a educação é quase a mesma. Mas naquelas casas que o tipo de educação varia muito em relação ao tipo de educação que a minha mãe me deu, eu acho um bocadinho diferente. Alguns começam a perder um bocadinho os valores muçulmanos e tudo. A diferença é na educação que os pais dão. Por exemplo os meus pais já foram à Arábia Saudita e é um país mesmo de raiz muçulmana, e pelo que eles dizem a diferença não é assim tanta. [FA4.2]

Outros salientam o factor numérico, a concentração espacial da população muçulmana em certos contextos e a multiplicidade de comunidades/mesquitas (com várias orientações sub-religiosas), e ainda a facilidade de acesso a formas de consumo religioso como influência principal para o modo como se vive a identidade religiosa em contexto migratório.

A comunidade muçulmana em Londres é muito grande e diversificada. A maioria dos muçulmanos vive uns ao pé dos outros. Em Inglaterra existem muitas mesquitas, muitas, muito mais, em cada esquina. Nos sítios onde existe muçulmanos, existe, existe mesmo. Depois lá vê-se muito mais gente vestida à moda muçulmana. Existem muitos espaços de comida *halal*, é muito fácil aceder a tudo isso. Cá em Portugal já não é assim. [FA3.2]

Outros testemunhos enfatizam diferenças (no tipo e grau) na abertura e relacionamento inter-étnico, relacionando-o com múltiplos factores: a segregação espacial, a educação familiar, a posição geracional, o tipo de literatura religiosa consumida na construção da identidade religiosa e a posição da comunidade (*imams* e outros líderes) etc., como variável diferenciante.

Se calhar é por isso que muita gente acha mal a forma como os muçulmanos vivem em Inglaterra, porque há muita gente que pensa que o facto de haver assim essas cidades, não é, onde vivem muitos muçulmanos, é mau. Porque as pessoas não desenvolvem, não há assim, como é que eu posso dizer... não há troca de... não sei de experiências quotidianas. Os muçulmanos em Inglaterra são ingleses, falam inglês, estudam a cultura e a história inglesa, mas em casa vivem uma cultura completamente muçulmana, mas uma cultura completamente repressiva, que não está de acordo com a religião. Os mais velhos acham que deve ser assim, e depois transmitem isso aos mais novos, impingem-lhes certos livros que deturpam a religião e alguns líderes comunitários também ajudam porque tem discursos que promovem essa maneira de viver a religião. Vivem no Ocidente, vivem na Europa, mas é como se não vivessem.

Obviamente que não são todos, mas uma grande maioria. Nós aqui não somos assim, e se calhar até somos mais... não vou dizer crentes, mas mais ligados à religião. [FA.2]

Outros discursos destacam as diferenças de background étnico-cultural e vários aspectos ligados à experiência migratória.

Nós cá não, nós muçulmanos cá não precisamos mesmo de ver pessoas ao pé, de ver pessoas de todo o estilo e de toda a religião, porque estamos habituados a isso. Precisamente porque viemos todos de Moçambique e em Moçambique era assim e em Portugal é assim. [M1]

E alguns combinam vários destes factores. O que também é relevante é como mudar (temporária ou mais prolongadamente) de contexto influencia o modo como se vive o Islão, pelo menos no espaço público.

Diferenças na educação que os pais dão aos filhos, diferenças na forma como os muçulmanos se organizam em termos espaciais, diferenças na forma de integração social, cultural e religiosa. A experiência de viver em diferentes países faz toda a diferença na forma como vivemos a religião, dá-nos uma visão diferente das coisas. Se eu vim de Moçambique, vivo em Portugal, mas vou estudar durante uns anos para os Estados Unidos ou para Inglaterra, ora tudo isso me vai influenciar na maneira como vivo a religião. [H5]

Por último, ainda referenciam um factor muito importante que é o das políticas multiculturais do contexto nacional, regional, local envolvente dos grupos muçulmanos, isto é, o discurso contextualmente dominante sobre os modos certos e errados de viver as diferenças culturais e religiosas em sociedades multiculturais. E, associado a este factor, o grau e o tipo de islamofobia que pode ser muito variável, inclusive no mesmo contexto nacional.

Há uma coisa muito importante que é a forma como as políticas dos países não islâmicos, onde vivem muçulmanos, abordam questão da diferença religiosa e cultural e a forma como os muçulmanos são vistos nesses países. Em França não se pode usar o véu, não parece que seja uma política que defenda a diversidade cultural. Claro que em todos os lados do mundo há pessoas racistas e preconceituosas, mas a opinião da maioria, digamos assim, é importante. Se comparamos Portugal com países como os Estados Unidos, Inglaterra, França nesses países a discriminação racial e religiosa é muito mais evidente, acho que não tem nem comparação. Eu viajo muito em trabalho sobretudo para os Estados Unidos, por isso sei do que estou a falar. [H1]

■ **CAPÍTULO 4: A 'COMUNIDADE'⁷⁷ COMO ESPAÇO IDENTITÁRIO E RELACIONAL**

■ **4.1. Introdução à 'perspectiva' sunita do Islão**

Quando vou à comunidade é como se a minha identidade islâmica ficasse mais vincada. Eu explico. Quando vou à comunidade uso o lenço, uso a túnica, faço a oração em congregação, convívio com outros muçulmanos, tenho oportunidade de cumprimentar com a nossa saudação tradicional "Assalamo Aleikum", ou seja, faço coisas que no meu dia-a-dia não faço. Porque no meu dia-a-dia não uso o lenço, não uso a túnica, não lido com muçulmanos, ou lido pouco [FA.2].

Em termos religiosos os muçulmanos⁷⁸ por nós entrevistados seguem o Islão sunita. O Islão sunita baseia-se na *Shari'a* (lei islâmica), que é composta pelo *Qur'an*⁷⁹ (Corão) e pelos *hadices* (os ensinamentos do profeta)⁸⁰. A *Shari'a* defende a ortodoxia islâmica, baseando a sua doutrina na *sunna*, compilações dos *hadices* do profeta⁸¹.

A vontade e a direcção de *Allah* são então conhecidas através do *Qur'an*, e através dos *hadices* do profeta *Muhammad*. Este ter-se-á tornado no modelo de comportamento para todos os muçulmanos sunitas. Por outras palavras, quando os muçulmanos não encontram uma

⁷⁷ Ao longo deste capítulo utilizámos a noção subjectiva de «comunidade», no sentido de «comunidade imaginada» (Anderson, [1983] 1991) e enquanto «construção simbólica» (Cohen, [1985] 2003), uma vez que de acordo com as entrevistas exploratórias os vários entrevistados mobilizaram diferentes significados para o conceito de «comunidade». Tais afirmações foram idealizadas com base em afinidades de diferenciação que determinam e simbolizam sentimentos de pertença (com intensidades variáveis – e a partir dos quais os nossos interlocutores afirmarem repetidamente: «quando falo da minha/nossa comunidade refiro-me apenas à comunidade indiana»), tendo em conta a nacionalidade, a etnia, o parentesco, a classe social, a partilha de valores e práticas ligados à origem, percursos migratórios distintos, a adesão a diferentes movimentos religiosos islâmicos, etc. (Cohen, [1985] 2003:13-15) e de identificação com a «comunidade global» (Roy, 2000; Kepel, 2003) como base de partilha de todas as formas de ser muçulmano. Na concepção teórica de Anderson os indivíduos concebem comunidades (ou dão continuidade a comunidades imaginadas) nas quais se ligam imaginariamente a outros indivíduos, por um lado através de uma «extensão abstracta dos laços de parentesco e de clientelismo efectivos», e por outro mediante a criação e partilha de signos comuns. O que distingue cada comunidade é o modo como os indivíduos a imaginam (1991: 6-13). Na hipótese de Cohen, cada comunidade tem os seus «marcadores simbólicos que a distinguem das outras comunidades, mas que a própria comunidade e tudo dentro dela, conceptual bem como material, possui uma dimensão simbólica (...)» ([1985] 2003: 19). A dimensão simbólica da comunidade permite aos indivíduos, em situação de migração, transplantarem o sistema de valores, de códigos e de comportamentos do lugar de origem, o qual, será, nos novos espaços de inserção, estimulado a novas (re) interpretações, (re) configurações pelas várias situações relacionais (aceitação, simpatia, discriminação, hostilidade, etc.) que aí se constituíram. Os dois autores destacam ainda o sentimento de centralidade que cada indivíduo nutre em relação à sua comunidade de pertença. Na esteira de Anderson, o sentimento de centralidade pressupõe um processo de categorização anterior de vários outros indivíduos, que são por eles vistos como seus semelhantes, e paralelamente a categorização de «Outros» indivíduos que identificam como não sendo do seu grupo de pertença. No mesmo sentido, Cohen atribui ao sentimento de pertença a uma comunidade uma «área identitária íntima» – que se relaciona directamente com aspectos da vida quotidiana (família, amigos, vizinhos, invejas, rivalidades, etc.) ao mesmo tempo que se pode sobrepor ao Estado, ao grupo nacional e/ou ao grupo étnico – emocionalmente investida, na medida em que se associa a variações positivas e/ou negativas da auto-estima, é bastante mais operante ao nível do comportamento humano do que ao nível material. Deste modo, as «comunidades» são simultaneamente espaços relacionais e espaços identitários, onde os indivíduos procuram reforçar, através de investimento emocional, a sua identidade pessoal fazendo-a coincidir com uma (ou mais do que uma) identidade grupal. Ou seja, o uso diferenciado destes marcadores, as permeabilidades das fronteiras étnicas (Barth, 1969), a imaginação, assim como as tensões que surgem quer entre gerações e géneros, quer entre grupos socialmente definidos, apontam para a existência de uma grande diversidade (nem sempre consensual) nos modos de identificação com uma mesma comunidade.

⁷⁸ Aquele que se submete à vontade de *Allha* (Deus em árabe) e professa a religião islâmica, ou seja, que reconhece *Muhammad* como seu profeta, é chamado muçulmano (*muslim*) (Sourel, 1991).

⁷⁹ O Livro Sagrado dos muçulmanos, escrito a partir do conjunto de regras ditadas por *Allah* para o funcionamento do mundo. *Qur'an* significa «ler» ou «recitar» e, segundo os muçulmanos sunitas, é a palavra literal e eterna de *Allah*. O *Qur'an* está ordenado em 114 capítulos (*suras*), que por sua vez se subdividem em versículos (*ayat* – palavra que significa «sinais») (Sourel, 1991).

⁸⁰ Dos quais fazem parte as narrativas de registo dos acontecimentos da sua vida e actividades humanas.

⁸¹ Um profeta é um servo e mensageiro de *Allah*, aquele que recebe as revelações divinas.

resposta elucidativa para determinada questão da sua vida secular no *Qur'an*, devem seguir o exemplo (ou *sunna*) do profeta.

Consta que o profeta *Muhammad* tinha cerca de quarenta anos quando começou a ter visões e revelações auditivas, umas vezes pela intercessão do anjo *Gibrail* (Gabriel) e outras directamente vindas de *Allha*, a partir das quais fundou a doutrina corânica. Segundo os muçulmanos sunitas, *Muhammad* não só recebeu a revelação divina na forma do *Qur'an*, como foi o último de uma série de profetas que começou com *Ibrahim* (Abraão) e inclui todos os profetas da Bíblia hebraica.

Seguindo esta ordem de ideias, depois de *Muhammad* não há qualquer necessidade da vinda dum profeta, pois o *Qur'an* é para os muçulmanos o mais recente e completo código da religião, e o profeta *Muhammad* aquele que veio fechar o ciclo da profecia – o «selo de todos os profetas». Os grandes temas do *Qur'an* são «o monoteísmo», «o poder de *Allah*», «a natureza dos homens», e «o destino destes no seu relacionamento com *Allah*» (Sourel, 1991; Starrett, [1997] 1999). O Livro Sagrado dos muçulmanos, diz mesmo como se devem vestir, comer, lavar ou se relacionar com o sexo oposto e opera como um meio de orientação ética face a todas as situações em que não fornece normas objectivas.

Deste modo, os muçulmanos sunitas utilizam o sistema de valores (normas e interditos) da lei islâmica como princípio orientador das suas vidas. O investimento nesses «valores», ao mesmo tempo que contribui para construção da sua identidade religiosa, expressa uma determinada maneira de olhar a «vida» e o «mundo» que os rodeia.

O profeta *Muhammad* é o último profeta, é o selo de todos os profetas, porque nós acreditamos em todos os profetas da Bíblia desde Abraão até Jesus Cristo, só que *Muhammad* é o último dos profetas, por isso nós dizemos que ele é o selo de todos os profetas. Quando ele tinha 40 anos apareceu-lhe o anjo Gabriel e começou-lhe a revelar o *Qur'an*. Desde essa altura e até morrer recebeu sempre revelações, tanto através do anjo Gabriel como directamente de *Allah* (...). O profeta tinha visões e ouvia vozes (...). Até ao final da sua vida conseguiu juntar muitos seguidores. Das religiões do livro o *Qur'an* é o último livro revelado. (...) Em relação às fontes de autoridade do Islão, há a *Shari'a* que é o livro de todos os livros. A maior autoridade é o *Qur'an*, depois vem os *hadices*, são as histórias que o profeta deixou para nós e que contam os seus costumes, hábitos, hábitos alimentares, é um bocadinho a conduta. Quando a pessoa tem alguma dúvida no *Qur'an* pode sempre basear-se nos *hadices* também. Alguns *hadices* são feitos para explicar o *Qur'an*. Mas não vêm escritos no *Qur'an*. No *Qur'an* são as palavras de Deus que foram transmitidas ao profeta *Muhammad* por revelação. Alguns *hadices* foram escritos por alguns colegas do profeta, após a sua morte. Quando por exemplo alguém consulta o *Qur'an* para tirar alguma dúvida que tenha, mas ao consultar não ficou esclarecido... então quem leu o *Qur'an* e teve alguma dúvida pode sempre basear-se no *hadice*. E a lei islâmica chama-se a *Shari'a* que se baseia no *Qur'an*. Unidade divina, a profecia, a revelação, os anjos de *Allha* e a existência de uma outra vida, são os pilares da nossa fé. [FA4.2]

Os sunitas defendem *Muhammad* como último profeta de *Allah* e o *Qur'an* como a mensagem final de *Allah* à comunidade religiosa (*Umma*), revelada através do profeta. Os muçulmanos sunitas interpretam «à letra» o *Qur'an*, defendem a ortodoxia islâmica, baseando a sua doutrina na *sunna* (os exemplos da vida do profeta chamados *hadices*), uma série de tradições que derivam do *Qur'an*. Os sunitas são aqueles que seguem a *sunna*, a palavra do profeta, revelada por *Allah*. [Extractos de entrevista com um *Imam*]

A vontade de *Allah* para a nossa vida é conhecida através do *Qur'an* e através dos *hadices* (das tradições) do profeta *Muhammad*. O profeta *Muhammad* tornou-se para nós muçulmanos sunitas, um exemplo de comportamento, e é esse exemplo de comportamento que nós como muçulmanos devemos seguir. Por isso é que se diz que os muçulmanos sunitas seguem a *sunna*, ou seja, seguem o exemplo de vida do profeta. [M5]

A lei islâmica funciona como uma doutrina complexa e dinâmica que vem sendo desenvolvida desde o tempo do profeta até aos dias de hoje. Os modos específicos como a «identidade de *Allah*», a «natureza da revelação» e o «conceito de profecia» são entendidos têm variado ao longo do tempo e em contextos diferentes, mas a centralidade destes elementos que definem a identidade islâmica não mudou (Starrett, [1997] 1999).

À medida que o «Islão» se foi expandindo geograficamente, deparando-se com novas realidades socioculturais, tornou-se necessário o desenvolvimento de um sistema de leis que ajudasse os muçulmanos a lidar com novas situações – a jurisprudência islâmica (*Fiqh*).

Este sistema baseia-se no *Qur'an*, na *sunna*, no raciocínio por analogia (*qiyas*) e no consenso da comunidade (*ijma*), e foi desenvolvido por juristas muçulmanos sunitas de quatro principais escolas: *hanafi*, *hanbali*, *maliki* e *shafii*. Estas diferem entre si, quanto ao grau de importância que atribuem às fontes textuais do *Qur'an*, dos *hadices* e à competência humana de racionar por analogia⁸².

A jurisprudência islâmica afirma-se com base em duas categorias – *ibadat*⁸³ e *muamalat*⁸⁴ – que procuram definir o que não está e o que está em discussão na forma como se vive o Islão. Aqui o problema surge, sobretudo, quanto à decisão do que se encontra sob o domínio de *ibadat*; e ao facto de *muamalat* poder ser fonte de conflito na altura de definir quais os aspectos de uma sociedade que estão em conformidade com o que o profeta teria feito, e como adaptá-los ao longo do tempo e em contextos diferentes. Para além disso, o que ontem representou uma renovação, hoje pode estar ultrapassado.

Deste modo, os muçulmanos sunitas (ao contrário do que acontece no caso dos ismailis⁸⁵) atribuem uma grande importância à realização das práticas religiosas do Islão que consideram estar baseadas no *Qur'an* e na vida do Profeta – os princípios fundamentais do Islão. Assim, os sunitas, independentemente do contexto em que estejam inseridos, procuram seguir rigorosamente os cinco princípios fundamentais da prática religiosa⁸⁶: a *Shahada*⁸⁷

⁸² O *qiyas* (raciocínio por analogia) e o *ijma* (consenso da comunidade) são sobretudo utilizados quando não se encontram respostas claras no *Qur'an* e/ou na *sunna* (as principais fontes da jurisprudência islâmica), para determinadas questões. Nestes casos, normalmente, os juristas islâmicos comparam os textos do *Qur'an* e da *sunna* através do raciocínio por analogia e do consenso da comunidade procurando constituir normas que possam ser aplicadas às situações para as quais se procuram respostas. A este processo dá-se o nome de – *ijtihad*.

⁸³ Dirige-se «às relações entre o crente e Deus, não está aberto a discussão. (...) Não é discutível que o *Qur'an* é revelação Divina, que é Palavra de Deus, inalterada e inalterável; e que Muhammad é o Seu Mensageiro, o selo dos Profetas, e o melhor dos exemplos de como viver o Islão» (Vakil in Coelho e Rocha, 2005:179).

⁸⁴ Corresponde às «relações na sociedade, não só é susceptível de ser repensado mas deve-o ser continuamente para acompanhar as mudanças de contexto, ou de tempo» (Vakil in Coelho e Rocha, 2005:179).

⁸⁵ Os ismailis ao seguirem o Islão xiita (na vertente xiitas septimanos ismaili Nizari) interpretam o *Qur'an* «à luz do tempo» através de *farmans* (escritos) de um líder espiritual vivo – Agan Khan IV – fundamentados numa interpretação contemporânea do *Qur'an*. Assim os ismailis realizam apenas três das cinco orações diárias obrigatórias prescritas no *Qur'an*, não cumprem o jejum do Ramadão com o mesmo rigor dos sunitas (jejuando muito menos dias) e o hajj não surge como um objectivo a cumprir.

⁸⁶ Segundo Vázques, dos cinco pilares da prática islâmica, a oração e o jejum do Ramadão são os costumes rituais que se mantêm de forma mais contínua e fiel em imigração. Ao contrário a peregrinação e a esmola obrigatória, são os princípios que mais se encontram limitados, quer nos países de origem, quer em imigração, sobretudo pelos condicionantes económicos que afectam o seu cumprimento (Vázques, 2001:180). Ao analisar a transformação e a permanência das práticas islâmicas em contexto migratório, este autor conclui que «o conjunto das práticas religiosas perde a automaticidade que lhes confere a tradição e a quotidianidade da sua vivência em contexto cultural e social de origem, passando a converter-se em práticas com sentido» (ibidem: 2001:218).

⁸⁷ A declaração da *Shahada* consiste em testemunhar, de forma voluntária e consciente, que: *La ilaha ill-alla, hu, Muhammad-ur-Rasulullah-hu*, que significa dizer, «Não há outro deus senão *Allah*, e *Muhammad* é o seu profeta».

(declaração de fé), as cinco orações diárias⁸⁸ (*salat* em árabe ou *namaz* em persa), a esmola obrigatória⁸⁹ (*zakaat*), o jejum (*sawm*) obrigatório durante o mês do Ramadão (*Ramadan*) e a peregrinação a Meca (*Hajj*) que todos os sunitas idealizam realizar um dia.

Nós temos que cumprir os cinco pilares da prática religiosa que são: a declaração de fé que consiste em dizer, «Sou testemunha de que há só um Deus, e sou testemunha de que Maomé é o mensageiro de Deus!»; o segundo pilar é rezar cinco vezes por dia; o terceiro é o jejum que fazemos durante o mês do Ramadão, o nono do nosso calendário; o quarto é a dádiva de esmolas, o *zakaat*, devemos sempre ajudar quem precisa; e o quinto é a peregrinação a Meca, *hajj*, que só tem obrigação de fazer quem tiver meios económicos para isso. Fomos lá, eu, o meu marido e os meus filhos mais novos, há dois anos em Agosto. Mas como foi fora do período de Ramadão, não conta. [M1]

Os muçulmanos tem pilares da fé, entretanto os pilares ramificam-se e há práticas, ou melhor os pilares estão inerentes nas práticas. Os pilares são cinco: declaração de fé, «*não conheço nenhum Deus a não ser Allha e Muhammad é o seu profeta*»; depois temos as orações diárias obrigatórias, chamam-se orações *Fard* e são cinco orações diárias: a primeira é o *salat-ul-Fajr*, antes do nascer do sol, é a oração da madrugada, a segunda é *salat-ul-Zuhr*, oração do meio dia, quando o sol está na hora do almoço, a terceira é o *salat-ul-Asr*, a oração da tarde, a quarta é o *salat-ul-Maghrib*, a oração do fim da tarde, ao pôr-do-sol, e a quinta é o *salat-ul-Isha*, a oração da noite; depois outro pilar é a *zakaat*, a esmola, e também a *hajj*, a peregrinação a Meca que temos que fazer uma vez na vida se tivermos possibilidades, é a viagem de sonho de qualquer muçulmano, nunca fiz mas espero fazer um dia, e o jejum (*Sawm* em árabe) no mês do Ramadão. Estes são os cinco pilares islâmicos. [FA.2]

I) A *Shahada* é o princípio religioso mais elementar do Islão, significa «testemunhar» e é assumido como uma «declaração de fé». Ou seja, é através deste princípio que os muçulmanos declaram a sua fé em *Allah* e no profeta *Muhammad*. Os muçulmanos recitam-no mais do que qualquer outro e em múltiplas situações: nos rituais de oração, como clamor em situações de aflição, na celebração do nascimento de um bebé e como cântico ou música fúnebre em um funeral. É igualmente através da recitação da *Shahada* que uma pessoa se converte ao Islão⁹⁰.

A *shahada* é utilizada para muitos fins. Diz-se nas orações quando um bebé nasce, quando alguém morre, quando alguém se converte, nos pedidos de oração. Eu acho que funciona como uma forma de nós muçulmanos declararmos a nossa fé a *Allah* e reconhecermos o profeta como seu mensageiro, por isso é que a dizemos muitas vezes e em situações diferentes. A maioria dos muçulmanos utiliza muito esta oração, digamos assim. [M3]

II) O *Salat*⁹¹ (oração) ocupa uma posição central na vida e nos rituais religiosos islâmicos. É uma forma ritual dos muçulmanos adorarem *Allah* e agradecerem os seus «feitos» e «bênçãos», segundo o ensinamento do profeta *Muhammad*.

⁸⁸ O *salat-ul-Fajr* (oração da madrugada – deve ser realizada antes do nascer do sol), o *salat-ul-Zuhr* (oração do meio-dia – deve ser realizada logo após o meio-dia), o *salat-ul-Asr* (oração da tarde – deve ser realizada duas horas antes do pôr-do-sol), o *salat-ul-Maghrib* (oração do fim de tarde – deve ser realizada logo após o pôr-do-sol) e o *salat-ul-Isha* (oração da noite – deve ser realizada duas horas após o pôr-do-sol).

⁸⁹ Que nos sunitas corresponde a 2,5% dos seus rendimentos anuais. Nos países islâmicos, tem sido frequentemente usada como fonte de impostos pelo Estado (Vázquez, 2001: 180).

⁹⁰ Neste caso, a pessoa deve verbalizar a declaração de fé três vezes seguidas perante dois muçulmanos idóneos.

⁹¹ Não é exigido aos muçulmanos que rezem em comum, embora se considere que é melhor rezar com outras pessoas sempre que possível porque isso ajuda a fortalecer os laços sociais. A oração pode ser feita na mesquita, em casa, ou em qualquer sítio desde que o local escolhido para a oração esteja «limpo» e «puro». As orações consistem num conjunto de versículos corânicos que são recitados num ciclo de posições em pé, sentados e de joelhos. A cada ciclo dá-se o nome da *rakat* e o seu número altera de acordo com a oração que se está a realizar (uma oração consiste em dois, três ou quatro *rakats*). Os versículos ou frases que são ditos durante a oração são retirados do *Qur'an* e na sua maioria estão predeterminados, não podendo se incorporar na oração qualquer

As orações não se podem realizar de qualquer maneira. Existe uma forma ritualizada, normas e tempos (Vázquez, 2001) que devem ser respeitados para «progressivamente os introduzir no mundo sagrado» (Durkheim, [1912] 2002:317). Assim, antes de iniciar a oração cada muçulmano deve procurar cumprir determinados requisitos: I) as roupas e o corpo devem estar limpas; II) «na mulher todo o corpo deve estar coberto excepto as mãos e a cara», no homem pelo menos «a parte do corpo entre o umbigo e os joelhos» deve estar tapada; III) rezar sempre na direcção de Meca; IV) formular o *niyat*, ou seja, a intenção de executar a oração; V) e realizar o ritual de purificação do corpo⁹² (a ablução). O tipo de ablução a efectuar – o *Wudu*⁹³, o *Ghusl*⁹⁴ e/ou o *Tayammum*⁹⁵ – deve ser determinado de acordo com o estado de «impureza» daquele que vai praticar a oração (cf. Siddiqui, s/d: 34).

Para além dos requisitos, os muçulmanos sunitas dividem as orações em dois tipos – as obrigatórias (*fard*) e as facultativas (*sunnah*) ou voluntárias⁹⁶ (*nafl*), e duas formas – as que se realizam em congregação e em privado. Entre as obrigatórias, destacam-se as cinco orações diárias e a oração da sexta-feira em congregação⁹⁷ (*salat-ul-Juma*). De uma maneira geral as orações têm ainda factores obrigatórios⁹⁸ (*fard*), assim como pontos essenciais⁹⁹ (*wajib*), os quais podem coincidir ou não com os factores obrigatórios da oração.

As orações são rituais muito importantes na minha religião. Temos as obrigatórias e as não obrigatórias. É uma forma de agradecer a *Allah* os seus feitos e as suas bênçãos. Depois as orações não podem ser feitas de qualquer forma, existe

outra oração ou hino que não pertença ao *Qur'an*. Além disso, as orações são sempre ditas em árabe, língua em que o *Qur'an* foi revelado, mesmo pelos muçulmanos que não compreendem este idioma (Siddiqui, s/d:57).

⁹² Entre os nossos entrevistados os rituais de purificação, exibidos nas práticas diárias (mais do que uma questão de higiene), são entendidos como expressão do sistema simbólico religioso que os une enquanto muçulmanos ao Islão. Estes simbolizam a «limpeza» e a «pureza» espiritual, e em última análise a «libertação dos pecados»: a finalidade mais elementar da religião. Antes de se começar este ritual, cada muçulmano deve formular a intenção de o realizar e deve iniciá-lo dizendo: «*Bismillahir-Rahmanir-Rahim*», que significa: «em nome de *Allah*, o Beneficente, o Misericordioso». Por outro lado, deve terminá-lo recitando o seguinte du'a: «Allahumm já'alni mina Attawwabiina waj'alni minal Mutatahhiiriin», ou seja, «Ó *Allah*! Torna-me entre aqueles que se arrependem dos seus pecados, e entre aqueles que se mantêm puros» (Siddiqui, s/d:56). Tal como refere Durkheim, «O puro e impuro não são, pois, dois géneros separados, mas duas variedades de um mesmo género que compreende todas as coisas sagradas. Há duas espécies de sagrado, um fasto, outro nefasto, e não só entre as duas formas opostas não há solução de continuidade, como um mesmo objecto pode passar de uma para a outra sem mudar de natureza. Com o puro, faz-se impuro e vice-versa, e é na possibilidade destas transmutações que a ambiguidade do sagrado consiste» (Durkheim, [1912] 2002:416).

⁹³ O *Wudu* é o acto da lavagem das partes do corpo que estão expostas (a cara, as mãos, os braços [até aos cotovelos], ¼ da cabeça, e os pés até aos tornozelos), é o tipo de ablução que se faz nas mesquitas (Siddiqui, s/d:35).

⁹⁴ O *Ghusl* consiste na lavagem de todas as partes do corpo, tornando-se obrigatório após o acto sexual, a emissão de esperma, a menstruação e o parto (Siddiqui, s/d:36).

⁹⁵ O *Tayammum* deve-se fazer em substituição do *Wudu* ou do *Ghusl* quando não houver acesso a água potável ou se estiver doente. Consiste em tocar com as palmas das mãos em terra limpa e passá-las alternadamente pela face, mãos e braços (Siddiqui, s/d:37).

⁹⁶ Uma oração facultativa ou voluntária nunca é realizada em congregação; é recomendada para o crescimento da alma do crente, e para a aquisição de benefícios espirituais. É uma oração informal e privada que os muçulmanos podem rezar sempre que sentem necessidade de pedir algo a *Allah* ou simplesmente conversar com Ele (Siddiqui, s/d:64).

⁹⁷ A *Salat-ul-Juma* é uma oração realizada em congregação, e não pode ser efectuada em privado. É dirigida por um imam (normalmente este é uma pessoa bastante versada em teologia islâmica); este coloca-se diante da congregação, em direcção à *Kaaba*, e todos os crentes se dispõem em filas atrás dele e seguem-no em tudo o que ele dizer, como é hábito nas orações em congregação. O contacto físico entre os devotos que formam as filas, é requerido como um elemento de igualdade e aproximação. Durante o tempo de execução da oração desaparece qualquer tipo de diferenciação entre o grupo. A oração inicia-se com o *Khutba*, constituído por duas partes, a primeira com louvor a *Allah* e invocação de bênçãos para o Profeta; na segunda são feitas advertências à congregação. Seguindo-se uma oração a *Allah* a favor do bem-estar dos muçulmanos (Siddiqui, s/d:70-71).

⁹⁸ Como por exemplo, dizer o *Takbir-i-tharimah*: *Allahu Akbar* (Deus é Grande), recitar alguns versículos do *Qur'an*, o *Qiyam* (estar de pé com a mão direita sobre a esquerda por cima do umbigo), o *Ruku* (curvar-se para diante de maneira a que as mãos fiquem apoiadas nos joelhos, mantendo as costas direitas de modo a formarem um ângulo recto com as pernas), a *Sajdah* (prostrar-se de maneira a que as palmas das mãos, a testa, o osso nasal, os joelhos e os dedos dos pés toquem o chão), a *Qa'dah* (posição sentada com postura reverencial, mantendo o pé direito erguido sobre os dedos, e o esquerdo numa posição deitada, debaixo das nádegas) e o *Salam* (completar a oração virando a cabeça para a direita e para a esquerda) (Siddiqui, s/d:56).

⁹⁹ Dos pontos essenciais destaca-se: o *Takbir-i-tharimah*, a recitação do capítulo de abertura (o Al-Fatiha) do *Qur'an*, de seguida proceder a recitação de pelo menos três suras consecutivas do *Qur'an* ou de qualquer outra *sura*, evitar pausas entre as recitações e executar todas as posições correctamente (Siddiqui, s/d: 6-57).

todo um processo que temos que respeitar, para mim é uma forma de me espiritualizar interiormente, para entrar na presença de Deus. Temos que estar limpos, corpo e roupas, também temos que dar atenção ao que estamos a usar em termos de roupa, quer a mulher, quer o homem. Mais... rezar virados para Meca, fazer o *niyat*, que é dizer que queremos fazer a oração, e... a ablução. Acho que é isto. Depois existem outras normas para tudo isto, mas isso já é mais complicado de explicar. Mas no essencial a oração e tudo o que a envolve é uma forma de purificação e libertação dos pecados, afinal é isso que a religião promove. Por isso é que antes de fazer a oração, temos o ritual da ablução, não é só uma questão de higiene, mas uma questão de purificação do que já disse. [M5]

Se por um lado, a maioria dos muçulmanos sunitas por nós entrevistados admite não seguir rigidamente este ritual religioso, realizando as orações diárias com alguma irregularidade (por incompatibilidade horária com o trabalho, estudos e afazeres diários). Por outro lado, sublinha procurar coordenar esforços (aqui, sobretudo no caso dos homens), na medida do possível, para tentar ir todas as sextas-feiras à oração em congregação (cujo horário em Portugal foi alterada, em relação aos países islâmicos, do meio-dia para as catorze horas). Esta situação explica-se pelo facto de muitos dos nossos entrevistados trabalharem no comércio por conta próprio, o que lhes permite se deslocarem à mesquita central todas as sextas-feiras sem grandes preocupações com os horários de trabalho. Paralelamente, aqueles que como H1 trabalham por conta de outro muçulmano podem, no seu dia-a-dia, ver a vida facilitada neste sentido. Normalmente nestes casos, segundo H1 e H5 (que já foi patrão numa situação destas), um «patrão muçulmano» sente-se na «obrigação» de «facilitar» a ida à mesquita, sobretudo quando o próprio também vai.

Em relação às orações diárias, excepto no caso de H4 e FO4.1, que preferencialmente optam pela mesquita, a maioria dos outros entrevistados enuncia praticá-las principalmente no espaço doméstico e/ou nos próprios estabelecimentos comerciais, no caso dos que trabalham por conta própria.

Entre os condicionalismos identificados como factores indutores do não cumprimento desta prática, enfatizam condicionantes sociais concretos, tais como: «falta de tempo», «obrigações académicas e/ou profissionais», «dificuldades no acesso às mesquitas e/ou locais de culto (por causa da distância, do trânsito ou inexistência de viatura própria)»; assim como factores de natureza pessoal: por «preguiça», «comodismo», «incúria».

Em relação às orações eu digo-lhe muito sinceramente, eu não cumpro como devia. Porque sou comodista, muitas vezes tenho preguiça de as fazer, existe um certo desleixo da minha parte, porque se eu colocasse de lado estas coisas, a preguiça, o comodismo, o desleixo, eu acho que na maioria das vezes conseguiria fazer as cinco orações diárias. Pronto mas há situações que não é mesmo possível, por motivos profissionais ou outros. [M1]

As orações diárias, nem sempre, tenta-se... agora todas as sextas-feiras vou à mesquita central para a oração conjunta. Eu acho que é o que acontece com a maioria dos muçulmanos em Portugal, pelo menos aqueles que como eu trabalham no comércio por conta própria. Agora para os que trabalham por conta de outrem é mais complicado, não vão dizer ao patrão: «olhe, vou à mesquita fazer a oração e já volto», não faz sentido. A não ser naqueles casos em que se tem um patrão muçulmano, aí a coisa fica mais fácil, até porque se o patrão vai à mesquita fazer a oração fica-lhe mal não deixar o empregado ir também. Eu acho que nestas situações a pessoa sente-se, como é que eu posso dizer... «obrigado» a permitir isso. [H5]

Ir à mesquita às sextas-feiras para a oração é complicado para muitos muçulmanos. As principais razões têm haver com a falta de tempo, hoje em dia somos todos pessoas muito ocupadas. Temos as obrigações com a escola ou a faculdade, com o trabalho, depois mesmo que às vezes tentemos ir, há situações em que nos encontramos muito longe de alguma mesquita ou mesmo de um local de culto, o trânsito em Lisboa também não ajuda, e quem não tem carro próprio ainda fica mais limitado. [FO4.2]

III) A esmola obrigatória, conhecida como *zakat*, consiste em doar como caridade uma determinada percentagem do rendimento bruto, para ser distribuída entre os mais necessitados. À semelhança do que acontece com a oração, é um tipo especial de caridade que se diferencia de outras porque ser feita de forma ritual, o crente deve enunciar sempre o *niyat* (intenção) de realizar a obrigação de *zakat*. A finalidade do *zakat* é transmitir ao crente que este não deve ser «egoísta» nem «agarrado» aos bens materiais, mas que deve estar sempre pronto a ajudar o «irmão» mais necessitado.

A dádiva da esmola, praticada pelos nossos entrevistados, é entendida quer como uma forma de se sentirem bem «com eles próprios», quer como um meio de receber «bênçãos divinas». Todavia, se por um lado o «excesso» de bens materiais pode, em determinadas circunstâncias, ser considerado um agente «poluente», por outro, a dádiva, nesses casos, quando concretizada, poderá funcionar como um ritual de «purificação».

Eu dou a minha parte da esmola obrigatória em nome da minha família, refiro-me à minha mulher e filhos. Na minha opinião, para além de eu como muçulmano ter essa obrigação, é ainda uma forma de nós nos sentirmos bem connosco próprios, por isso é que um dos objectivos desta prática é tomarmos consciência de que não devemos ser egoístas nem agarrados ao dinheiro. Fazer bem ou contribuir para o bem de alguém, faz-nos bem também a nós, e eu acredito que quando fazemos bem aos outros *Allah* compensa-nos de alguma forma. [H1]

A questão material pode ser um pau de dois gumes. Ter muito dinheiro, muito mais do que é necessário para se viver desafogado não tem que ser necessariamente uma coisa má, que nos faça mal, ou nos torne «más» pessoas, mas também não quer dizer que não seja. Tudo depende da forma como a pessoa encara isso. É aqui que em termos religiosos... a coisa pode funcionar de duas formas: por um lado eu tenho muito dinheiro, isso permite-me cometer alguns excessos, algumas extravagâncias, por outro sou uma pessoa que não só cumpre com a obrigação de *zakat*, como para além disso gosto de ajudar os mais necessitados, então se por um lado eu me «contamino», por outro, o facto de eu dar donativos, pode me «descontaminar». Agora as pessoas que são agarradas ao dinheiro, por mais dinheiro que tenham, são pessoas «contaminadas» pela avarizia, isso não é bom. Por isso o *zakat* e outras formas de donativos, podem «descontaminar» uma pessoa. [FA3.2]

IV) O quarto pilar é o jejum¹⁰⁰ (*sawm*) do Ramadão. O Ramadão é um mês sagrado, durante o qual os muçulmanos sunitas de todo o mundo devem cumprir um jejum obrigatório do nascer ao pôr-do-sol; este é, por isso, também um mês especial para os muçulmanos que estão em Portugal. Se o Ramadão é o mês sagrado por excelência, durante o qual se vive uma atmosfera festiva combinada com um grande sentido de «devoção» e «solidariedade»; o jejum é um acto de purificação onde se procura alcançar o equilíbrio entre o lado espiritual e físico, bem como um importante ritual social na consolidação dos laços comunitários (Vázquez, 2001:195)

¹⁰⁰ Obrigatório para todos os muçulmanos desde a puberdade.

Encontrámos, à data do Ramadão de 2005, na página da Al Furqán¹⁰¹ na Internet, um pequeno texto a convidar os muçulmanos para o Ramadão, que aqui apresentamos:

«Prezados irmãos,
Assalamu Aleikum:

Mais uma vez, o Sagrado mês do Ramadão, o nono mês do Calendário Islâmico, estará, inch'*Allah*, connosco, ou seja com todos aqueles que, na Terra, professam a Fé Islâmica. Tal como todos os anos, desde a Hégira, o Ramadão convida os Muçulmanos a uma intensa e sustentável vida de jejum e oração, de culto e obediência, de devoção e disciplina — tudo centrado no Corão que, também, foi enviado exactamente no mês do Ramadão, sob a custódia do anjo Gabriel (ár. Gibrail a.s.). Assim que a Lua Nova do Ramadão é vista, alegre e obedientemente os Muçulmanos do mundo correspondem. Cada dia é passado em jejum: do alvorecer ao pôr-do-sol, num mês inteiro, nem um pedacinho de comida, nem uma gota de água, nada, na verdade, passa pela garganta; nem o sexo é satisfeito. E em cada noite, as horas são devotadas à Oração perante *Allah*. O período diário do jejum começa antes do crepúsculo matutino ocorrer, e finda logo depois do pôr-do-sol. O jejum do Ramadão é obrigatório, e dura 29 ou 30 dias, conforme os meses do sistema lunar. O jejum é um dos cinco mandamentos do Islão, pecando quem deixar de o fazer, sem justa causa. Que *Allah*. S. T. nos dê, a todos, saúde e orientação para podermos passar convenientemente o abençoado mês do Ramadão.»

[Yiossuf Adamgy, director da revista al-Furqan¹⁰²]

O mês do Ramadão é um mês muito especial para todos os muçulmanos. É um mês sagrado, é aquele mês em que nos entregamos a *Allha* com muita devoção e aos nossos irmãos muçulmanos com espírito de solidariedade. O mês do Ramadão traz-nos muito benefícios. Não traz só benefícios espirituais, mas também tem benefícios para a saúde, purifica-nos e liberta-nos espiritual e fisicamente. [FA3.1]

De acordo com o trabalho de terreno que realizámos, o discurso sobre o Ramadão põe em relevo não só a importância de fazer o bem, mas também o tomar consciência da possibilidade de prescindir dos bens terrenos. Quando questionámos os nossos interlocutores sobre o significado do Ramadão falam, sobretudo, de um período de devoção e de oração a *Allah*: «é um sacrifício que se oferece a *Allah*, com muita oração» [M5]; de um período de auto-reflexão (onde cada muçulmano de se deve questionar se tem vindo (ou não) a agir de acordo com os ensinamentos do seu profeta: «pensamos sobre a nossa vida, as nossas atitudes, se temos agido bem» [F04.2]; e de um período de reconciliação e solidariedade para com os outros: «fazemos um esforço não só para melhorar as relações de sociabilidade, assim como para recuperar e reconstruir laços perdidos, procuramos ajudar aqueles que mais precisam» [H1].

Segundo Vázquez, em contexto migratória o Ramadão «deixa de ser uma obrigação legal», e torna-se numa acção delineada pelo «sentido da vivência religiosa», e «controlo social que acompanha toda a prática colectiva» (2001: 198). Entre os nossos entrevistados é dada uma grande importância à prática vivida do Ramadão; a sua aprovação e observância¹⁰³ são praticamente generalizadas (ainda que apresente valorizações e vivências diferenciadas).

¹⁰¹ Organização islâmica independente, fundada em 1981, para a divulgação do Islão. Publica bimestralmente a revista Al Furqán (O Critério do Bem e do Mal), bem como livros, brochuras, etc.

¹⁰² In www.alfurqan.pt consultado em 4/10/2005.

¹⁰³ O que significa que entre os adultos entrevistados apenas FO.5 referiu não ter o hábito de fazer o jejum do Ramadão. Segundo, FO.5 o jejum do Ramadão nunca lhe foi incutido pelos pais, apesar destes o praticarem, como uma obrigação. Opostamente M2, que

No decorrer do mês do Ramadão vêm-se então obrigados a efectuar algumas alterações nos seus hábitos quotidianos. Durante esse mês, há um compromisso rigoroso com as refeições *halal* e prescrições da dieta islâmica, mesmo por parte daqueles entrevistados que enfatizam a não observância permanente destas práticas em outras alturas do ano. Evita-se a todo o custo comer fora de casa, e as crianças e adolescentes, que ainda não praticam o jejum do Ramadão (ou que apenas praticam ao fim-de-semana, por causa da escola), ficam sujeitas ao consumo exclusivo de alimentação *halal* (ainda que quotidianamente não o façam com rigor). Esta decisão implica um maior controlo, por parte dos pais, quanto ao que os filhos comem na escola, e uma redução nas saídas com os amigos.

Procura-se adiar os almoços e viagens de negócio, e a frequência das idas à mesquita aumenta consideravelmente (sobretudo, em relação aos homens). No seio familiar, reforçam o espírito do Ramadão com mais orações e leituras do *Qur'an*.

Para os muçulmanos a prática do Ramadão é um acto obrigatório. Na minha opinião devemos todos praticar. A maioria dos muçulmanos que eu conheço pratica. É claro que é necessário fazer algumas adaptações ao nosso dia-a-dia. Por exemplo, no meu caso não porque eu evito mesmo, mas o meu irmão vais muitas vezes ao MC com os amigos comer, logo come carne não *halal*, mas nesta altura nem pensar, está completamente fora de questão. [FA2]

No Ramadão os meus pais controlam mais aquilo que comemos. Durante o resto do ano até não, mas na altura do Ramadão é marcação cerrada, vê lá o que é que comes na escola, não podes comer isto, não podes comer aquilo, não podes ir ao MC Donald's porque não podes comer carne sem ser *halal*, lê mais o *Qu'ran*, faz mais orações, esse tipo de coisas, mas é normal. O pior para mim... éééé não puder sair tanto com os meus amigos, de resto *ta's* bem (risos). [F01.1]

Sabes que no meu dia-a-dia eu bebo álcool e também como comida não *halal*, mas nesta altura não, não sou capaz. Pronto, o Ramadão para os muçulmanos é algo muito importante, e sinceramente apesar de ter algumas reservas em determinadas coisas que tem a ver com a religião, em geral, como já te disse, faço o Ramadão. Temos que adaptar o nosso dia, não é, não pudemos deixar de ir trabalhar ou ir à escola. Não vivemos num país islâmico, logo temos que nos desenrascar. Alterações, alterações... Olha *evitooo* os almoços de negócios, quando não dá vou e não almoço, evita-se viajar em trabalho também (se bem que os viajantes ficam isentos de fazer o jejum), e vou mais vezes à mesquita. Acho que é isso, depois claro, rezamos mais e esse tipo de coisas. [...]

A par com a vida quotidiana, as dificuldades fazem-se sentir sobretudo devido ao carácter englobante da prática. Ao contrário do que acontece na maioria dos países islâmicos, em Portugal os muçulmanos não vêm as suas actividades profissionais e/ou escolares reduzidas ao mínimo indispensável. Os seus horários não se alteram, e os compromissos têm que ser cumpridos.

As actividades profissionais que exercem e o meio em que se desenvolvem (Vázquez, 2001), bem como a vida escolar e universitária, podem fazer a diferença na altura de afirmarem se o trabalho ou a escola representam (ou não) uma dificuldade acrescida à prática do jejum. O reconhecimento deste tipo de dificuldades, em alguns casos, pode gerar aquilo que Vázquez (2000) o no seu trabalho sobre o «Islão Imigrado» chamou de «abandono temporário», ou «permanente» do exercício do jejum do Ramadão.

não é muçulmana, acompanha os filhos e o marido no jejum do Ramadão por uma questão, utilizando a sua expressão, de «solidariedade».

Não posso dizer que é tudo fácil, que para mim é muito fácil fazer o Ramadão, não passaria de um grande *blá, blá*, dizer isso. Agora de certa maneira, dentro das circunstâncias em que vivemos como muçulmanos, até tenho a vida facilitada, tenho um emprego que fisicamente não é puxado, por exemplo. Ora um muçulmano que trabalhe nas obras, o dia todo ao sol ou à chuva, quer dizer, não é; não deve dizer o mesmo que eu. Tenho conhecimento de alguns casos que por causa disso não fazem o Ramadão. Lembrei-me desta situação, mas com certeza que existem outras em que as pessoas por esse tipo de motivos não conseguem fazer o jejum. [H1]

Com efeito, este tipo de dificuldades são sentidas por alguns dos nossos entrevistados, que durante os períodos escolares mais intensos abandonam o jejum para mais tarde o recuperarem:

Só faço aos fins-de-semana por causa da escola, mas se por exemplo tiver muitos testes, não faço. Mas isso é normal, a minha irmã quando andava na faculdade deixou mesmo de fazer porque tinha que estudar muito e então não podia fazer. Mas depois quando acabou a faculdade, voltou novamente a fazer. [FO2]

Por outro lado, apesar de viverem nas mesmas circunstâncias, os jovens do GD4 não manifestam esse tipo de dificuldades. Ao contrário enfatizam a sua própria força de vontade, o empenho dos pais e a compreensão de alguns professores e direcções escolares como factores explicativos do não abandono da prática do jejum.

Os meus pais sempre nos ensinaram a gerir muito bem o tempo. Havia horas para nos dedicarmos à religião e horas para estudar. Tentei sempre conciliar, como a escola era perto à hora do almoço vinha para casa para fazer as orações, mesmo quando só tinha uma hora de almoço. Ainda hoje, mesmo com a faculdade. (...) Uma coisa que fazia muita confusão aos meus colegas, nas aulas de educação física, é que eu mesmo estando de jejum (do Ramadão) fazia à mesma a aula... corria e tudo. As seis horas, às vezes, calhava estar na escola, então pedia para ir abrir o jejum e os professores sempre foram flexíveis e deixavam. (...) Os meus colegas diziam que eu tinha uma grande força de vontade, em vez de estar com eles no intervalo perdia os meus cinco minutos para fazer as orações. (...) No 11.º e no 12.º fiquei no horário da tarde e não me dava tempo para fazer as orações, então levava o lenço, deixava-o no cacifo, e às horas das orações pedia uma sala para poder rezar e o concelho directivo deixava. [FA4.2]

Já no caso de FO.5 o abandono do jejum é permanente. No entanto, não deixa de ver o Ramadão como um acontecimento islâmico festivo, que deve ser vivido junto da família e da comunidade (na cerimónia do *Id ul-Fitr* – uma das festas mais importantes do Islão, que assinala o fim do jejum cumprido pelos os muçulmanos durante o mês do Ramadão).

Na altura de começar a fazer o jejum do Ramadão, optei por não fazer por causa da escola, diziam-me: para não podes ficar sem comer, tens que estudar é perigoso. A dada altura comecei, mas depois veio a faculdade, e com a faculdade grandes jornadas de estudo, então nunca mais fiz... e pronto agora também não tenho o hábito de fazer. Mas isso não quer dizer que não viva o tal espírito do Ramadão, se calhar vivo de maneira diferente; talvez mais como uma época festiva porque também me junto à minha família nos festejos e no dia de *id*, normalmente, vou à comunidade. [FO.5]

V) Todos os muçulmanos devem efectuar pelo menos uma vez na vida a peregrinação (*hajj*) a Meca, se tiverem recursos (dinheiro e saúde) para tal. O *hajj* deve realizar-se numa

determinada altura do ano, entre os primeiros dias do mês da peregrinação¹⁰⁴ e o décimo-terceiro do mesmo mês. Durante o *hajj*, milhões de muçulmanos oriundos do mundo inteiro, vestidos com um traje igual (de cor branca, simbolizando a separação de práticas mundanas), praticam conjuntamente a série de rituais que, desde o tempo do profeta *Muhammad*, compõem a prática do *hajj*.

Se a peregrinação a Meca for realizada noutra altura do ano, não incluindo, portanto, um importante conjunto de rituais, será um *umra*; continua a ser uma boa acção mas não pode ser considerada como a execução do dever muçulmano de empreender o *hajj*.

O desejo de um dia realizar a peregrinação é corroborado nos discursos quer dos entrevistados mais velhos, quer dos mais novos. Neste sentido, todos os anos, na altura da peregrinação, a CIL organiza viagens de grupo rumo à Arábia Saudita. A relação de proximidade com o divino, a acção transformadora desse encontro na compreensão do Islão, a comunhão espiritual e ritual vivida junto de milhões de muçulmanos de todas as partes do mundo, e/ou a realização do sonho de qualquer muçulmano fundamentam o discurso dos entrevistados que *in loco* já viveram essa experiência, mas também fazem parte do imaginário daqueles que esperam um dia vivê-la. O fim da peregrinação a Meca comemora-se com o *Id ul-Adha*, a festa que celebra o sacrifício oferecido por Abraão (*Ibrahim*), em obediência e submissão, a *Allah*.

(...) e o quinto é a peregrinação a Meca, que só tem obrigação de fazer quem tiver meios económicos e saúde para isso. Fomos lá, eu, o meu marido e os meus filhos há dois anos, fomos no mês de Agosto. Foi muito bom e importante para nós, sentimo-nos mais próximos de Deus. Mas não fizemos a peregrinação, ou seja, não contou porque foi fora desse período válido, digamos assim. Sim, claro, espero um dia voltar para poder realizar verdadeiramente o ritual da peregrinação. Será uma experiência única, vão muçulmanos de todos os cantos do mundo. [M1]

A partir do dia que fizer a peregrinação, acho que tudo vai mudar totalmente, porque eu acho que os meus olhos vão ver uma coisa que não existe no mundo onde a pessoa vive, aliás não existe em nenhuma outra parte do mundo. Eu conheço pessoas que já viajaram por quase todo o mundo e quando foram lá disseram, não existe coisa mais bonita, e o mundo tem coisas muito lindas. Acho que sim, vai mudar tudo, quando eu for lá e tiver oportunidade de ir a outros sítios vou preferir ir lá em vez de ir conhecer outro país. Eu sei que isso se passa com algumas pessoas, todos os anos vão. A peregrinação a pessoa pode fazer quantas vezes quiser, mas o importante é fazer pelo menos uma vez, e tem que ser num período específico do ano. [FA.2]

Gostei muito de fazer *hajj*, fiz em 2000. É uma coisa única. É um dos pilares, foi uma coisa única, só quem... *inch'Allah*... e quem vê e assim, está lá e quem vê é que sabe, são coisas... não há palavras E foi daí que comecei a usar o lenço, parece que Deus me toca e assim. É o sonho de qualquer muçulmano. [M4]

A peregrinação a Meca eu ainda não fiz; mas os meus pais já fizeram. Sem dúvida que um dia espero fazer, só que ainda não se proporcionou. Vou sentir que uma parte da minha fé já está completa. Quando fizer a peregrinação a Meca um parte da minha fé já está completa, acho eu, pelo menos pela minha intenção. [FA4.2]

(...) Quando fiz a peregrinação a Meca, até fui com o Sheik Munir, numa daquelas viagens de grupo organizadas pela comunidade, e quando chegámos lá foi maravilhoso, a gente sente-se realmente próxima de Deus, é marcante. Depois tudo aquilo é vivido ao mesmo tempo por centenas e centenas e centenas... de muçulmanos de todos os lados do mundo, é incrível. [M5]

¹⁰⁴ O último do calendário islâmico, chamado *Dhu'l-hijja*. Entre os nossos entrevistados o *hajj* já foi realizado pelos casais dos grupos domésticos 4 e 5. Fora do período ritual pelo casal 1 e filhos, e o casal 3 refere factores de ordem económica para ainda nunca ter feito o *hajj*.

Com efeito, os cinco pilares islâmicos são interpretados, pelos nossos interlocutores, como práticas religiosas obrigatórias (excepto para crianças, idosos e doentes), que regulam o seu dia-a-dia e os relaciona directamente com *Allha*. Embora a maioria não cumpra alguns destes rituais com a regularidade desejada (marcas de quem vive num país maioritariamente não-muçulmano), não deixa de os considerar como aspectos fundamentais da sua religião.

Neste sentido, enfatizam o facto de nos seus percursos de inserção procurarem se adaptar ao «estilo de vida português» tentando reunir esforços para conciliar e compatibilizar a prática religiosa com as responsabilidades e obrigações da vida secular. De acordo com as narrativas recolhidas, o facto da *shari'a* (lei islâmica) fornecer orientações acerca de como se pode compensar um ritual que não se cumpriu, e a «força de vontade» de cada um permite-lhes manter o essencial destas práticas. O mais frequente não é, pois, o abandono das práticas, mas sim uma flexibilização de adaptação e/ou adiamento temporal das mesmas (Vázquez, 2001), à luz de cada situação: «não faço hoje, faço amanhã; não rezo agora, rezo mais tarde».

Similarmente, o uso diferenciado deste tipo de estratégias permite-lhes fundamentar o argumento a partir do qual justificam (sem grandes culpabilizações), junto da comunidade, da família e até mesmo de amigos e colegas não-muçulmanos (p. ex. quando estes os acusam dizendo: «estives-te o dia inteiro aqui, se como muçulmano tens que rezar cinco vezes ao dia, estás em falta»), a sua relação de manutenção com tais práticas e seus significados como indicadores de pertença ao Islão.

Eu acho que em Portugal todos os muçulmanos têm consciência que as orações, e os outros pilares, são todos obrigatórios a questão não é essa. A questão é se cumprimos ou não. Esses pilares fazem parte da vida diária de qualquer muçulmano, seja em Portugal seja na china. Acho que há quem cumpra com todo o rigor, o que é difícil, porque não vivemos num país muçulmano, onde é normal toda a gente rezar cinco vezes ao dia num horário certo; e há quem não cumpra, ou não cumpra dentro desse moldes. A gente não deixa de fazer, mas adapta a situação. A própria religião diz como é que se deve fazer quando não fazemos uma oração, por exemplo, pudemos fazer mais tarde; no jejum a mesma coisa, pudemos fazer em outro dia. Tudo depende também da força de vontade da própria pessoa. Agora obrigatório em termos religiosos, isso é, a gente tenta é contornar a situação porque a nossa vida é muito ocupada. Estou a ser sincero consigo, isto é também aquilo que eu digo aos irmãos da comunidade e àqueles familiares mais fundamentalistas (risos). Há amigos meus não muçulmanos que às vezes dizem: «estives-te o dia inteiro aqui, se como muçulmano tens que rezar cinco vezes ao dia, estás em falta», e eu digo-lhes exactamente a mesma coisa. [H1]

■ 4.2. Do processo de integração à organização comunitária

■ 4.2.1. Os primeiros passos...

Tal como aconteceu outrora no Leste africano, a presença muçulmana na Europa rapidamente procurou institucionalizar as suas comunidades etno-religiosas e reconstruir as suas práticas socioculturais. No processo de integração com os novos espaços a organização comunitária dos muçulmanos sunitas, dada a importância que atribuem à ortopraxia quotidiana dos crentes (Yang e Ebaugh, 2001), assume-se como uma prioridade destas populações,

tornando-se a edificação de uma mesquita¹⁰⁵ (*masjid*, em árabe) um dos principais objectivos das comunidades muçulmanas.

Segundo Vakil, na relação de afirmação do Islão com o espaço público europeu muito terá contribuído «o crescente poder económico dos países árabes petrolíferos, e a instituição de organizações pan-islâmicas especificamente vocacionadas para o apoio, espiritual e financeiro das minorias islâmicas, e a formação de um conselho coordenador das comunidades islâmicas europeias, por um lado, e o interesse dos próprios Estados europeus em identificar ou criar interlocutores “oficiais” para as comunidades islâmicas dos seus países, a par com uma redefinição do político e da sociedade civil, reconfigurada pela emergência dos novos movimentos sociais, e das políticas identitárias e de afirmação e reconhecimento comunitário, por outro» (2004b: 287).

Em Portugal os primeiros passos para a criação da Comunidade Islâmica de Lisboa¹⁰⁶ – CIL – (enquanto organização administrativa) começaram a ser dados pelo primeiro grupo de muçulmanos sunitas de Moçambique de ascendência indiana que chegou a Portugal ao longo da década de 50¹⁰⁷. Fundada oficialmente em 1968 por Suleiman Valy Mamede, a dinâmica associativa deste grupo (a que se juntaram outros muçulmanos), pretendeu inicialmente criar condições para que os crentes muçulmanos pudessem cumprir os princípios mais elementares da fé islâmica¹⁰⁸. Com o crescimento e diversificação das comunidades muçulmanas¹⁰⁹ surgiram novos desafios e necessidades¹¹⁰.

¹⁰⁵ As mesquitas (*masajid*) representam a expressão física e simbólica da existência de uma comunidade muçulmana são, nomeadamente, um «complexo de espaços religioso, comunitário, educacional e social» (Vakil, 2004b: 287). Actualmente, tendo em conta que existem mesquitas em qualquer canto do mundo onde exista muçulmanos, estas apresentam uma grande variedade de estilos arquitectónicos e ornamentais. No entanto, na maioria dos casos podemos enumerar alguns elementos comuns, tais como: minaretes, cúpulas, salas de oração, etc. os quais podem seguir diferentes formas. As mesquitas de dimensões maiores e onde funcionam diferentes estruturas sociais, são chamadas de *masjid jami*.

¹⁰⁶ Cf. neste sentido o artigo de Vakil (2004b) – «Do Outro ao Diverso. Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades» in Revista Lusófona de Ciências das Religiões – Ano III, 2004/ n.º 5/6 pp. 283-312.

¹⁰⁷ Os quais, na sua maioria, ter-se-ão tornado homens de sucesso e construído uma imagem de prestígio nacional e internacionalmente reconhecida. Entre outros destacamos, Suleiman Valy Mamede e Abdool Karim Vakil. O primeiro foi professor universitário, autor de várias obras sobre temas islâmicos e o principal impulsionador e fundador da Comunidade Islâmica de Lisboa, cuja presidência esteve a seu cargo durante 17 anos. Para além disso, administrou a agência portuguesa de notícias ANOP e foi vice-presidente do gabinete de Relações Internacionais do PSD, na época de Sá Carneiro. O segundo é o actual presidente da CIL. Formou-se em ciências económicas e financeiras, é presidente do grupo EFISA e um dos nomes mais conceituados da alta finança nacional.

¹⁰⁸ Em Portugal nos primeiros tempos, quanto ainda não existiam nem salas de culto nem mesquitas, os muçulmanos realizavam as suas orações no seio familiar e aproveitavam as ocasiões das festas de *id* e o quebra do jejum do Ramadão para se reunirem. Em finais 1975, o Embaixador do Egipto em Portugal concedeu uma parte das instalações da sua residência (a cave), onde se passou a realizar a oração conjunta de sexta-feira. Seguindo este propósito, em 1979 o governo de Carlos Mota Pinto (à altura Primeiro-Ministro do IV Governo Constitucional, nomeado por iniciativa presidencial) disponibilizou o palácio do Príncipe Real para a instalação de uma mesquita provisória. À semelhança do que aconteceu com a construção de mesquitas em outros países da Europa, a ambicionada construção da Mesquita Central de Lisboa – comumente conhecida como a mesquita da Praça de Espanha – contou com o apoio financeiro de vários países islâmicos (Arábia Saudita, Kuwait, Líbia, Emirados árabes Unidos, Sultanato de Oman, Irão e Iraque; com contribuições mais modestas o Paquistão, Egipto, Jordânia e o Líbano), e com a doação do terreno por parte da Câmara Municipal de Lisboa. A sua construção iniciou-se em Agosto de 1979 e foi inaugurada em Março de 1985 (quando o número de muçulmanos em Portugal já ascendia aos 15 mil). Antes disso, em 1982 foi inaugurada a Mesquita do Laranjeiro da Comunidade Islâmica do Sul do Tejo, em 1991 a mesquita de Odivelas (que em 1983 se tinha constituído como sala de culto), em 1992 a de Coimbra (que era desde 1991 sala de culto) e em 1996 a madrassa Ahle Sunny Jammam no Laranjeiro, em 1999 a Câmara Municipal de Loures concede um terreno para a construção de uma mesquita em de Santo António dos Cavaleiros. No porto, em 1998 constituiu-se a Comissão Instaladora do futuro Centro Cultural Islâmico e em 2001 foi inaugurado o lugar de culto islâmico Hazrat Bilal e elaborado um projecto para a construção de uma mesquita (cf. Vakil, 2004b: 303; Tiesler, 2000:127-128; Fonseca e Esteves, 2002).

¹⁰⁹ Até finais dos anos 70 e princípios de 80, manteve-se a predominância do fluxo migratório de famílias de origem indiana, provenientes de Moçambique. Durante os anos 80 e, principalmente, nos anos 90 terão começado a chegar sobretudo muçulmanos de origem guineense (cf. Machado, 2002a, 2002b; Quintino, 2004). Ao mesmo tempo foram chegando populações muçulmanas oriundas de outros países africanos (anglófonos e francófonos), asiáticos, árabes, subsafricanos, etc., fluxos que se mantêm, com maior ou menor intensidade, até hoje. Do ponto de vista étnico, os muçulmanos-sunitas em Portugal são principalmente de origem

Os primeiros muçulmanos sunitas de origem indiana que vieram de Moçambique, em virtude de uma inserção social genericamente bem sucedida (em termos económicos, educacionais e competência profissional), bem como a partir da rede de relações com políticos e governantes que construíram, acabaram por assumir o papel (que mantêm até hoje) de representantes¹¹¹ dos muçulmanos junto do Estado e da Sociedade Civil (cf. Tiesler, 2000/2005; Vakil, 2004b).

A Comunidade Islâmica de Lisboa foi fundada em 1968. Foi fundada por um grupo de estudantes muçulmanos que veio de Moçambique para Portugal continuar os estudos, e ainda hoje mantém o mesmo nome. A direcção actual listou os nomes dos sócios fundadores; sócio número um Dr. Suleiman Valy Mamede, que já faleceu, sócio número dois é o presidente actual, que é o Dr. Vakil e por aí fora. A Comunidade Islâmica de Lisboa se formos a ver, é aquela comunidade mais exposta. Pudemos dizer que a Comunidade Islâmica de Lisboa é a Comunidade Islâmica de Portugal. (...) Para além disso, que também é muito importante, externamente à comunidade ele é muito conhecido na sociedade portuguesa, as pessoas conhecem o Dr. Vakil. O Sampaio foi colega dele, o Cavaco Silva também foi colega dele, entre muitos outros nomes, todos nomes marcantes da nossa história, por assim dizer. Depois ele tem a sua empresa, não é, que é o banco Efisa. [Extracto de entrevista com um *imam*]

(...) Pelo que eu percebi do historial foi uma medida tomada na altura em que a mesquita começou a ser construída para dar projecção à mesquita, para que ela se tornasse uma referência na cidade Lisboa, e também para angariar alguns fundos para a mesquita. Então o Dr. Vakil foi a pessoa na altura mais diferenciada dentro da comunidade, com maiores conhecimentos na área, até porque o senhor está ligado à banca, acaba por ter essa facilidade. Na altura o presidente Soares frequentava algumas vezes a mesquita porque era amigo do Dr. Vakil e actualmente também temos muita projecção e é sempre o Dr. Vakil que dá a cara para estas coisas (...). [FA3.2]

■ 4.2.2. Dinâmicas comunitárias: formas de institucionalização e interacção identitária

A par com o processo da reunificação familiar e do nascimento dos filhos, assistimos, a nível nacional, a uma crescente institucionalização de várias comunidades locais (Lisboa, Porto, Algarve, Alentejo, Coimbra, Madeira), mesquitas, diversas sala de culto¹¹², bem como ao estabelecimento de dois colégios islâmicos¹¹³ (um em Palmela¹¹⁴, outro em Odivelas¹¹⁵). Estes

asiática e africana. Entre os de origem asiática, temos um maior número de descendentes de indianos vindos principalmente de Moçambique (cujo peso no todo da comunidade rondará os 35%), mas também alguns naturais do Paquistão e do Bangladesh. Entre os de origem africana, os da Guiné-Bissau são o grupo maioritário, mas existem também da Guiné-Conacry, do Senegal, de Marrocos, da Tunísia, da Argélia, etc. É ainda de referir, que no todo da comunidade os guineenses são os que estão em maior número (40% a 45%) (cf. Vakil A. M., 2003: 57; Tiesler, 2005:828).

¹¹⁰ Como por exemplo algumas necessidades islâmicas: escolas, talhos, talhões nos cemitérios, etc. Actualmente existem alguns talhões e talhos islâmicos e vários estabelecimentos em diferentes localidades que comercializam carne *halal* (cf. Vakil, 2004b: 303-304).

¹¹¹ No reconhecimento oficial da comunidade e das suas estruturas culturais e religiosas e na luta pela atribuição de direitos (fúnebres, na cedência de terrenos para construir os espaços religiosos, etc.) em sintonia com os interesses da comunidade e da sua imagem perante a sociedade portuguesa. Este grupo teve sempre a preocupação em promover o diálogo e boas relações inter-religiosas, bem como apresentar o Islão como uma religião pacífica.

¹¹² Construídos proporcionalmente para responder às necessidades locais da população muçulmana, pudemos encontrar por quase todo o país vários locais de culto: Vila Franca de Xira, Portela, Póvoa de Santo Adrião, Forte da Casa, Colina do Sol, Carnaxide, Loures, Fetais, Laranjeiro, Barreiro, Santa Iria da Azóia, Évora, Portimão, Armação de Pêra, Albufeira, Faro e Funchal (cf. Vakil, 2004b: 303).

¹¹³ *Dar ul-Ulum* – colégio onde se estuda a religião islâmica.

¹¹⁴ *Dar ul-Ulum al Islamia* de Portugal, inaugurado em Outubro de 1994. E em 1998 a Escola Islâmica de Palmela, que engloba o ensino oficial e o ensino da religião islâmica.

¹¹⁵ *Darul ulum Kadria-Ashrafia*, fundado em Março de 1997.

colégios, ao mesmo tempo que desenvolvem outras actividades ligadas à vida comunitária e religiosa islâmica, funcionam como centros de cultura islâmica e colégios internos.

Os anseios das primeiras gerações em promover uma educação religiosa activa aos descendentes e preservar tradições etno-culturais impulsionaram o associativismo religioso-comunitário¹¹⁶ «que encontrou nas salas de culto, agora desdobrando-se em madrassas e centros comunitários, um novo espaço de identidade» (Vakil, 2004b:287).

Existem muitos locais de culto e *madrassas* a nível local que é para aprendermos a religião e as nossas tradições desde pequenos, porque assim fica mais enraizado. Foi uma preocupação que os nossos pais tiveram quando vieram para Portugal, para não perdermos os valores da religião e as nossas tradições. [FA4.2]

A nossa comunidade tem evoluído bastante, actualmente temos também escolas e colégios islâmicos, por exemplo, o meu filho mais novo frequenta o colégio de Palmela enquanto os outros não tiveram essa oportunidade, porque dantes não havia nada disso. [M4]

(...) Ando no *Dar-ul-ulum* de Odivelas, é uma escola corânica. Há um centro de cultura islâmica e um colégio interno para quem quiser ir para lá estudar, só que também recebe alunos externos. Os alunos internos são aqueles *tablighi* que querem estudar para *moulanas*. (...). [FO.2]

Em conformidade com as narrativas recolhidas, **as comunidades locais**¹¹⁷ (mesquitas e/ou salas de culto) surgem **como espaços de referência do processo de socialização** islâmico desempenhando um papel importante na «activação» da consciência de serem muçulmanos. Não só porque propiciam a consolidação de laços sociais (enquanto ponto de encontro dos muçulmanos), a reprodução das hierarquias intra comunitárias e das tradições e práticas religiosas, mas também porque são locais onde se evidenciam formas de competição e diferenciação que concentram o grupo sobre si próprio e se desenvolvem mecanismos de controlo social e de ocultação de conflitos.

Idealmente, uma mesquita deve funcionar como um lugar de unidade espiritual e fraternal no qual se pratica a «igualdade», a «justiça» e a «integridade». Depois de ser inaugurada, torna-se um espaço sagrado que deve ser respeitado e venerado como tal. Deste modo, cabe à comunidade decidir quem pode frequentar e de que forma os frequentadores (muçulmanos e não-muçulmanos) se devem comportar (p. ex. em termos de indumentária) a fim de se evitar a profanação do espaço.

Quando vou à mesquita é como se a consciência de ser muçulmana ficasse mais activa, porque ali convívio com outros muçulmanos, o espaço em si é muçulmano, faço orações, oiço a recitação das orações em árabe, etc. É também o sítio onde tenho um maior contacto com a cultura indiana, pronto em casa às vezes também ouço falar indiano, como comida indiana, mas não é a mesma coisa. Por exemplo num casamento na mesquita, são várias as pessoas que falam indiano,

¹¹⁶ Ao longo das décadas de 70 e 80 não existia praticamente nada. Os filhos daqueles muçulmanos que foram chegando a Portugal ao longo deste período eram ensinados por professores que se deslocavam a casa e/ou por algum familiar que se sentia mais apto para ensinar. Normalmente nestas situações, como nos explica [M3], aproveitavam e juntavam algumas crianças da vizinhança.

¹¹⁷ As comunidades locais assumem a sua maior expressão em congregação (*jama'a*), onde o sentimento de identidade comunitária, vivido como uma realidade concreta, se fundamenta. Concomitantemente, o *Khutba*, o sermão que inicia a oração de sexta-feira, é usado como forma de despertar a reprodução da identidade comunitária («comunhão», «irmandade» e «igualdade» dos crentes), dando especial atenção às relações sociais entre os crentes (Vakil, 2004b: 286-287). É também em congregação que se materializam a solidariedade e a ajuda mútua entre os muçulmanos, onde se distribui, p. ex., o *zakat* (a esmola obrigatória).

praticamente todas as mulheres só vestem roupas indianas, a comida, a cerimónia do casamento, pronto é a cultura indiana que está ali em grande. Posso dizer que é um sítio onde os costumes e as tradições islâmicos e indianos tomam uma expressão mais visível, não sei se é isto que eu quero dizer, porque é ali que a minha diferença religiosa e cultural, em relação aos portugueses de um modo geral, fica mais visível. [FA.2]

A mesquita é um lugar sagrado, e devemos ter respeito nesse sentido. Ter um comportamento adequado, na maneira de estar, vestir, devemos ter um comportamento sóbrio em tudo. É um lugar de união espiritual, de afecto, um lugar onde todos somos iguais. [FA4.2]

À luz das narrativas recolhidas, as mulheres frequentam menos que os homens a mesquita por razões que tem a ver com tradições religiosas e culturais, tais como: a educação das mulheres se encontrar mais ligada ao espaço doméstico, não terem a obrigatoriedade de realizar as orações na mesquita e, ainda, por características específicas do universo feminino limitativas – durante o período menstrual estão impedidas de cumprir as obrigações religiosas (ler ou pegar no *Qur'an*, jejuar, fazer as cinco orações obrigatórias diariamente, etc.).

Não é obrigatório rezar-mos em conjunto na mesquita, e nós mulheres muçulmanas não precisamos ir rezar à mesquita, normalmente os homens é que vão. [M1]

As mulheres não são obrigadas a ir, têm que rezar em casa (...). A educação da mulher é mais caseira, depois a mulher também não pode ir rezar à mesquita, ler o alcorão e nem fazer as orações quanto está menstruada. [FA4.2]

Cada mesquita é um espaço de culto e oração e ao mesmo tempo um espaço comunitário, onde se possibilitam **formas de coesão e solidariedade e se transmitem valores culturais e religiosos de origem** (Cesari, 2000b) às gerações emergentes, prevenindo processos de assimilação descendente (Portes, 1999b). Parafrazeando vários interlocutores, a vivência comunitária apresenta-se como uma experiência estruturante de identificação com um «nós» «imaginado» (Anderson, [1983] 1991), a partir da qual se reafirmam crenças e valores comuns e fortalecem laços comunitários (Durkheim, [1912] 2002).

Eu nasci em Portugal, por isso para lá do lado religioso frequentar a mesquita é também uma forma de eu me identificar com a comunidade. É sobretudo lá que eu convivo com outros muçulmanos, e muçulmanos de origem indiana como eu. É ali que os valores ligados à nossa religião e cultura são partilhados. [F04.1]

Para além disso, é reconhecida a existência de uma estreita conexão entre a pertença a uma religião comunitariamente organizada e a solidariedade comunitária. Como exemplos desta solidariedade, vários entrevistados enunciam a entrega de donativos e a organização de refeições para os mais necessitados. A outro nível, enfatizam a mobilização espontânea da comunidade para ajudar nos preparativos dos casamentos que se realizam no salão da mesquita, bem como o trabalhar no próprio dia do evento (p. ex. cozinhando e servindo às mesas). Por extensão, poderá contribuir para o bem-estar geral do grupo, e face a situações de hostilidade discriminatória, enquanto princípio estruturante de coesão, aumentar as probabilidades de êxito do grupo (Portes, 1999b).

A mesquita não é só um espaço religioso onde se faz as orações, onde se tem aulas de religião e onde praticamos os nossos pilares. E também um espaço comunitário e social de solidariedade, união e convívio. É um espaço onde todos

os muçulmanos se encontram e trocam experiências. Fazemos almoços para os mais necessitados, organizamos convívios, palestras, etc. Eu gosto muito de ir à mesquita, faz-me sentir bem. Ia de vez em quando e vou de vez em quando, uma ou duas vezes por semana. Vou porque sinto necessidade de lá estar, tem uma biblioteca, tem livros para consultar, ou vou para conversar com o *imam*, por exemplo. Até gostava de ir mais vezes, mas não há tempo. Também gosto de ir ao cinema com os meus amigos, ir jantar fora, ver exposições que me interessem, etc. (...). [FA3.2]

(...) Mas na comunidade também existe muito solidariedade, um valor muito importante na nossa religião, que devemos não esquecer. Se todos fizermos a nossa parte estamos a contribuir para o bem-estar comum. A união faz a força, não é, então se houver em termos comunitário esse tal espírito de solidariedade teremos mais possibilidades de vencer e até combater dificuldades..., por exemploooo..., numa situação de discriminação. Mas não só, por exemplo quando há casamentos a comunidade disponibiliza-se para ajudar, eu próprio, costume ir servir às mesas. Mas há quem comece logo a ajudar nos preparativos. [H1]

Cada comunidade é administrada autonomamente por uma Assembleia-geral, um Conselho Fiscal e um Presidente eleito (no caso da CIL) por períodos de três anos (no máximo de duas candidaturas, ficando uma terceira ou mais sujeitas a uma avaliação extraordinária executada pela Assembleia-geral). Para se ser considerado membro da comunidade é preciso ser muçulmano; porém, para votar é necessário estar registado na comunidade como sócio. Qualquer muçulmano se pode tornar sócio mediante o preenchimento de uma proposta de adesão e o pagamento das respectivas quotas (o qual, de acordo com os testemunhos recolhidos, apesar do seu valor simbólico, é negligenciado pela maioria dos sócios).

A organização institucional de cada comunidade divide-se entre a intervenção do poder religioso, praticada soberanamente por um *imam* distinguido, o principal responsável pelos ritos e rituais religiosos¹¹⁸; e a autoridade do poder executivo da responsabilidade de um presidente, cujas funções envolvem a representação da comunidade a nível local (e/ou nacional e internacional), e a coordenação administrativa com poder de decisão sobre as várias comissões e grupos de trabalho (de homens, de, mulheres, de jovens, da cultura, etc.) que organizam e põem em prática uma série de actividades internas à comunidade.

Assim, na opinião dos nossos entrevistados, os dirigentes comunitários devem trabalhar no sentido de proporcionar a todos os muçulmanos, «no mínimo», a realização de todos cultos religiosos, a existência de escolas islâmicas, promover livrarias e bibliotecas comunitárias; bem como garantir que se realizem com frequência convívios e reuniões sociais (conferências, debates, etc.).

Isto é assim, o presidente Vakil é o primeiro-ministro da comunidade, o *imam* da mesquita é o presidente da república. Ou seja, eu represento a parte religiosa desta mesquita e ele representa a parte administrativa ou a parte burocrática, ele é eleito por um período de três anos, eu não sou eleito (...). [Extracto de entrevista com um imam]

As funções do presidente da comunidade na minha opinião passam por averiguar tudo o que se passa na comunidade, as questões financeiras, as questões sociais, participar em tudo. (...) O *imam* é o representante a nível religioso da mesquita. As funções de um *imam* passam sobretudo pelas responsabilidades religiosas, pode ter intervenções mas à parte da função de *imam*, mas em termos de comunidade é só intervenções religiosas. Existem outros *imams* na

¹¹⁸ Em países de maioria islâmica, paralelamente ao seu papel de representante espiritual, um *imam* pode estar ligado a órgãos políticos da sociedade. Em Portugal desempenha um papel de natureza exclusivamente religiosa, ou seja, de orientação espiritual e figura religiosa dentro da mesquita.

comunidade muito bons, mas é o sheik Munir que dá a cara porque alguém tem que o fazer e provavelmente ele está mais talhado para isso, sabe minimamente se adaptar a uma entrevista e nem todos os *imams* sabem, porque não falam bem o português ou por outras razões. E também porque ele é o *imam* da mesquita e por exemplo o sheik Fuad (o outro *shiek* da mesquita central de Lisboa, guineense) não é *imam* da mesquita, eles tem essa diferença. [FA.2]

Não é só ser presidente e *imam*, é necessário dar resposta às necessidades comunitárias. Na minha opinião, os responsáveis por cada comunidade têm a obrigação de garantir que haja todos os cultos religiosos que fazem parte da nossa religião, mas isso é óbvio, não é; mas cada mesquita também deve ter escolas islâmicas, uma livraria, uma biblioteca, e ainda uma coisa muito importante, convívios e debates comunitários. Acho que é o mínimo que devem fazer, pelo menos isso. [M1]

Há várias comunidades islâmicas, mas todas elas são administradas autonomamente. Por exemplo, Comunidade Islâmica de Odivelas, Comunidade Islâmica do Laranjeiro, Comunidade Islâmica de Coimbra. Muitas delas estão registadas como filiais da Comunidade Islâmica de Lisboa, porque como nós temos um estatuto oficial e reconhecido, em termos burocráticos é mais fácil, em vez de se fazer novamente os estatutos, esperar que saía no Diário da República etc., então simplesmente acrescenta-se como filial no notário. [Extracto de entrevista com um *imam*]

A Comunidade Islâmica de Lisboa é a única que tem uma direcção. Nas outras os “frequentadores” é que são os responsáveis, porque o trabalho é todo organizado em termos de voluntariado. Não há nada que a pessoa possa adquirir ou qualquer estatuto ou qualquer... pessoalmente, nada. É uma responsabilidade e uma dor de cabeça, então normalmente se a pessoa está a fazer um bom trabalho, continua, por exemplo, a mesquita de Odivelas tem quatro ou cinco responsáveis e estão lá há uns bons anos, porque têm feito um trabalho positivo. Já conhecem pormenorizadamente os problemas da mesquita e são pessoas idóneas, são pessoas que fazem aquilo voluntariamente e são pessoas que se dedicam. E vir outra pessoa que não sabe que não tem experiência, então deixai ficar essas pessoas, se Deus deu saúde deixa (...). Para se votar tem que se ser membro e sócio da comunidade. O mandato de presidente é três anos, depois pode se recandidatar por mais três anos. Depois para puder voltar a se recandidatar tem que haver uma assembleia extraordinária para aprovar a candidatura dele. Nos últimos anos têm havido essas assembleias (...) [Extracto de entrevista com um *imam*]

Em termos administrativos existem algumas diferenças entre a CIL e as outras comunidades islâmicas existentes no país. A CIL é a única que tem uma direcção, e um presidente eleito. Ou seja, a maioria das mesquitas em Portugal é dirigida por homens de negócios bem sucedidos, que exercem em regime de voluntariado a presidência desses espaços. São pessoas que, pela sua capacidade gestora, foram escolhidas para desempenhar tais funções, e que pelo seu profissionalismo e dedicação se vão mantendo no cargo.

Por outro lado, a CIL distingue-se das suas congéneres espalhados pelo país I) pelo mediatismo da elite sunita indiana «que nela participa» (Tiesler, 2000:122) (como p. ex. o seu presidente e o seu *imam*), II) pela forma como é gerida em termos de espaço identitário, III) e, pelo aglomerar de um grande número de muçulmanos de diferentes origens.

I) Pelo mediatismo da elite sunita indiana que nela participa... [que a representa]

O monopólio da liderança do grupo «indiano-sunita» no seio comunitário é-nos descrito, sobretudo, como consequência destes terem sido os primeiros a chegar, em função do seu estatuto socio-económico (superior à maioria dos seus pares) e das redes de influência que, ao longo do tempo, foram construindo e mantendo.

Embora não seja um papel oficialmente formalizado, ele advém da sua própria enunciação, como uma comunicação de mediação (Roy, 2000), uma vez que as funções que a elite indiana exerce atingem níveis de representação não só local, mas também nacional e internacional. Entre as enunciadas pelos nossos entrevistados, destacam-se **funções de administração**: na gestão dos recursos da comunidade; **funções de filtro e comunicação**: na gestão de conflitos internos, na relação com os não muçulmanos, e na construção de uma imagem positiva do Islão em Portugal; etc.

Os indianos estão à frente da comunidade por terem sido os primeiros a chegar, são os que estão há mais tempo cá em Portugal. Depois são pessoas influentes como é o caso, por exemplo, do presidente da comunidade. Eu acho que o presidente representa a comunidade onde quer que seja. Ele é presidente da comunidade islâmica, por isso representa a comunidade toda, a nível nacional e mundial, tudo. Quer dizer ele é presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa, por isso deve ser só de Lisboa, no porto também existe uma comunidade islâmica e no Algarve também, eu nunca ouvi falar de um presidente. Nós consideramo-nos todos da mesma comunidade, há é um problema de português, porque ele é presidente da comunidade de Portugal, islâmica de Portugal. [M3]

Apesar de hoje em dia os indianos estarem numericamente em minoria, continuam a ser aqueles que dão a cara e a voz pelos muçulmanos em Portugal. A verdade é que, quer se goste ou não se goste, as coisas passam-se assim. Os indianos funcionam como uma elite dentro da comunidade, precisamente porque foram os fundadores e por todas as circunstâncias que levaram o Dr. Vakil a ser o presidente da comunidade (...). Existe um pouco a ideia, que o Sheik Munir é o líder espiritual da comunidade toda, porque é o que passa para fora, mas no entanto as mesquitas tem muitos mais *imams* para dar a cara, negros, árabes, etc. no entanto é sempre este que dá (...). [FA3.2]

Passa um pouco cá para fora que quem está nos lugares de topo são os indianos, mas eles foram as primeiras famílias a chegar, foram os fundadores. As outras culturas chegaram há bem pouco tempo, há bem pouco tempo não se via outras culturas na mesquita central. A comunidade guineense é enormíssima, estão cá, há 10, 15 anos. Há muitos indianos que vieram de Moçambique antes do 25 de Abril e foram os fundadores. Os marroquinos estão cá há muito pouco tempo 5, 6 anos e os paquistaneses também. Na mesquita central de Lisboa, na mesquita de Odivelas, na mesquita... em todas as mesquitas maioritariamente são os indianos que ocupam os lugares de destaque. Mas não são líderes, acabam por ser um bocado no sentido em que são eles que estão lá em grande maioria. [FA.2]

Com efeito, determinadas características são importantes para se exercer funções de representatividade ao nível da comunidade. Ter posses é necessário para exercer funções universalistas no âmbito da comunidade; mas ter posses não chega para exercer tais funções, o prestígio e o respeito de um líder comunitário dependem da sua «projectão social». Para além das características enunciadas, e de algum reconhecimento de «obra feita» no exercício das funções, a projectão social alcança-se exibindo: **I)** carácter e personalidade islâmicos (um «perfil cumpridor nas coisas da religião»); **II)** actos de generosidade com os mais necessitados; **III)** e mostrando «tolerância», «flexibilidade» e «ponderabilidade» (com todos da comunidade), enquadrados numa estratégia de diplomacia interactiva e eleitoral.

É principalmente como já disse a projectão social, mais que o dinheiro, a projectão social é que conta e essa é dada pelos outros, uns porque se sentem mais inferiorizados outros porque fazem concorrência. O que os distingue da maioria das outras pessoas é mais a projectão social, muito mais que o dinheiro é a projectão social, também o dinheiro, também ajuda, impressiona muito tu veres um elemento chegar à mesquita, onde toda a gente chegou no seu CLIO ou no seu OPEL CORSA, chegar um senhor num JAGUAR ou num MERCEDES CLK, tem alguma diferença, eu acho que é principalmente isso. Ser generoso, também é bom da muita projectão porque depois corre de boca em boca. [FA3.1]

Para ser presidente da comunidade, regra geral, tem que ter algum poder económico, social e cultural. São condições necessárias para ser líder. É uma pessoa que tem muito contacto com as outras comunidades, com a política, e de certa forma é o «relações-públicas» da comunidade. Tem que ter poder económico... primeiro para poder ajudar e segundo para poder deixar um pouco os negócios para servir a comunidade. Ora uma pessoa que trabalha por conte de outrem, oito horas por dia, não tem disponibilidade para cuidar dos assuntos da comunidade. [FO.1]

Para se ser presidente da comunidade tem que mostrar um perfil cumpridor nas coisas da religião, para ser aceite por toda a comunidade. Uma pessoa que não cumpra os pilares da religião e se atreva a dizer quero ser presidente porque tenho dinheiro, tenho quase a certeza que não era aceite. Tem que ser uma pessoa com perfil para isso, e uma grande admiração, soube que o senhor durante o Ramadão sentava-se com as pessoas e pedia que lhe tirassem o prato. [FA3.2]

Não é só o facto de ser um grande empresário, isso pode ajudar, mas não se é presidente só pelo facto de ser um grande empresário. O presidente da comunidade precisa ter outras qualidades. Deve ser Influente, a todos os níveis, e deve ser uma pessoa com boas capacidades de organização e de liderança. [H5]

Existe uma ligação entre se ser empresário e presidente da comunidade, precisamente porque o presidente deve ser alguém com determinadas qualidades, deve ser alguém com dinheiro, com prestígio, com sucesso. E precisa ser ainda uma pessoa respeitada e admirada, pelo menos pela maioria. [Membro da Comissão de Jovens]

Não vai ser presidente uma pessoa que não tem o mínimo de educação e de cultura, não é, tem que ser uma pessoa responsável, alguém capaz de zelar pelos nossos interesses. É preciso ter dinheiro para se ser presidente, eu considero que sim, faz todo o sentido, temos que ser sinceros. Depois tem que ser uma pessoa bem vista perante a comunidade, uma pessoa prestigiada, que pelos seus valores seja reconhecida pela comunidade, tem que ser uma pessoa diplomata, saber ouvir e saber falar, que é muito importante. [Membro da Comissão de Jovens]

O presidente da comunidade tem que ser uma pessoa influente e o facto de ter dinheiro também é importante, porque pouco ou muito investe sempre qualquer coisa. Tem que ter mais qualidades, tem que saber cativar as pessoas para ganhar prestígio, tem que ser religioso, dar o exemplo, mostrar interesse pela comunidade e tem que estar presente nos momentos certos. [Membro da Comissão de Jovens]

(...) O Dr. Vakil tem se mantido na Direcção da comunidade porque o seu trabalho tem sido reconhecido pela maioria dos muçulmanos, depois é uma pessoa tolerante, uma pessoa flexível e muito ponderada. [Extracto de entrevista com um imam]

Contudo, pelo menos à luz de alguns testemunhos, a liderança de Abdool Vakil, como presidente da CIL desde 1988, apresenta-se como fonte de alguma tensão e discórdia entre os sunitas. As acusações mais frequentes prendem-se com o modo como as eleições têm decorrido, sobretudo, nos últimos anos e, ainda, com a forma como «os dinheiros» da comunidade são aplicados e, por acréscimo, geridos. Na opinião destes entrevistados, os fundos comunitários são mal geridos e a situação financeira da CIL é crítica ao ponto de quase não conseguirem pagar os ordenados dos poucos empregados contractos da mesquita.

Sim, sim ele já é presidente há muito tempo, se queres que te diga não sei por quanto tempo é que se é eleito. Muito sinceramente também não acredito no processo eleitoral, uma coisa é tu teres um candidato que te mostre trabalho feito, este não mostra, há muita projecção, o ex. Sr. Mário Soares vai aos nossos convívios, há muito prestígio em volta da comunidade, mas efectivamente não há trabalho feito, não se vê aquilo que é necessário acontecer a tempo e horas ou ser feito a tempo e horas. [FA3.2]

O presidente da comunidade é uma pessoa espectacular, fala com toda a gente, por isso é que ele não perde os votos, votam sempre nele. É uma pessoa com muito prestígio dentro e fora da comunidade (**primeira entrevista**). (...) A comunidade está a passar por algumas dificuldades, em termos de direcção. Quer dizer, sempre houve uma oposição ao presidente Vakil, mas agora essa oposição começa a utilizar novos truques, por exemplo, há uns meses atrás antes das eleições, fez circular um abaixo-assinado, para recolher assinaturas para tirar de lá o presidente Vakil, mas as pessoas

não eram devidamente informadas do verdadeiro motivo da recolha de assinaturas. Eu e o meu marido estamos do lado do Dr. Vakil porque achamos que ele tem feito em bom trabalho (**segunda entrevista**). (...) Há muitas coisas mal na comunidade, agora começo a perceber que a culpa é da direcção e do presidente, falam, falam mas não fazem nada, a mesquita está em obras há anos e nunca mais avança, e depois há ali umas histórias de dinheiros, pronto que são mal geridos, as coisas podiam funcionar melhor, estou muito desiludida. Já se fala que não há dinheiro nem para pagar os poucos funcionários que a mesquita tem (**terceira entrevista**). [M1]

Ultimamente houve alguns escândalos digamos assim à volta da comunidade no que diz respeito ao dinheiro que é depositado na mesquita. A mesquita estava projectada para ser uma coisa que nunca chegou a ser, o dinheiro entrou mas nunca foi aplicado, para onde é que ele foi desconhece-se (...). O presidente Vakil é só presidente da comunidade de Lisboa. Acaba por falar por todos porque é o único que foi auto-eleito (...). (...) É um presidente auto-eleito, não tem a ver com qualquer..., é assim, é um presidente mas não é um líder não representa socialmente a comunidade toda porque não fomos nós que o elegemos, foram circunstâncias que na altura levaram à sua pessoa. [FA3.2]

(...) A mesquita tem dinheiro, porque todos nós contribuímos para a mesquita, por isso há possibilidade de haver manutenção; mas a mesquita não tem dinheiro porque os dinheiros não são bem geridos, o que é uma grande lacuna. Acho que isso é uma falta de respeito para com todos os muçulmanos. [FA.2]

II) *Pela forma como é gerida em termos de espaço identitário*

O trabalho de campo permite-nos a identificação de alguns atritos internos sobre várias questões que fazem parte da rotina diária da vida comunitária. Esta situação, parece decorrer do facto da Mesquita Central de Lisboa se diferenciar de outras existentes no nosso país, quanto à forma como tem «acomodado a diversidade dentro da comunidade, promovendo espaço para a articulação de diferentes práticas religiosas» (Murji e Hébert, 1999).

Segundo o que pudemos observar e o que nos têm comunicado, esta mesquita apresenta algumas particularidades no que se refere a esta questão. A primeira das quais, prende-se com o facto de congregar num mesmo espaço muçulmanos de várias origens étnicas, nacionais e mesmo de diferentes correntes religiosas¹¹⁹. Outra particularidade relaciona-se com o *imam* responsável por esta mesquita, o Sheik David Munir, que não só promove, como defende tal diversidade intra-comunitária, permitindo que se realizem no mesmo espaço diferentes cultos religiosos (como acontece por exemplo às sextas-feiras, depois da oração em congregação, onde há lugar a um culto sufi de adoração, clamor e louvor ao profeta, e/ou de veneração a santos e pirs (mestres) sufis).

O posicionamento adoptado pelo *imam* face a outros irmãos de fé e, nomeadamente, o seu argumento de que a mesquita é de todos os muçulmanos que a queiram frequentar, independentemente do pensamento islâmico que defendam e do culto que pratiquem, não é bem visto por aqueles muçulmanos (frequentadores habituais da mesma mesquita) que defendem formas de religiosidade mais «puristas» e menos ligadas a especificidades culturais. Para estes últimos, os movimentos islâmicos sufistas (entre outros) desenvolvem práticas

¹¹⁹ Em Portugal, fora do espaço da Mesquita Central de Lisboa, a pertença a correntes religiosas distintas congrega-se, sobretudo, em diferentes mesquitas e/ou espaços de culto. A título de exemplo, existem no Laranjeiro duas mesquitas, e em Odivelas uma mesquita e um Darul-Ulum Kadria-Ashrafia com orientações diferentes (uma das mesquitas do Laranjeiro e o Darul-Ulum Kadria-Ashrafia de Odivelas, estão ligadas ao Ahle Sunnah Wa Jamaat – um movimento islâmico sufista; e as outras a correntes islâmicas mais tradicionalistas como os Deobandi/Tablighi e os Wahhabis), e as animosidades entre si fazem-se sentir (cf. Vakil, 2004b; Coelho e Rocha, 2005).

sincréticas que entram em contradição com a versão islâmica que condena todos os actos de divinização e veneração que não sejam atribuídos a *Allah*.

(...) O culto é diferente. Eu tenho uns amigos egípcios que vêm para Portugal várias vezes por ano e frequentam a mesquita de Lisboa, a da Praça de Espanha, e eles dizem-me mesmo que existem alguns ritos que eles não percebem o que é, por exemplo, depois da oração da sexta-feira há um grupo que se reúne e tem um ritual de adoração para com o profeta, o profeta *Muhammad*, que ele diz que não tem razão de ser, porque, com base no seu credo, os muçulmanos não adoram qualquer imagem ou pessoa, adoram só Deus. E não consegue perceber como é que aqueles muçulmanos fazem aquele ritual de adoração a um humano como eles. [FA3.2]

(...) Às sextas-feiras depois da oração conjunta há um grupo de muçulmanos, que praticam o culto sufi, que se reúne lá na mesquita central para fazer o seu culto, é um culto aos santos sufis. Eu sei que muitos muçulmanos não acham nada bem, porque na nossa religião só se deve adorar a Deus, mas pronto, cada um é que sabe, se o *imam* permite, ele lá deve saber.[FA.2]

Por sua vez, esta «abertura» é extensível a qualquer não-muçulmano interessado em frequentar este espaço e conhecer a fé islâmica (por exemplo, trabalhos jornalísticos; visitas guiadas à mesquita; estudantes de diferentes áreas que frequentemente fazem trabalhos na mesquita; palestras abertas a muçulmanos e a não-muçulmanos; qualquer pessoa interessada pode assistir à oração desde que cumpra os códigos intrínsecos à prática religiosa). Embora aparentemente pareça não dar origem a contendas internas, isso nem sempre corresponde à verdade. Não raras vezes, esta mesquita é comparada com outras onde não existe tal «abertura». Vejamos o seguinte diálogo recolhido do Fórum Islâmico:

– Boas. Tenho uma dúvida que ainda não consegui uma resposta satisfatória, ou seja com lógica para esta minha questão: Porquê e quem determinou que é proibido a entrada nas Mesquita de todas as pessoas que não são muçulmanas? (...)

– Salamalykum. Proibida a entrada nas mesquitas??? Onde??? Tanto quanto sei os não muçulmanos podem entrar nas mesquitas, com os devidos preparos – descalços e as mulheres tapando os cabelos, etc. ... com excepção das horas da oração.... o que faz todo o sentido.... Pelo menos é o que tenho visto em países muçulmanos..... e até concordo.... Não é como aqui..... pelo menos na mesquita central.... onde toda a gente entra... a qualquer hora e de qualquer maneira.... só para ver..... ver a fê dos outros... ver rezar.... comentar,... sussurrar... etc.,.....o que aliás me incomoda profundamente.... Estes curiosos, que invadem a mesquita ciclicamente (geralmente durante todo o Ramadão) constituem uma autêntica profanação do local... "sujam" o local, "roubam" minha paz e minha concentração.... Conheces a mesquita? Pois o local de oração das mulheres é invadido por homens, mulheres e câmaras de filmar..... e isto durante o período da oração..... será que concordas??? Será que continuas sem entender porque é proibido a entrada na mesquita a não muçulmanos?? Bem sei que a minha fê deverá ser forte o suficiente..... mas há que ter o mínimo de condições..... (...)

– Sabes eu relação a Portugal eu não sabia como as coisas se passam, mas pelo menos em Marrocos, por exemplo antes de me converter aconteceu que em MeKenes não me deixaram entrar (e até estava devidamente vestida) e contudo o porteiro já deixou entrar outras mulheres que tinham cara de árabe e que até nem sequer tinha véu e não iam devidamente vestidas (camisolas de manga curta, etc). Aí fiquei chateada e disse qualquer dia voltaria lá para poder entrar. Era um sítio não só de oração mas também onde tinha uma tumula de alguém que não me lembro mas que era bastante importante. Este ano por exemplo, durante o Ramadão na mesquita Hassan II, apesar de eu vestida tradicionalmente marroquina, na entrada das mulheres não me deixaram entrar enquanto eu não confirmei que sabia a chaada, e olha que estavam lá muitas mulheres para entrar e eu fui a única a quem ela fez este entrave. Realmente o que me dizes, eu não sabia, eu tinha a ideia que todos que não eram muçulmanos não poderiam entrar em mesquitas. É para mim uma novidade o que me contas. Claro que concordo contigo que tem que haver regras e respeito. Daí eu ter feito a questão, pois eu buscava não só uma razão lógica, como também teológica. Obrigada. [Debate in Fórum Islâmico (<http://www.myciw.org/>) retirado em 04/14/2005]

III) *Pelo aglomerar de um grande número de muçulmanos de diferentes origens*

O trabalho de campo permitiu, igualmente, a **identificação de alguns eixos de tensão identitária entre os sunitas com recurso à diferenciação e competição intragrupal**. O espaço da Mesquita Central de Lisboa, proporcionando um ambiente relativamente favorável ao estabelecimento das relações intragrupais, actua como um local de troca e de experiências entre as várias identidades muçulmanas (guineenses, marroquinos, bangladeshis, paquistaneses, árabes, etc.).

Apesar de existir uma condição identitária comum entre os seus membros, as diferenças de comportamento que possam existir ilustram, que nem todos partilham os mesmos valores, ritos ou modelos de identificação religiosa.

Entre os sunitas existem 4 escolas de jurisprudência islâmica, portanto 4 escolas de lei islâmica: *Hanafi*, *Shafii*, *Maliki* e *Hanbali*. A maioria dos muçulmanos sunitas segue os princípios das escolas *Hanafi* e *Shafii*. Em termos geográficos a escola *Hanafi* é mais seguida na Ásia e na Turquia, a *Shafii* pelos árabes do Médio Oriente e na Indonésia, a escola *Maliki* Norte de África, *Hanbali* na Arábia Saudita. Em Portugal se pensarmos nos indianos a escola é a *Hanafi*, nos guineenses a escola é a *Maiki* e assim por aí fora. Seguir uma escola islâmica tem haver com aquilo que o nosso avô, o nosso pai seguiu. Os meus avós, os meus pais eram *Hanafi*, portanto eu também sou *Hanafi*. Depois *Hanafi* também faz parte do nome por exemplo Muhammad Abdul Hanafi. O que é proibido para um é proibido para todos, o que é permitido a um é permitido a todos. Agora as diferenças entre as várias escolas consistem naquilo que é aconselhável, ou desaconselhável, é aqui que surgem as divergências entre as quatro escolas. Por exemplo, uma rapariga *Maliki* (marroquina, magrebina) não pode casar sem a autorização do tutor., já em outras partes do mundo essa prática não existe. Agora é tudo muito bonito, mas se o *imam* da mesquita for *Hanafi* todos são *hanafis*. Ou seja, quando a oração é feita em congregação há que seguir o *imam*. Agora na oração particular, pode ser o que quiser. É claro que às vezes surge uma ou outra pessoa com pouca informação que questiona, mas eu nem discuto isso. Quando essa conversa é em particular tudo bem, procuro explicar à pessoa com paciência. Agora é desagradável quando a pessoa provoca no meio da congregação, levanta-se e questiona: ”eu acho que o senhor enganou-se na oração ou desculpe mas o *imam* fez mal a oração, não me ensinaram assim.” E eu digo: “aí é, qual é a sua escola?” “Desculpe qual é a minha escola?” “Sim, você é *Hanafi*, *Shafii*, *Maliki* ou *Hanbali*?” “Sei lá.” Então se você não sabe, de acordo com Muhammad-al-Hanafi é permitido fazer como eu fiz. Agora é preciso ter em conta, que nem tudo o que um muçulmano faz, é feito em nome do Islão, mesmo que este o considere; pois há coisas que são culturais e há coisas que são da religião. A religião tem uma base, se a base não permite, se proibi, então não praticamos; se a base não menciona se é permitido ou proibido, deixamos ao critério da própria pessoa, isto na prática ligada à mesquita, ou com conotação religiosa. Qualquer prática que seja feita na mesquita, se não for contra o Islão, nós permitimos. Porque há práticas culturais e práticas religiosas e de acordo com a proveniência de cada um, as práticas culturais manifestam-se diferentemente de acordo com essa origem. As coisas complicam-se quando uma prática cultural num determinado país adquire uma conotação religiosa muito forte, e noutro país a mesma prática é meramente cultural ou até proibida pela religião. Há algumas práticas entre os muçulmanos da Guiné que não são religiosas mas sim culturais. Para eles a música e a dança são algo que faz parte das suas tradições culturais. Assim enquanto para uns muçulmanos essas práticas são facultativas para outros muçulmanos em termos religiosos essas mesmas práticas são consideradas proibidas. Existem outras práticas nesta comunidade que não são religiosas, são culturais, mas que para eles são quase obrigatórios. Por exemplo, o uso da cola, um fruto, no meio dos noivos durante a cerimónia religiosa do casamento, é para eles praticamente obrigatório, sagrado. Sem cola, o casamento não está abençoado. Ora o Islão não fala sobre isso, não proíbe, e a cola é um fruto, então não faz mal, quando realizamos um casamento entre guineenses a cola está lá no meio. [Extracto de entrevista com um *imam*]

Ou seja, falar de várias identidades muçulmanas no espaço da mesquita central de Lisboa em função de origens e percursos migratórios diferenciados, é também **articular formas específicas de interpretação e participação nas tradições religiosos de referência** (quer em termos práticos e ritualistas, quer na sua visão do mundo). O que está em causa é

um conflito entre «a diversificação étnica na composição da comunidade, e a consolidação de correntes e movimentos religiosos também diversos», que faz «realçar a questão das diferenças culturais inerentes à prática do Islão, e com elas a sempre problemática questão de distinguir o que é “islâmico”, e o que é “cultural” na religiosidade dos muçulmanos» (Vakil 2004b: 307-308).

As diferenças culturais, enquanto «definição formal» (Cesari, 2000b) do grupo de pertença, tendem a ser manejadas como cúmplices de uma rejeição de convivência social entre as diferentes identidades islâmicas frequentadoras deste espaço comunitário. Embora este tipo de rejeição de convivialidade nem sempre tenha sido reconhecido e/ou claramente admitido por alguns dos nossos interlocutores, diferentes testemunhos ilustram a presença de certas distâncias identitárias. Estas são não só visíveis na prática de rituais como a oração, e em rituais de festividade que marcam os diferentes ciclos da vida (nascimento, casamento, etc.), mas também na forma de estar e agir quotidianamente (na diferença de comportamentos, na educação dos filhos etc.).

Não há junção entre as, as, as raças, entre as etnias, pronto entre as culturas, assim é mais fácil, porquê? Porque são completamente diferentes em termos culturais e não se ligam. Eles não frequentam as actividades em que maioritariamente estão pessoas de origem indiana, nem as pessoas de origem indiana frequentam as actividades dos guineenses. Não é porque não podem, ou porque vamos lá dizer não venhas, é porque não se sentem bem nem de um lado, nem do outro. Inclusivamente a associação de jovens sempre tentou puxar a comunidade, falar com os jovens guineenses, eles não são muito receptivos, nem vice-versa. E eu disse: “ eu não acho que estejamos a fazer bem, porque essa junção é lá fora, não é aqui. Nós não pudemos chamar guineenses quando entretanto nós comemos caril e eles não comem o mesmo caril que nós comemos. É uma cultura diferente, porque é que nós vamos querer que eles venham connosco e porque é que nós não vamos para eles, não é. Porque nós não nos vamos sentir lá bem, não é. Mas fica bem chamá-los, não acho bem, eu disse mesmo. Chamar por chamar, não acho bem, não faz sentido. [FO.2]

Às vezes é complicado porque somos culturalmente muito diferentes, até na forma de rezar, as posições da oração são diferentes, e por vezes há discussões por causa disso. Depois a forma como se comportam na mesquita também é diferente. Por exemplo os guineenses falam muito alto, tiram fotografias, ficam parados à porta da mesquita dificultando as entradas e as saídas, é uma confusão. Os paquistaneses e os Bangladeshis são os mais desorganizados. [FO1.1]

Existe algum convívio entre indianos e guineenses na mesquita central, por exemplo, nas aulas da *madrassa*, mas via-se mesmo que havia diferenças entre as pessoas, mesmo em termos de comportamento e tudo. São pessoas diferentes, são pessoas que tem particularidades mesmo delas. As diferenças consistem, por exemplo, na maneira de estar. Nas aulas da *madrassa* os miúdos, falo dos rapazes, fazem muita confusão e não sei o quê. Os indianos e os paquistaneses são, um bocadinho, mais calmos. Existe uma grande diferença entre as pessoas guineenses, entre as pessoas indianas, entre as pessoas paquistanesas, entre as pessoas marroquinas na maneira de fazer a oração, na maneira de estar na oração, na maneira de estar na mesquita. Por exemplo no dia de *id*, o meu pai e o meu irmão quando chegam a casa trazem sempre uma história, aquilo à hora do almoço é sempre uma festa. Por exemplo, o maulana Munir costuma dizer não se pode tirar fotografias na mesquita, e os guineenses tiram fotografias na mesquita, não se pode falar e rir alto na mesquita, eles falam e riem muito alto, talvez na terra deles funcione assim, são muito diferentes, muito diferentes. [FA.2]

Na mesquita à sexta-feira encontro outros muçulmanos. Mas nem eles se querem misturar, nem nós queremos nos misturar. A questão cultural neste sentido pode ter algum impacto e existe muito isso. As pessoas não se sentem bem não é porque alguém as ponha de lado, é porque vá a alimentação nos eventos não é a mesma, a maneira de estar, a maneira de sentar, a maneira de educar os filhos, a maneira de cumprimentar é diferente. Não é que eu me sinta mal no meio deles, por exemplo dos guineenses, mas essas diferenças também contam. E isto faz com que existe separação nos eventos da comunidade, à parte de qualquer valor religioso, apenas socialmente. [M1]

Abandonei a comissão por certas atitudes tomadas... uma das coisas que me chocou muito na altura é que nós tentámos chamar para junto da comissão jovens, ou para o convívio daquele grupo de jovens outras pessoas muçulmanas mas que não pertenciam à comunidade indiana, jovens da comunidade guineense, e só houve oposições. E tentámos trazer outras pessoas, de outras etnias, e isso foi tomado de uma forma muito fechada, no fundo não houve recepção nenhuma. Foi tudo muito chumbado à cabeça porque não se coadunava com algumas pessoas dentro da comunidade (...). [FA3.2]

Por outro lado, no contexto das interacções intragrupo, o poder económico, associado à formação académica e à identificação com um percurso social mais ascendente, influenciam a comparação hierarquizante entre «comunidades», deixando transparecer a existência de dinâmicas de competição.

Mais concretamente, os muçulmanos guineenses reconhecem a superioridade económica e educacional da maioria dos sunitas de origem indiana, mas acusam-nos de «omitir» as outras «culturas» e de «privilegiarem» os interesses dos «indianos» na comunidade, em detrimento dos interesses muçulmanos de outras origens; acrescentando por isso que se sentem «prejudicados» e de certa maneira «marginalizados». Já os sunitas de origem indiana contra-argumentam referindo que são eles que «suportam as despesas da comunidade», e que só não estão mais guineenses na direcção pela falta de «capacidade» que estes revelam para gerir os recursos comunitários.

Vamos ser realistas quem suporta as despesas da comunidade, ou da mesquita de Lisboa, são os muçulmanos que vieram de Moçambique de origem indiana. E é normal que quando a pessoa apoia financeiramente, goste de cuidar, que a pessoa queria preservar. Há alguns guineenses na direcção e a própria comunidade guineense também quer que a mesquita continue nas nossas mãos, porque se fosse entregue a eles se sobrasse portas e janelas já era uma sorte. Os africanos infelizmente não conseguem, nós temos o exemplo dos países de África. Não estou a ser racista, estou a dizer os factos. Actualmente, a comunidade atribuiu alguns lugares de destaque, vamos dizer assim, a alguns membros da comunidade guineense; atribuímos porque eles estão em maioria. Se eles tomassem conta da mesquita, por exemplo aquele apoio que vem do estrangeiro, que vem da parte dos muçulmanos, deixava de vir, porque sabem que eles não têm capacidade para administrar toda a logística inerente à comunidade. [Extracto de entrevista com um imam]

(...) Continua a transparecer sempre que todos os muçulmanos são indianos aqui em Portugal e não são, por exemplo numericamente os guineenses são muito mais que quaisquer outros, que todos os outros juntos, os árabes, os indianos, os já nascidos cá, os guineenses são muitos mais. É como me disse um senhor guineense há uns tempos atrás: “numericamente somos muito mais, se tivéssemos o mesmo nível académico que eles poderíamos de igual para igual competir por esse lugar e dar uma imagem diferente dos muçulmanos, porque nós também temos a nossa cultura, mas esta é completamente omitida neste espaço.” No fundo o que ele me estava a dizer é que dá-se sempre o privilégio aos indianos. [FA3.2]

No entanto, todas estas dinâmicas de competição intra-grupal (com recurso à diferenciação), nem sempre se constituem como uma fragilidade para o grupo macro-identitário, dado que também podem criar dinâmicas que concentram o grupo sobre si próprio. Muito embora os interlocutores sunitas, com quem conversámos, reconheçam que entre os muçulmanos as referências ligadas à cultura de origem, os diferencia entre si (p. ex. ao nível da prática), a maioria procura promover estratégias de diplomacia no seio comunitário, conservando a ideia de que todos pertencem a uma só comunidade religiosa, ou *Umma*.

Na mesquita há muçulmanos de várias origens e nem tudo é pacífico (...). Muitas vezes o *imam* usa o sermão da oração para falar da comunhão entre todos os muçulmanos. Nunca me disseram, mas se calhar é para acalmar os ânimos. Mas

no fundo também não passa disso mesmo, algum barulho e nada mais, porque apesar de culturalmente não nos identificarmos lá muito, procuramos nos dar bem, eu acho que existe um esforço de parte a parte, somos todos muçulmanos e isso é que importa. [FO.2]

■ 4.3. A 'Comunidade' como um espaço diversificado de recursos comunitários e religiosos

■ 4.3.1. Da organização das actividades comunitárias ao trabalho voluntário

A organização e execução das várias actividades (cerimónias religiosas, palestras, *workshops*, campeonatos desportivos, etc.), ligadas à vivência comunitária, são distribuídas pelas diferentes comissões coordenadoras e colocadas em prática, sobretudo, em regime de voluntariado. Nomeadamente, **o trabalho voluntário** é evocado como uma «tradição» e um «valor» do Islão que todos os muçulmanos devem procurar realizar.

A falta de interesse¹²⁰ em participar no trabalho voluntário, geradora de escassez de mão-de-obra comunitária, e o facto dos líderes comunitários não reconhecerem os limites do voluntariado¹²¹ são apontadas como as duas principais causas da generalizada desorganização que, segundo os entrevistados, caracteriza e expõe interna e externamente, de forma negativa, a comunidade de pertença.

A minha mãe habitualmente pertence àquele grupo de mulheres que vão fazer o ritual ao corpo depois de morto. O corpo tem um ritual, o dos homens é feito pelos homens e das mulheres é feito pelas mulheres. A minha mãe costuma inserir a comissão das mulheres que vai fazer esse ritual. Anda nisso há já algum tempo, é do género: “olha, faleceu uma senhora que não sei se conheces, é esta, e nós estamos a combinar encontrarmo-nos lá”, é muito frequente acontecer desta forma. Por exemplo, na geração da minha mãe quase todas sabem fazer esse ritual, mas na minha nem pensar, eu não sei fazer. Nas comunidades é frequente haver um grupo de pessoas mais velhas que nos orientam nessa situação. [FA3.2]

A minha mãe não tem nenhuma participação dentro da comunidade, ela gostava de ter, porque a minha mãe tem muita vontade de fazer voluntariado, mas é por falta de tempo. Por exemplo, quando morre uma pessoa mais chegada, a minha mãe costuma ir ajudar no ritual de preparação do corpo. [FA4.2]

Existe muito o trabalho voluntário, e depois são criadas comissões de acordo com o assunto a tratar. Escolhe-se uma pessoa que fica responsável pela organização do trabalho e por arranjar pessoas para trabalhar nessa comissão. As coisas na comunidade funcionam muito assim. Os voluntários são conforme..., podem ser homens, mulheres e jovens. São pessoas que se disponibilizam para trabalhar gratuitamente. O trabalho voluntário faz parte das “obrigações” para com a nossa religião, por isso todos os muçulmanos devem dedicar algum do seu tempo ao voluntariado. [FA3.1]

(...) Um grande problema da nossa comunidade é a desorganização. Depois as pessoas não se disponibilizam para ajudar na comunidade. Existe trabalho voluntário, mas não funciona porque estamos sempre a arranjar desculpas para não fazer, e esquecemo-nos que o trabalho voluntário é um dos valores do Islão que todos os muçulmanos devem cumprir. Mas os líderes da comunidade também tem culpa, porque acham que tudo tem que ser feito com o trabalho voluntário, e isso não é bem assim, tem que haver as duas coisas: trabalho voluntário e trabalho remunerado, porque o voluntários não podem estar a todas as horas na mesquita. [M1]

¹²⁰Identificada repetidamente pelos vários entrevistados, é principalmente associada às camadas mais jovens da comunidade, mas também de um modo geral ao grupo como um todo.

¹²¹Não é o caso da mesquita central, mas muitas das mesquitas em Portugal encontram-se fechadas durante o período do dia por não terem dirigentes e funcionários efectivos, mas apenas em regime de voluntariado.

É sobretudo na comparação com outras comunidades (como p. ex. a comunidade hindu e/ou a Ismaili) que os nossos entrevistados mais realçam a desorganização da sua. Nessas outras comunidades, p. ex., uma visita de estudo, agendada, não seria esquecida; determinado evento não deixaria de se realizar por falta de voluntários, etc.

As pessoas não se mobilizam muito para o desenvolvimento da comunidade, para o futuro dos próprios filhos dentro da comunidade. Disponibilizam-se para participar nos eventos mas não na sua preparação e muitas vezes os eventos ficam um pouco aquém daquilo que poderiam ser. As pessoas não dão de si pela comunidade, eu vejo que outras comunidades (israelita, hindu) são muito mais coesas. Na comunidade israelita eles são muito participativos e são um espectáculo naquilo que fazem, mas isso é porque eles têm regras de trabalho instituídas pela própria comunidade. É isso que falta na nossa comunidade, somos muito desorganizados. A comunidade hindu, eles, também são muito organizados, inclusive eu sou capaz de ir lá e participar nos eventos culturais deles porque me sinto bem. [H1]

É uma comunidade muito desorganizada em todos os aspectos, principalmente quando fazemos comparação com outras comunidades é a pior delas todas. Não há organização e isso é uma pena. A comunidade hindu e a comunidade israelita não funcionam assim, são organizadíssimas. Alguma vez uma dessas comunidades se esquecia de um passeio escolar com data marcada para uma visita, já aconteceu na nossa, alguma vez uma dessas comunidades deixava de organizar o que quer fosse por não ter voluntários, claro que não, eles são organizadíssimos. (...) E porquê? Porque há organização, há disciplina. E porquê? Porque apostam nisso. As coisas na nossa comunidade precisavam de mudar radicalmente neste sentido, para que esta imagem negativa que temos e que têm de nós, porque a nossa desorganização é conhecida entre as outras comunidades, mude. E para mudar é necessário que todos nos esforcemos nesse sentido. Temos todos que nos disponibilizar mais, as pessoas que estão à frente das comissões têm que ser pessoas que saibam organizar o trabalho, e aproveitar o trabalho dos voluntários nesse sentido, e depois há que abrir os cordões à bolsa e investir um pouco nesta área por exemplo contratar pessoas a tempo inteiro para trabalhar na mesquita. É assim que fazem nas outras comunidades, as pessoas mobilizam-se para o desenvolvimento da comunidade, porque também são motivadas para isso. [FA3.2]

Eu acho que a mesquita (central) tem um grave problema, a mesquita não tem manutenção em termos de limpeza, a manutenção que é feita, é feita por dois senhores que já tem uma certa idade e já não têm estrutura física para acompanhar, porque aquilo é muito grande. Acho que esses senhores recebem um salário por isso, e provavelmente precisam desse dinheiro, muito bem, coloquem-nos a fazer outra coisa, e contratem pessoas fisicamente capazes de fazerem esse trabalho. [FA.2]

Na opinião destes entrevistados os recursos comunitários necessitam ser amplamente (re) organizados. Tal processo implicaria, em primeiro lugar, mais envolvimento por parte de todos (voluntários e líderes); em segundo, uma gestão mais profissional e profissionalizante que soubesse utilizar e aproveitar o tempo dos voluntários; e finalmente, em terceiro lugar, a distribuição de mais meios efectivos: mais verbas e [mais] funcionários contratados a tempo integral.

■ 4.3.2. Actividades comunitárias

Nas mesquitas e nas salas de culto realizam-se diversos tipos de actividades (religiosas, educacionais e socioculturais) que visam não só impulsionar a vivência religiosa, mas também favorecer o convívio e consolidar os sentimentos de pertença a um «nós» comunitário. Nos períodos festivos, para além das actividades habituais, fazem questão de realizar actividades especiais nas mesquitas, em particular na Mesquita Central de Lisboa.

Em **termos religiosos**, para além das cinco orações diárias obrigatórias¹²², têm lugar a oração de sexta-feira em congregação¹²³ e as várias cerimónias religiosas¹²⁴, realizadas periodicamente de acordo com o calendário islâmico. Estas congregam toda a comunidade propiciando o contacto entre muçulmanos de diferentes origens nacionais, étnicas, sociais e até de diferentes afiliações religiosas, como os xiitas e os ismailis, que costumam frequentar a mesquita central nestas alturas.

Na nossa comunidade juntamo-nos sempre à sexta-feira porque é o dia da nossa *missa*. (...) À sexta-feira naquela zona o que se vê mais são muçulmanos. [M1]

(...) Vou muitas vezes à mesquita, por semana talvez umas quinze vezes. São cinco orações por dia, pelo menos duas delas faço na mesquita e quando não tinha os compromissos profissionais que hoje tenho (antes de abrir a loja), fazia as cinco orações na mesquita. [FO4.1]

Por questões profissionais, normalmente, não faço as orações diárias na mesquita. Agora às sextas-feiras procuro ir sempre à mesquita. [H5]

Há muitos motivos que nos levam a juntar na comunidade. Em termos religiosos temos as orações diárias, a oração de sexta-feira que congrega muita gente, e depois temos todas as outras cerimónias religiosas, por exemplo o Ramadão. Há muitos ismaelitas e xiitas que inclusive nestas alturas frequentam a mesquita central. [FA.2]

A prática conjunta da oração em congregação e as várias cerimónias religiosas, para além do lado espiritual, operam como autênticos ritos de ponto de encontro e de consolidação dos laços sociais, num espaço inteiramente islâmico. Nomeadamente, algumas actividades intrínsecas ao Ramadão – como o *Iftar*¹²⁵ (a quebra do jejum), o *Lail-tul-Qadr*¹²⁶ («a noite do poder») e/ou o *Id ul-Fitre* (a celebração do fim do Ramadão) (entre outras)¹²⁷ – estimulam o sentimento de comunidade e actuam como meios privilegiados de convívio.

À semelhança do que acontece às sextas-feiras na oração em congregação, durante a semana são poucas (ou nenhuma) as mulheres indianas que se deslocam à mesquita central para o *Iftar*. As que vão são sobretudo as de origem africana e as convertidas, mas aos fins-de-semana aumentando a afluência de mulheres no geral, cresce também a número de indianas.

¹²² Não é obrigatório realizar estas orações na mesquita.

¹²³ A *Salat-ul-Juma*. Esta oração simboliza a comunhão, a irmandade e a igualdade entre os muçulmanos (Vakil, 2004: 286).

¹²⁴ Tais como o *Id ul-Fitr* (que comemora o fim do Ramadão) e o *Id ul-Adha* (que comemora o fim da peregrinação a Meca), entre outras.

¹²⁵ A intenção (*niyat*) de realizar o jejum deve ser formulado diariamente, de preferência antes do amanhecer ou em qualquer altura antes do meio-dia. A forma habitual de *niyat* para o jejum durante o mês do Ramadão é a seguinte: «Nawaitu sauma ghadin an ada'i fardi Ramadana ihazihissanatili-llahi ta'ala», ou seja, «pretendo jejuar por este dia, de modo a cumprir o meu dever para Allah, no mês de Ramadão do presente ano». Já imediatamente antes da quebra do jejum, recitam o seguinte *Duá* (prece): «Allahumma laka sumtu wa ala rizqika aftartu», que significa «Ó Allah! Por ti jejuar, e agora quebro o Jejum com a comida que vem de Ti» (Siddiqui, s/d: 79).

¹²⁶ Na «Noite» («*Lail*») do «Poder» («*Qadr*») comemora-se a primeira revelação que Allah deu ao profeta Muhammad. Muitos muçulmanos passam toda a noite a rezar porque acreditam que os pedidos feitos durante este período serão atendidos por Allah. Num artigo retirado da Internet [Islam.Moz – A voz da religião Verdadeira via email (<http://www.myciw.org/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=1042>) em 04/10/2005] pode ler-se o que significa a noite de *Lail-tul-Qadr* para os muçulmanos: «Qadr tem um significado muito vasto. Significa, por um lado, glorificação, exaltação, engrandecimento, estima, honra, veneração. Por outro, aperto ou estreitamento. Nesta noite há o engrandecimento e a honra, Allah honra mais e perdoa os que estão ocupados na Sua adoração. Segundo o *Qur'an*, os anjos descem dos céus e por causa disso a terra fica estreita e apertada. Esta é uma noite de grandes bênçãos, melhor que milhares de meses e tem grandes virtudes (...).»

¹²⁷ À medida que se aproxima a hora de qualquer uma destas cerimónias a azáfama à volta da mesquita aumenta, homens (sobretudo), mulheres, jovens, etc. (de diversas origens, vestidos de maneiras diferentes, que falam línguas distintas, etc.), dirigem-se para a mesquita a passos largos. Algumas das mulheres que não trazem o *hijab* posto, fazem-no poucos metros antes de entrar e há mesmo quem procure vestir uma túnica cumprida (outras preferem se compor no interior da mesquita). Inclusive, algumas «irmãs» aproveitam estas ocasiões para vender túnicas e lenços, ainda que o procurem fazer de modo discreto.

Homens e mulheres realizam as refeições em espaços separados e são os homens que servem às mesas. A comunidade serve uma refeição completa (principalmente, comida indiana), mas todos também trazem comida de casa para distribuir. E, algumas mulheres guineenses confeccionam pratos típicos da Guiné para oferecer às suas pares indianas. Segundo vários entrevistados, o princípio é o de repartir «tudo por todos» – materializando assim o espírito de partilha imprimido pelo Ramadão. No final, a comida que «sobra» é dividida entre todos. Observámos situações, em que levaram vários sacos cheios, havendo mesmo uma espécie de concorrência para ver quem arrebatava mais, e uma espécie de supervisão de quem leva o quê e quanto.

Ir mesquita fazer a quebra do jejum é um bocadinho diferente de fazer em casa, em família. Pronto em termos religiosos tem o mesmo valor, só que na mesquita existe mais partilha, ou seja, toda a gente leva qualquer coisa de comida, não é, e então dividimos tudo por todos, porque esse é o espírito do Ramadão. Em casa é um bocadinho diferente por causa disso, normalmente estamos só em família. [M4]

Na noite do *Lail-tul-Qadr* há mais muçulmanos na mesquita, mais agitação, mais mesas, mais mulheres, mais indianas, mais jovens etc., que o habitual. Dada a importância dessa noite, muitos daqueles que não frequentam regularmente a comunidade aproveitam este dia para desfrutar da dimensão mais comunitária e congregacional da sua identidade muçulmana – indo à mesquita, não só para receber os benefícios consagrados à «noite do poder» mas também para participar na refeição conjunta, da quebra do jejum, realizada na comunidade.

Esta é uma noite muito importante para nós, por isso a comunidade vêm em peso, digamos assim. Nesta noite é normal encontrar pessoas amigas, aqui da comunidade, que já não víamos há algum tempo. Eu nunca venho abrir o jejum aqui à mesquita, mas neste dia venho mais cedo para poder abrir aqui o jejum, fico para a oração normal e depois para as orações do *Lail-tul-Qadr*. Há muita gente que faz assim, como nos outros dias não temos oportunidade de vir, ao hoje vamos a tudo. [M5]

O *Id ul-Fitre* é comemorado como uma importante festa que muitos muçulmanos portugueses assemelham ao «Natal Cristão». Neste dia, dada a grande afluência de muçulmanos, é preciso chegar muito cedo à mesquita central para garantir a entrada na oração do *Id*¹²⁸, que se realiza às oito da manhã. Os muçulmanos que chegam mais tarde correm o risco de ficar do lado de fora, visto que pouco antes do início da oração as portas da mesquita são fechadas, por esta se encontrar completamente cheia. Repetindo-se a oração pelas dez da manhã.

O *Id* é festejado quer na comunidade, quer em família. Juntam-se familiares e amigos numa casa para refeições conjuntas; visitam-se lares de amigos e de familiares para se desejar um *Id Mubarak* (feliz *Id*) e oferece-se aos visitantes e aos visitados comidas tradicionais (doces, salgados, etc.); às crianças, geralmente, oferecem-se prendas. Na comunidade para além das

¹²⁸ Esta oração deve ser realizada depois do nascer do sol e ante do meio-dia.

orações, realiza-se um almoço comunitário e é transmitida uma mensagem¹²⁹ a toda a comunidade.

Mas na comunidade também existe muito convívio, é bom porque encontramos muita gente conhecida e aproveitamos para pôr a conversa em dia (risos). No *id* a comunidade adere em peso, há sempre uma oração pela oito da manhã, é preciso chegar cedo porque como vai muita gente corremos o risco de não conseguir entrar; caso isso aconteça depois há outra por volta das dez horas. Mais tarde é servido um almoço para quem quiser, e é dada uma mensagem de *id* à comunidade. Em termos familiares, visitamos as casas uns dos outros, leva-se sempre qualquer coisita de comida para se oferecer e, geralmente, aos miúdos oferecemos prendas, como vocês fazem no vosso natal. [M1]

No âmbito das **actividades educacionais**, evidenciam principalmente as aulas de religião (leccionadas na *madrassa*¹³⁰), a que chamaram «catequese», para crianças e jovens (com idades compreendidas entre os 4/5 e os 15 anos, aproximadamente). A frequência das aulas de religião na *madrassa* (cf. também capítulo 5), é vista pelos pais e pela própria comunidade como uma forma das crianças aprenderem e interiorizarem mais a religião, e entendida como um meio de socialização com os pares muçulmanos que facilitará a aproximação ao meio comunitário. Quanto às **actividades socioculturais** destacam, sobretudo, a promoção de actividades para jovens (actividades lúdicas, campeonatos desportivos, passeios, jantares, excursões a locais de interesse do país, etc.), assim como a realização de palestras do Ramadão¹³¹, que muitas vezes, quer numa situação, quer noutra, envolvem o convívio com outras comunidades (como p. ex. a comunidade ismaili, judaica, católica e/ou hindu).

Nestas palestras, que têm lugar na CIL, nas noites de Sábado, debatem-se temas islâmicos ou que dizem respeito ou interessam aos muçulmanos – «História do Islão»; «Religião e Cultura», «Em nome da Religião...». Por outro lado, numa altura em que os muçulmanos estão a ser discutidos por todos, as palestras são interpretadas como uma forma elucidativa e interactiva de se darem a conhecer e de conhecerem os «outros».

(...) É muito importante promover o diálogo entre muçulmanos, mas também com os «outros» nesta sociedade multicultural para que possamos conhecer-nos uns aos outros. Dar-nos a conhecer e conhecermos os «outros» deve ser o nosso lema. [Abdool Magid Karim Vakil, presidente da CIL in palestra do Ramadão «Religião e Cultura», Outubro de 2005]

Fora do período do Ramadão, a CIL também tem o hábito de organizar seminários e congressos, para os quais, frequentemente, convida conceituados teólogos islâmicos

¹²⁹ Em 2005 a mensagem do *Id-ul-Fitre* esteve a cargo do director da revista Al Furqân (M. Yioossuf Adamgy), com o tema «*Ummatan Wahedatan*», que traduzido significa «UMA UMMAH, UMA COMUNIDADE, UMA RELIGIÃO». No final a mensagem foi resumida em cinco pontos principais: «I) Apelar à rectidão; II) Proibir a indecência, portanto, o mal; III) Ter fé em *Allah*; IV) Ser uma *Ummah* de Moderação (*Ummatan Vassatan*), sem extremismos, ser uma *Ummah* que anda no caminho recto (*al ciratul mustaqin*); não ser uma *Ummah* radical ou reaccionária, porque é uma *Ummah* sobre a qual *Allah* conferiu o seu Amor e a Sua Misericórdia; V) Ser uma *Ummah* unida e indivisível.» In Islam.Moz – A voz da religião Verdadeira via e-mail – <http://www.myciw.org/modules.php?name=Forums&file=viewtopic&t=1055> consultado em 03/11/2005.

¹³⁰ «Escola corânica para aprendizagem elementar» (Vakil, 2004b: 287).

¹³¹ Ao contrário do que acontece na maior parte dos eventos da comunidade, as palestras do Ramadão são sobretudo frequentadas por muçulmanos de origem indiana. Segundo os nossos entrevistados, os guineenses (em maior número na comunidade) não estão presentes porque como as palestras terminam muito tarde (por volta das 24h, realizando-se de seguida uma refeição conjunta), depois não tem forma de voltar para casa (pois não têm carro próprio e nem dinheiro para táxi).

internacionais. Para além destas actividades, destaca-se ainda a Feira do Livro Islâmico¹³², que se realiza todos os anos, no mês do Ramadão, na mesquita central. Em 2006 esta feira contou com a sua 13.^a edição.

(...) Depois temos também ao longo do ano alguns seminários e congressos. Em alguns desses congressos convidam-se várias pessoas ligadas à religião a nível internacional. A Feira do Livro Islâmico que realizamos na altura do Ramadão, também já é uma referência da CIL, é bastante visitada por muçulmanos e não-muçulmanos. [H1]

A comissão de jovens da CIL¹³³, que existe aproximadamente há 15 anos e conta com 10 a 15 membros permanentes e outros tantos voluntários, tem um papel muito activo na organização de todos eventos religiosos e socioculturais da comunidade, independentemente do número de jovens que consegue mobilizar.

Realizam vários trabalhos comunitários, a partir dos quais procuram desenvolver projectos culturais e educativos dirigidos aos jovens da comunidade (com objectivo de manter vivas algumas tradições culturais e valores religiosos, bem como promover o convívio entre pares). Mas também incrementam, em nome da comissão, alguns projectos sociais dirigidos à sociedade receptora, tais como: visitas em datas festivas a hospitais, orfanatos, etc. onde organizam festas, distribuem brinquedos, prendas e/ou bens alimentares; assim como participam em campanhas do Banco Alimentar e em iniciativas desportivas como a Meia Maratona de Lisboa.

Na comissão de jovens fazemos trabalho voluntário no que for preciso, a mão-de-obra é nossa. Organizamos eventos, debates, conferências, etc., ajudamos na organização das duas festas principais da comunidade: a do «fim do Ramadão» e a do «fim da peregrinação a Meca». Organizamos também jogos, jantares, excursões, só para jovens. No mês do Ramadão organizamos debates, o ano passado organizámos um debate com a igreja judia e católica, onde foi convidado um representante de cada congregação para discursar. Fizemos também um acampamento com os ismaelitas. Organizámos um almoço grande para toda a comunidade, no qual distribuimos brinquedos para as crianças. No final da festa como sobrou muita comida e alguns brinquedos, encaminhamos o que sobrou para a casa do gaiato. Fora da comunidade participamos em algumas actividades. Costumamos participar na meia maratona de Lisboa, corremos com a camisola da comissão, e o ano passado realizámos duas festas no IPO para as crianças, uma no *Halloween* e outra no Natal. [FO4.1]

¹³² A Feira do Livro Islâmica, organizada pelo director da revista *Al-furqan*, em 2005 foi anunciada no site do fórum islâmico e da própria revista da seguinte forma: «À semelhança dos anos anteriores, irá decorrer, de 21/10/05 a 02/11/05, das 14h15 às 19h00, incluindo Sábados e Domingos, na Mesquita de Lisboa, a 12.^a. Feira do Livro Islâmico em Portugal e, desta feita, com uma Exposição Islâmica, promovida pela *Al Furqán* (www.alfurqan.pt). O acesso é livre a Muçulmanos e Não-Muçulmanos. Uma oportunidade para adquirir livros de temática Islâmica que não se encontra nas Livrarias e a preço especial da Feira.» Yïossuf Adamgy (visto em 07-10-2005). Ano após ano a feira tem se tornado numa referência fora e dentro da comunidade. Dentro da comunidade pudemos notar uma grande afluência de muçulmanos (pelo menos nos dias em que a visitámos), procurando livros onde pudessem aprender mais acerca da religião que seguem ou mesmo em relação a algumas orações ou rituais sobre os quais têm algumas dúvidas. Fora da comunidade, o interesse tem também vindo a aumentar, sobretudo desde os atentados do 11 de Setembro e da invasão do Iraque pelos Estados Unidos. Este interesse é visível quer pelo número considerável de visitantes não-muçulmanos (curiosos, estudantes, etc.), quer pelo destaque em alguns órgãos de comunicação social, principalmente na imprensa escrita. Por exemplo, o Diário de Notícias do dia 24/10/2005 publicou um artigo sobre a Feira do Livro Islâmica, da autoria da jornalista Leonor Figueiredo, referindo exactamente esta questão.

¹³³ A comissão é essencialmente constituída por jovens de origem indiana. Se levarmos em conta os diferentes discursos recolhidos ao longo do trabalho de terreno, concluímos que há uma certa especulação em torno da não participação de jovens muçulmanos de outras origens, que frequentam igualmente a mesquita central. Se para uns [FA2.1] estes não participam porque não se interessam pela comissão, para outros [FA3.2] não se associam ao projecto porque os jovens indianos que lá estão não fazem questão disso.

Pertenço à comissão de jovens há um ano e meio, dois anos. Normalmente... costuma haver actividades na mesquita, tipo palestras, conferências, feira do livro, e nós costumamos nos reunir. Agora vai haver uma excursão, organizada pela Comissão de Jovens, ao *Badoca Park*, também houve uma excursão para visitar a feira islâmica em Mértola. No mês do Ramadão também costumamos todos os fins-de-semana fazer convívio de jovens, assim, uma palestra com um jantar e tudo, também para formar aquela união entre os jovens, como também nos encontramos pouco, estamos muito concentrados no nosso dia-a-dia, toda a gente tem uma vida muito agitada, de maneira que há aquela necessidade de criar um convívio entre os jovens muçulmanos. A certa altura começa-se a perder aquela ligação porque está tudo concentrado nos seus estudos, têm uma vida agitada, então, por isso, é que se cria este tipo de iniciativas. Participo com alguma frequência porque faço parte da comissão de jovens. Fazer parte dessa comissão, significa ajudar um bocadinho para o desenvolvimento da comunidade e tudo, para uma melhor implantação em Portugal. Acho que é mais por isso, também pelo convívio. A comissão de jovens costuma também se organizar para ir ajudar no banco alimentar, até para ajudarem no hospital da Santa Maria... costumamos fazer esse tipo de voluntariado, com a comissão. [FA4.2]

■ 4.3.3. Recursos comunitárias

Os espaços comunitários constituem-se como pontos privilegiados de encontro, onde em congregação (*jama'a*) assumem a sua presença local. Nomeadamente, a Mesquita Central de Lisboa apresenta-se como uma referência no processo de socialização dos muçulmanos em Portugal, facilitando o acesso diversos tipos de recursos.

Como **recurso informacional**, este espaço proporciona uma oportunidade ímpar para a troca e disseminação de informação variada (localização dos locais de culto, meios de transporte, horário das orações, etc.). Ao mesmo tempo, possibilita e potencia redes (formais e informais) de contacto e de solidariedade entre os membros da comunidade, inclusive para os muçulmanos recém-chegados a Portugal. Frequentemente, os imigrantes muçulmanos são encaminhados para a mesquita central de Lisboa por instituições governamentais portuguesas (cf. Tiesler, 2000:129). Muitos deles, chegam à mesquita central em situações económicas e sociais muito precárias e a comunidade, dentro das suas possibilidades, tem procurado apoiar os seus «irmãos de fé». Por exemplo, acompanhando o processo inicial de inserção, prestando alguns esclarecimentos no âmbito dos deveres e direitos no cenário social, político e económico do país, etc. e alguma ajuda financeira.

(...) A mesquita da Praça de Espanha é muito central, é um local que junta muitos muçulmanos. Na altura do Ramadão, vêm muçulmanos de todas as mesquitas, não só de Lisboa, mesmo de outros sítios do país como do Porto e do Algarve. É também o local onde todos os muçulmanos que chegam a Portugal se dirigem, e procuram ajuda a vários níveis, porque acaba por ser um espaço onde se pode ir buscar muita informação. Podem obter informações sobre as leis do país, alguma ajuda económica, informações úteis para arranjar emprego, para se legalizarem e esse tipo de coisas. Há muçulmanos que chegam a Portugal com grandes dificuldades económicas, e a comunidade dentro do possível tenta ajudar. Mas também dão outros tipos de informações, se eu for ao Porto em trabalho e precisar saber onde é que há uma mesquita ou sala de culto, posso-me informar lá, que eles sabem. [HI]

Paralelamente, a comunidade constitui-se como um **recurso relacional** a diferentes níveis. No seio das relações pessoais e de amizade que aí se estabelecem, podem surgir situações de namoro e casamento, bem como contactos mais formais como oportunidades de emprego, negócio ou até mesmo formação de sociedades.

(...) Depois frequentar a mesquita central faz com que as pessoas se conheçam melhor e se ajudem umas às outras, por exemplo arranjar emprego, fazer negócio, sociedades etc. Por outro lado, as amizades que fazemos na comunidade podem também vir a dar em algo mais, por exemplo casamento (risos). [H1]

Por outro lado, a comunidade surge ainda como um importante **recurso económico**, na medida em que mobiliza determinados meios como, por exemplo, as receitas do sistema de caridade islâmico *zakat* (esmola obrigatória), que permitem dar algum apoio financeiro aos membros mais carenciados.

Mas a comunidade também ajuda os mais carenciados, temos a esmola obrigatória que todos os muçulmanos devem dar e que serve para ajudar os mais pobres da comunidade (...). [H1]

Apesar de reconhecerem que a comunidade disponibiliza alguns recursos para apoiar os mais desfavorecidos, surgem sempre algumas críticas. Alguns entrevistados, afirmam que se poderia fazer mais e melhor, na medida em que em muitos casos o potencial humano (competências pessoais) dos muçulmanos não é nem aproveitado, nem motivado.

Isto significa que, para além dos apoios institucionalizados, a pertença ao grupo cria expectativas a outro nível (nem sempre concretizáveis), sobretudo no âmbito das oportunidades económicas (Portes, 1999b). Alguns entrevistados consideram que os membros do grupo que mais ascenderam social e economicamente têm, a nível pessoal, o dever de ajudar os seus pares mais desfavorecidos, pelos laços relacionais e factores de ordem moral que lhes estão associados.

Se é uma comunidade acho que devemos esperar, e espera-se essa ajuda, é isso que a comunidade até defende, mas nem sempre é o que acontece, na minha opinião ajudam muito pouco tendo em conta aquilo que poderiam fazer. [FA3.2]

Nós temos pessoas com muita influência dentro da comunidade e temos pessoas muito carenciadas com muitas habilidades, são pessoas que em determinadas áreas têm a sua habilidade, e temos essas pessoas desempregadas e a viverem em condições precárias, quando a comunidade podia dar um apoio nesse sentido, aproveitando as capacidades dessas pessoas. Tens que dar um emprego creio eu preferencialmente dá-o a alguém que seja da tua comunidade, mas não vejo isso a acontecer. Não vejo acontecer essa ajuda, tu tens chefes marroquinos que estão no desemprego, era de investir em restaurantes ou no que fosse e aproveitar essa mão-de-obra típica para trabalhar aqui. Existe a esmola obrigatória, mas outro tipo de ajuda não vejo acontecer. [FA3.1]

Contudo, os hiatos existentes ou eventualmente criados no interior do grupo podem restringir a iniciativa individual, fragilizando as intenções de ajuda. Ou seja, por um lado, os «empregos de topo» nas empresas sunitas indianas são privilegiadamente para os familiares mais próximos; por outro, os riscos inerentes à contratação de membros da comunidade podem muitas vezes determinar o grau de ajuda.

Entre os riscos identificados, os vários interlocutores evocam situações de dependência económica e de abuso de confiança; e o receio de que possam vir a público informações confidenciais acerca do património familiar e empresarial. Mas as intenções de ajuda também podem sair fragilizadas porque a competição entre as famílias mais endinheiradas da

comunidade é grande («o meu carro é melhor que o teu»; «a minha casa é maior», «tenho duas casas no Algarve»), e acredita-se que o mau-olhado invejoso («gostava de ter e não tenho»; «queria ter o dinheiro que ele tem»), orientado do «mais carenciado» para o «mais favorecido» (igualmente presente entre os «mais ricos»: «ele pode até ser mais rico, mas eu tenho mais prestígio social»), pode trazer vários prejuízos em assuntos da vida diária.

Os empregos de topo são sempre para a família mais próxima (filhos, irmãos, sobrinhos), porque se um ganha, dois ganham mais e podem assim aumentar e diversificar o negócio. Há alguns que arranjam empregos aos mais desfavorecidos, depende da família e do tipo de negócio. Por outro lado, há pessoas que tem medo de expor a sua vida aos membros da comunidade, porque receiam que estas possam passar para o mundo o que elas têm, e que possam dizer coisas do tipo: «ah eu trabalhei lá e sei que ele faz isto ou aquilo, ou ele tem isto e mais aquilo», «ele tem muito mais bens do que diz», etc. e por isso evitam arranjar emprego a pessoas da comunidade. Outros, não arranjam emprego a irmãos da comunidade para evitar determinadas situações mais do tipo: «eu sou da sua comunidade não me pode tratar como trata os outros». [Membro da Comissão de Jovens da Comunidade Islâmica de Lisboa]

Normalmente primeiro são as pessoas que precisam que vão pedir, não existe propriamente uma ajuda espontânea ou voluntária, para isso existe o *Zakat* que funciona como um fundo social, mesmo assim existem pessoas que pedem ajuda individual, e há muita gente rica que dá. Há certos casos em que isso se torna uma dependência, e em vez de ajudar a reabilitar, a pessoa habitua-se a isso e torna-se preguiçosa. Há outros casos em que as pessoas pedem porque são doentes, ou tem qualquer outro problema, ou são idosos. Mas em outros casos a pessoa habitua-se a essa facilidade. [H1]

Na nossa comunidade existe muita inveja, «gostava de ter e não tenho»; «queria ter o dinheiro que ele tem»; e muita competição «o meu carro é melhor que o teu»; «a minha casa é maior», «tenho duas casas no Algarve», «ele pode até ser mais rico, mas eu tenho mais prestígio social», etc. [Membro da Comissão de Jovens da Comunidade Islâmica de Lisboa]

Acho que é de ambas as partes que existe sempre uma certa reticência, nós somos no geral um povo muito místico acredita muito na inveja, no mau olhado, no ciúme e se eu acreditar nisso e tiver a plena consciência que sou rica eu vou me privar de muito contacto com outras pessoas que potencialmente podem ter inveja de mim, nomeadamente os mais carenciados, os menos favorecidos, acho que é aí que começa a surgir o hiato entre os mais ricos e os outros, é principalmente ter receio daquilo que está para além da vista, do olhar: o mau-olhado, a inveja, o ciúme. [FA3.2]

■ 4.4. Das dinâmicas micro-familiares à (s) vivência (s) comunitária (s)

■ 4.4.1. Envolvimento comunitário

O investimento nas relações familiares e em certos valores familialistas (cf. capítulo 5) – como a coesão familiar e os convívios periódicos que juntam várias gerações (almoços, jantares, reuniões familiares) – relaciona-se muito estritamente com as interacções comunitárias. Este investimento contribuindo claramente para a preservação do respeito comunitário associado ao nome da família, defende a transmissão de «um conjunto de valores, interesses e comportamentos» (Lima, 2003:147) que sustentem as redes familiares (restritas e alargadas) e comunitárias e os seus padrões de sociabilidade (de base etno-religiosa).

As actividades ligadas à vivência comunitária e os interesses que lhe subjazem, assim como o facto de ser «um meio pequeno» onde todos se conhecem fazem com que a

comunidade, em simultâneo com a família, adquire uma função de manutenção dos valores do «nós» de pertença e de controlo sobre os limites sociais do grupo.

Segundo alguns dos nossos entrevistados, são os métodos na transmissão destes valores que parecem originar mais conflitos intergeracionais no seio das famílias muçulmanas sunitas portuguesas. A própria a vivência comunitária dada a importância que lhe atribuem como forma privilegiada de manutenção da identidade religiosa e cultural (Portes, 1999b) pode, em determinadas circunstâncias, promover a competição invejosa no seio de uma mesma família e/ou entre famílias que frequentam a comunidade. Deste modo, as obrigações para com o grupo de pertença exigem não só que os membros de cada família façam parte do «nós» de referência, mas também que os seus comportamentos e atitudes legitimem e prestigiem o «bom-nome» da família dentro da comunidade.

Não é só a família que é importante, a comunidade também é. A família, o valor da família, a tradição, o convívio com a comunidade... tudo isto se liga à comunidade e à forma como somos vistos na comunidade. Eu posso até lhe dizer que cá em Portugal as maiores brigas que existem entre famílias, são aquelas que envolvem conflitos entre os mais velhos e os mais novos, não é, porque tem visões das coisas um pouco diferentes, tem a ver com a forma como se transmitem certos valores, os mais velhos nem sempre concordam com os métodos... (risos). [FA.2]

Por tudo isto, alguns dos pais que entrevistámos, acreditando que dessa forma podem evitar que os filhos se afastem da comunidade e dos seus padrões de conduta, consideram de extrema importância inculcar-lhes o interesse pela ligação à comunidade. Entre os vários benefícios que atribuem ao envolvimento comunitário, sobressai a possibilidade de manter um estilo de vida «mais de acordo com os valores da religião», e a oportunidade de controlar mais de perto «as amizades e o modo como os seus filhos ocupam os tempos livres».

Porém, o que tem acontecido no seio de um número significativo de famílias, pelo menos tendo em conta os discursos recolhidos, é uma enorme falta de interesse por parte dos jovens em participar nos assuntos e na vida comunitária. Esta situação, por sua vez, tem vindo a aumentar a competição entre famílias, que disputam entre si a forma mais legítima de educar os seus descendentes.

A acusação mais frequente, é dirigida à postura negligente de algumas famílias da comunidade que não transmitem aos filhos a importância da religião, do convívio e dos laços intracomunitários, favorecendo a emergência de padrões de comportamento divergentes dos ideais da comunidade de pertença (por ex. uma fraca participação comunitária, atitudes descuidadas face ao cumprimento dos pilares do Islão, namoros adolescentes e até casamentos fora do grupo).

Eu e o meu marido sempre tivemos o cuidado de incentivar os nossos filhos, desde pequeninos, para que eles frequentassem a comunidade. É muito importante, porque assim envolvem-se desde pequenos com a comunidade, com aquele ambiente. Hoje em dia há muitos jovens muçulmanos que não se interessam pela comunidade, simplesmente não frequentam. E porquê? Porque os pais não os habituaram a isso, e depois queixam-se, que os filhos não ligam nada à religião, que casam com pessoas de outras religiões, que envergonham o nome da família, etc. É o que eu sempre digo, se os pais tivessem tido o cuidado de os ensinar desde pequenos a frequentar a comunidade, nada disso acontecia.

Porque se os filhos frequentam a comunidade, e os amigos também são da comunidade, é muito mais fácil para os pais controlarem os seus passos. Eu não proibi os meus filhos de terem amigos católicos, não é nada disso, até porque não fazia sentido uma coisa dessas, o melhor amigo do I... é católico, mas incentivei-os para que tivessem a proximidade que eles têm hoje com a comunidade. Mas também não é só frequentar a comunidade, é passar determinados valores, para que o comportamento deles nos deixe bem-vistos dentro da comunidade. Porque somos uma comunidade, em comparação com portugueses, pequena e as pessoas depois falam (...). [M4]

Nós, os pais, também facilitamos. Eu mesma nunca obriguei o meu filho a jejuar, dizia-lhe: «jejuas se quiseres, se puderes». É claro que ele me dizia: «não me apetece jejuar, não jejuo», é outra geração. Há muita gente na comunidade que critica este tipo de atitude, mas os miúdos vivem no ocidente, são muçulmanos europeus, não é, por isso nunca obriguei, apesar que eu sempre jejuei e continuo a jejuar, mas eles são outra geração. [M5]

O comportamento dos filhos é muito importante para manter o bom-nome de família. E na minha comunidade é muito importante manter o bom-nome da família junto das outras pessoas da comunidade. Quando os pais não transmitem a importância de estar ligado à comunidade, acontece o que hoje vemos em muitas famílias muçulmanas em Portugal: jovens que frequentam pouco ou nem sequer frequentam a comunidade, que não cumprem os deveres para com a religião, casamentos fora da comunidade, etc. por exemplo, os filhos das famílias que os pais desde pequenos transmitiram a importância da religião e essas coisas, são os que mais tarde vem a fazer parte da comissão de jovens. [FA.2]

Vários entrevistados, reconhecem ainda que os jovens pertencentes às famílias que fazem questão de inculcar o interesse pela participação comunitária são aqueles que, após terminarem o período em que frequentam as aulas da *madrassa*, apresentam maiores probabilidades de manter uma participação comunitária activa através da sua participação junto do núcleo da comissão de jovens. Quando esse tipo de compromisso não sucede, normalmente acabam por frequentar muito pouco a comunidade: às sextas-feiras para oração (sobretudo nas férias escolares), em eventos sociais ou festas religiosas, ou então nas palestras na altura do Ramadão (ou, por vezes, nem sequer nestas situações).

Outro aspecto evocado nos discursos para justificar a ausência de jovens na comunidade, prende-se com o facto de muitos terem aulas de religião em regime particular, devido aos horários escolares rígidos. Neste sentido, alguns pais têm reunido esforços para alternar essas aulas com aulas na comunidade, aproveitando para isso os períodos de férias escolares e a época das férias grandes.

(...) Depois quando fazia parte da comissão de jovens, frequentava mais a comunidade, a participação era semanal ou mensal, dependia da altura. Se fosse uma altura em que tivéssemos um *id* para preparar, a minha participação era semanal, diária, até. Se fosse numa altura assim mais calma, que não era necessária tanto a nossa participação, era mais mensal, normalmente eles fazem um calendário onde distribuem as tarefas e os dias respectivos. Para participar na oração de sexta-feira, costumava ir nas férias, porque encontrava lá amigas e não sei quê. Mas agora já não costumo fazer isso. [FA.2]

Eu frequento pouco a comunidade. Às vezes vou à oração das sextas-feiras, vou também às festas religiosas e a casamentos. Agora aqueles jovens que fazem parte da comissão de jovens frequentam mais (...). [FO.2]

Praticamente sempre tive aulas de religião em casa. Mas este ano a minha mãe achou que seria bom ter algumas aulas lá na mesquita, então durante o mês de Julho e Agosto comecei a ir à mesquita todas as manhãs. Quando tenho aulas é que só vou na altura das férias (...). [FO1.1]

Por outro lado, a «falta de tempo», a «desunião», a «desorganização» e a «oposição» em relação a certas atitudes (tidas como discriminatórias) tomadas por alguns dos seus pares no meio comunitário, bem como o facto dos jovens sunitas terem mais amigos não muçulmanos, são mais alguns dos exemplos referidos para nos explicar o reduzido índice de participação comunitária. No caso das raparigas, o facto de não terem a obrigação de frequentar a mesquita para realizar as orações, também serve como argumento.

Abandonei a comissão por falta de tempo, mas principalmente porque havia muita desunião e muita desorganização. Já para não falar de certas atitudes tomadas..., por exemplo, uma das coisas que me chocou muito na altura é que nos tentamos chamar para junto da comissão jovens, ou para o convívio daquele grupo de jovens outras pessoas muçulmanas mas que não pertenciam à comunidade indiana, jovens da comunidade guineense, e só houve oposições. E tentamos trazer outras pessoas, de outras etnias, e isso foi tomado de uma forma muito fechada, no fundo não houve recepção nenhuma. Foi tudo muito chumbado à cabeça porque não se coadunava com algumas pessoas dentro da comunidade, e então eu acabei por sair (...). [FA3.2]

Cada vez há menos jovens na mesquita, na comissão (...). Uma das coisas que me fez sair da comissão de jovens foi exactamente essa falta de organização e disposição para que as coisas sejam feitas de uma forma mais organizada, é tudo feito desorganizadamente e isso para mim não dá. [FA.2]

Com efeito, alguns *imams* atentos a estas situações e procurando contrariar narrativas que enunciam «no meu dia-a-dia praticamente só lido com não muçulmanos» ou «os meus amigos são todos portugueses não muçulmanos», fomentam dentro da comunidade a ideia que é preciso estimular o interesse pelas relações intracomunitárias junto das gerações emergentes. Criam para esse fim cursos sobre a história do Islão e tentam dinamizar as actividades da comissão de jovens para que haja uma maior adesão por parte dos adolescentes e jovens da comunidade. Em paralelo, promovem a comunidade como um espaço onde os jovens se podem dirigir sempre que tenham algum problema e/ou dúvida que queriam partilhar (por exemplo, com o *imam* da mesquita ou algum «irmão» com quem se sintam mais à vontade), e procuram sensibilizar os pais para a importância de encorajar os filhos a participar nos encontros e programas para jovens organizados pela comunidade.

Comecei a frequentar mais assiduamente a comunidade aos 15 anos, aquando da minha participação num curso de história islâmica, promovido pelo *imam* com o intuito de aproximar os jovens, porque começou a ver que os jovens da comunidade tinham principalmente amigos não muçulmanos.... Ele foi falar com os meus pais e foi a partir que comecei a frequentar a comunidade e a ter necessidade de perceber mais da religião. Até essa altura eu praticamente só lidava, no meu dia-a-dia, com não muçulmanos. [FA.2]

Eu só tenho amigos não muçulmanos. E muito sinceramente tirando as aulas de religião que frequento actualmente na escola corânica de Odivelas, não faço questão nenhuma de frequentar a comunidade. Vou com o meu pai, nas férias da escola, à oração da sexta-feira, e também vou com ele, normalmente a minha irmã e a minha mãe não querem ir, às festas dos *id's*, mas isso pronto faz parte. A minha irmã bem que me chateia a cabeça para eu entrar na comissão de jovens, mas eu já lhe disse para ela parar com isso porque eu não quero ir. [FO.2]

Frequento pouco a comunidade. Frequento para as orações às sextas-feiras (nas férias da escola), nos *id's*, nas noites grandes e em casamentos, etc. O I... quando eu fiz catorze anos convidou-me para eu fazer parte da comissão de jovens, mas eu ainda não lhe disse nem que sim, nem que não. Os meus amigos são praticamente todos não muçulmanos, e eu não fiquei muito entusiasmado com o convite. Pronto eu gosto da comunidade e isso tudo, mas não é o facto de eu me decidir a fazer parte ou não da comissão que me faz um melhor ou pior muçulmano (...). Quando me apetece vou, até se me apetecer ir lá falar por exemplo com o *imam* ou com alguém sobre algum assunto posso ir. [FO1.1]

Deste modo, as mesquitas e os locais de culto actuando como espaços privilegiados de «socialização inter-pessoal e de influência inter pares», facilitam as acções de controlo social sobre os mais novos do grupo (particularmente, «em tempos de rebeldia adolescente»), reforçando ou atenuando o controlo familiar (Bastos, Costa e Batoréu, 2006:162). As formas de pressão e de controlo sobre a vida das gerações mais novos e os interesses que lhe subjazem fazem parte de uma estratégia que visa aumentar as probabilidades dos casamentos endocomunitários e, é claro, afirmar a continuidade do grupo de pertença.

(...) Eu como sempre tive muito envolvido na organização de actividades, na comunidade, ligadas ao jovens, como por exemplo, os campeonatos de futebol, posso afirmar, com certeza, a importância do convívio entre eles, porque é a partir desse convívio que surge a oportunidade de se conhecerem uns aos outros. Nos eventos que organizei, eu dei-lhes a oportunidade para eles se conhecerem. Eu tenho sobrinhas minhas casadas com indianos muçulmanos, porque conheceram os maridos delas nos eventos que eu organizei. Ainda hoje eles dizem, sabes que eu casei com a tua sobrinha porque a conheci num desses campeonatos de futebol que tu organizaste. Há dias, no sábado, estava a falar com um miúdo que é meu sobrinho, casou com a minha sobrinha, e ele dizia-me: “pá nunca mais me esqueci, conheci a tua sobrinha no futebol”, ele era guarda-redes e ela ia lá assistir aos jogos. Há muitos pais que de certo modo fazem chantagem com os filhos, e dizem-lhes: «se casares fora da nossa comunidade ficas fora do, do, da massa, não tens dinheiro, tudo o que eu fiz na vida, tudo o que eu organizei, já não tens direito a isso». Na minha comunidade, há pais que fazem esse tipo de chantagem. Mas é o que eu digo, é a possibilidade que a gente dá, a oportunidade que a gente dá. [H5]

(...) O convívio não é só para conviver, serve também para arranjar casamento (risos), é verdade. Até mais ou menos aos 14/15 anos, tirando a ida à *madrassa* ou a casamentos e essas coisas assim, vão pouco à comunidade. A partir dessas idades é que começam a frequentar mais, começam a fazer parte da comissão de jovens, a começam a ir à oração à sexta-feira, a se disponibilizar para a organização dos eventos, etc. Agora o mais interesse é que depois de arranjam casamento, deixam de frequentar assiduamente a comunidade outra vez, e aquelas que fazem parte da alguma comissão deixam de fazer, dizendo que têm falta de tempo, não têm disponibilidade por isto ou por aquilo. Mas é tudo uma treta, já conseguiram o que queriam, arranjar casamento, e como fazer parte de uma comissão realmente dá algum trabalho, arranjam essas desculpas. [M1]

■ 4.4.2. Comportamento identitário: centralidade versus periferalização

Como vimos, a existência de expectativas (familiares e comunitárias) de continuidade do «nós» de pertença fundamenta entre os nossos entrevistados não só um forte investimento de identificação transmitido de geração em geração, às gerações seguintes, mas ainda diferentes formas de pressão familiar e comunitária sobre os limites do grupo. Tais expectativas associadas ao respeito comunitário e ao «bom-nome» da família, operam também ao nível da ocultação e dissimulação de determinados conflitos, tidos como comportamentos «desviantes» (face a um modelo social ideal), que podem provocar a hostilidade discriminatória (Portes, 1999b) e interferir na imagem pública do grupo.

As narrativas enunciadas dão-nos conta de alguns exemplos de situações que podem causar mal-estar e comentários recriminatórios por parte das camadas mais conservadoras da comunidade de pertença e da sociedade portuguesa, são eles: os casos de perda da virgindade (originando ou não uma gravidez) fora do casamento; sair de casa antes de casar e/ou casar

fora do grupo de pertença; mas também os casos de divórcio, homossexualidade, prostituição, alcoolismo, toxicodpendência e tráfico de estupefacientes.

Os meus pais nunca aceitariam que eu saísse de casa sem primeiro casar, eles nunca aceitariam isso. Porque entretanto podia-lhe dar o exemplo se eu me prostituísse ou se eu fosse homossexual, mas isso nem se põe em causa, são coisas muito extremas, que nem sequer eles iriam pensar nisso. Mas uma coisa que eu sei, eles nunca me ia deixar sair de casa sem casar. (...) Os casos de toxicodpendência também podem comprometer o bom-nome de uma família na comunidade, a virgindade também é importante, mesmo que não aconteça uma gravidez, a rapariga pode ficar falada. Quando se engravida, como já aconteceu, o casamento o mais rápido possível abafa o falatório e a vergonha da família (...). Mas a questão do casamento é muito importante porque para a pessoa não ser falada têm que casar com alguém da própria comunidade. O casamento ideal é com um muçulmano sunita, indiano e português. Esse é o ideal porque assim identificamo-nos quer cultural quer religiosamente. Esse é o sonho de todos os pais e dos todos os filhos, salvo aqueles que se apaixonam fora do grupo, como é óbvio. No entanto, na minha comunidade ainda existe outra particularidade, que não tem nada haver com a religião, embora hoje em dia isso já não se veja muito, só naquelas famílias mais de elite, digamos assim, que são os casamentos da mesma casta. (...) Normalmente os *memanes* são os mais ricos, tipo uma casta alta não é, então estas famílias não querem que os filhos casem com pessoas de outro nível. Esses casamentos muitas vezes acontecem por interesse ou porque os pais pressionam os filhos para que isso aconteça. [FA.2]

O casamento com não muçulmanos-sunitas indianos é rejeitado por praticamente todas os grupos domésticos entrevistado, mesmo por aquelas que fazem questão de se auto-definirem como os mais «liberais» da comunidade. O **casamento endocomunitário** assume-se como **uma obrigação para com o grupo de pertença** e justifica-se como **um meio de perpetuar a identidade etno-religiosa e prevenir eventuais conflitos identitários** ligados às «diferenças» culturais do casal, que na opinião dos nossos entrevistados, podem ganhar maior relevância após alguns anos de casamento. Deste modo, **o casamento preferencial** induzido (pela família e comunidade) **passa pela união com outro sunita, indiano e português, do mesmo estatuto socioeconómico** e ainda, por vezes, da mesma casta (como resultado de interesses e/ou pressões parentais).

A conservação da virgindade até ao casamento é verbalizada como um ideal a cumprir e um dever para com o grupo de referência. **A perda da virgindade** (sobretudo, feminina) antes do casamento e/ou sair de casa antes de casar são interpretadas como **uma questão de desonra** para as famílias da comunidade. A gravidez fora do casamento, **uma vergonha «abafada» com o casamento rápido**.

Quando alguém da família casa com alguém que não é da comunidade, essa família pode ficar... não é assim mal vista, mal vista, não é, mas como devemos casar com alguém muçulmano da nossa comunidade, dá sempre falatório, as pessoas comentam. É como a questão dos divórcios, não é que não se possa divorciar, mas as pessoas ainda falam, ainda comentam como uma coisa negativa, não quer dizer que sejam todas. Existe um bocado aquela ideia, deve-se evitar. Agora que se fala, aí isso fala-se. Quando o Shiek Munir se divorciou, aí então foi um role de críticas porque é imam e as pessoas diziam que ele devia era dar o exemplo. [FA3.2]

Quando já somos pais, quando já temos uma certa idade, essa experiência altera a nossa mentalidade, temos uma tendência de dizer assim: “oh filho casas dentro do nosso meio, não vais sair fora do meio”. Quando se passa pelo menos alguns anos depois do casamento já não é aquele amor tão forte, então começam a existir problemas que são choques culturais. As diferenças culturais tornam-se muito mais fortes depois de alguns anos de casado, porque repare quando nasce um filho eu digo assim: “quero pôr ao meu filho o nome muçulmano”. E ela diz: “mas eu não quero”. E eu digo: “mas tu já te converteste ao islamismo, tu já és muçulmana e tu casaste comigo, tu passaste a ser muçulmana, fizeste

uma opção". É nesta fase, que esses choques culturais que nunca são avaliados no acto do casamento aparecem como um problema. [H5]

Não obstante enunciarem o reconhecimento do direito ao divórcio e a sua aceitação, os casos de divórcio continuam a ser percebidos como uma situação «**que deve ser evitada**» e que propicia comentários depreciativos (especialmente quando protagonizados por *imams*) por parte dos pares mais conservadores. Já as questões da homossexualidade e da prostituição são consideradas casos extremos e, nomeadamente, «**uma vergonha que nem se ousa falar**».

Por último, as questões do alcoolismo, da toxicod dependência e do tráfico de estupefacientes são enunciadas e identificados não só **como um mal que pode afectar o «bom-nome» e o «prestígio» de uma família**, mas também **a imagem positivada da comunidade** na sociedade portuguesa.

A maior parte dos casos da comunidade que tenho conhecimento, são rapazes que fumam ou já fumaram drogas. Mas obviamente não podem ser considerados marginais porque são drogas super, digamos, das leves, não é. Há casos de toxicod dependência, porque há, mas são casos muito camuflados. Porque envolvem famílias que tem dinheiro e então finge-se que não se sabe. [FO.2]

Eu não devia dizer isto mas na minha comunidade os «meios à margem da lei» são muito utilizados. O que eu ouço dizer, por exemplo, já vi acontecer muito próximo de mim em membros da minha família, são negócios relacionados com droga, com transporte de droga de um país para outro, um leva daqui outro trás para ali, medicamentos por exemplo, à candonga. Levam medicamentos com a conivência de algumas grandes empresas farmacêuticas em Portugal, levar daqui para outros países de África e vende-los lá a peso de ouro, e o transportador tem uma margem considerável nesse processo. No geral é o que mais se ouve dizer. Há pessoas que de repente começam assim a ter grande projecção, em que tu comesas a ver pessoas que de um ano para o outro tiveram... por exemplo o ano passado andavam de FIESTA de dois lugares e este ano andam de PASSAT último modelo, portanto há alguma coisa ali. E depois há sempre aquele «diz que diz» à volta das coisas. Não sei se se verifica ou não. Eu sei de um ou dois casos que se verificou, que efectivamente se provou que era aquilo, nos outros é o tal «diz que diz» (...). [FA3.1]

Em relação a situações deste tipo que possam surgir, os nossos interlocutores equacionam, essencialmente, dois cenários. No primeiro, o investimento parental (e, por extensão comunitário) na transmissão de valores familiares e morais é concebido como um diferencial etno-religioso positivado que à partida evita situações de marginalidade e de delinquência juvenil.

No segundo (que pressupõe o fracasso do primeiro e situações de marginalidade), as formas de compromisso para com os ideais do grupo (que definem diferentes maneiras de solidariedade, cooperação, fidelidade, etc.), estruturadoras das redes comunitárias e familiares, interagem na procura de uma solução e dissimulação para exterior de determinados comportamentos considerados desviantes. Ou seja, o segundo cenário traçado pelos nossos entrevistados permite evidenciar que quando os mecanismos de controlo social falham, **a comunidade a par com a família** (para além das funções de controlo social) **actua como um meio de ocultação de conflitos e desvios internos**.

Não quer dizer que seja sempre assim, depende se for uma coisa muito evidente, não, porque depois quem está a esconder é quem fica mal visto. Mas eu acho que sim, não é, é normal que se tente esconder ou disfarçar as situações que podem por em causa ou estragar o nome da comunidade, porque mesmo que seja só uma pessoa, é muçulmano, não é, e depois as pessoas não vão dizer é aquele pessoa que é assim, mas vão dizer os muçulmanos são isto ou os muçulmanos são aquilo. Normalmente os pais acreditam sempre que a educação que deram aos filhos é suficiente, e situações desse tipo só acontecem aos outros. Quando isso não se verifica, a família procura outros familiares e outras pessoas da comunidade para ajudarem, para se saber o que fazer. Geralmente, procura-se esconder cá para fora situações mais graves, que ponham o nome de uma família e da comunidade em xeque. O que acontece muitas vezes é que uma família tenta esconder certas situações para a comunidade, e a comunidade esconde para a sociedade. [FA3.1]

■ **Capítulo 5: Vivências religiosas: do Islão comunicado ao Islão vivido**

■ **5.1. A construção de um modo pessoal de se 'dizerem' muçulmanos como um processo dinâmico e transformável**

Até certa idade fui muçulmana assim... um bocado de boca. Praticamente só convivia com não muçulmanos e frequentava muito pouco a comunidade. E nesse verão lá fui eu frequentar um curso sobre a história do Islão, mas fui um pouco de pé atrás, porque achava que as raparigas muçulmanas tinham uma mentalidade muito tradicional, só iam à mesquita para arranjar noivo e casar, e isso para mim era absurdo (...). [FA.2]

A construção de um modo pessoal de se «dizerem» muçulmanos e/ou de se «tornarem» religiosos define-se como um processo dinâmico e transformável (Mohammad-Arife, 2000), diferenciado de indivíduo para indivíduo (mesmo no seio de uma família) não só porque varia e depende da influência dos percursos de vida de cada um, mas também pelas próprias idiosincrasias de género e geração. Ou seja, o comportamento que adoptam e o valor que atribuem à religião podem-se intensificar/atenuar consoante a motivação das experiências que estão a viver (a escola, o casamento, a proximidade da morte, etc.) e a fase da vida em que se encontram (infância, adolescência, adulta).

Com efeito, se o ser «religioso» ou a «religiosidade¹³⁴» são experiências que se estruturam e reestruturam (Roy, 2000) ao longo da vida, na percepção da configuração da identidade religiosa há que ter em conta os contextos históricos, sociais e familiares em que os sujeitos se inserem, porque estes influenciam igualmente as diferentes maneiras que cada um tem de se ver e rever na sua religião. A este nível Cesari realça que «as maneiras de ser muçulmano variam muito substancialmente em função dos contextos culturais e históricos aos quais a mensagem corânica se adaptou» (Cesari, 1997:54).

Influenciando a forma como os muçulmanos vivem e comunicam a sua religiosidade, a presença islâmica em Portugal «parece não só não ter suscitado tensões como não atraiu especial atenção» (Tiesler, 2000:117). Destaca-se «a ausência de manifestações contra a abertura de mesquitas, de temas controversos no parlamento, na administração local ou na imprensa, de oposição aos lenços na cabeça, de debates relativamente ao reconhecimento oficial ou padrões de secularismo, de discursos académicos sobre "anti-muçulmanismo", "islamofobia"» (Tiesler, 2000:118).

Actualmente são vários os autores islâmicos inseridos no mundo ocidental que, ao reflectirem sobre o que têm vindo a chamar de «europeização do Islão»¹³⁵, enfatizam a emergência de uma relação pessoal com a religiosidade, bem como a existência de várias

¹³⁴ Definida como a ligação que um crente estabelece com a sua religião (Roy, 2000:71).

¹³⁵ Caracterizada pela recomposição da «comunidade etno-religiosa de origem», da «família», das «autoridades religiosas», da «coerção social e jurídica» (Roy, 2000) em função da globalização e dos seus efeitos sobre a vida local.

formas de reconstrução individualizada das referências religiosas¹³⁶, motivadas em função das especificidades próprias dos contextos europeus contemporâneos (Cesari, 2000a; Dasseto, 2000; Roy, 2000).

Neste sentido, Olivier Roy sublinha que para além do conteúdo explícito dos discursos que se manifestam individualizados – «quer pela sua teorização (...), quer simplesmente pelo seu modo de enunciação (...), ou como ponto de imputação (...), ainda que o conteúdo do discurso permaneça muito ortodoxo, ou até mesmo fundamentalista» – a reconstrução da religiosidade, especialmente em contexto migratório, aumenta a individualização das práticas e das escolhas¹³⁷ (2000:69). Paralelamente, a reconstrução da religiosidade permite compreender determinados factores que favorecem a individualização da religião, tais como: «a crise da comunidade étnica de origem, a ausência de autoridades religiosas legítimas, a ausência de um sistema de coerção (social e jurídico) e a importância que tomam os conceitos de 'escolha' e 'fé'¹³⁸» (ibidem, 2000:71).

O modo como os nossos interlocutores tendem a conceber a sua vivência religiosa remete também para uma certa «individualização» e/ou «interiorização» (Roy:2000) da religiosidade. Ou seja, a religiosidade vivida não é concebida apenas «como um recurso que pode produzir ganhos em várias relações (com os seus pares islâmicos e não islâmicos, com a «comunidade», com a família e com Deus), mas também como algo necessário (...) à construção individual e individualizante do Islão, em que a negociação interpessoal real e imaginária propicia uma maior expressão de si» (Bastos e Bastos *et al.* 2006:83).

Por sua vez, tal individualização apresenta diferentes etapas de aprendizagem e aprofundamento: em casa (com a mãe, as avós, as tias, as irmãs mais velhas etc.), no âmbito das aulas de religião (nas *madrassas* e/ou com professores particulares) e por iniciativa própria, assim como a partir das relações sociais que estabelecem com os seus pares islâmicos e não islâmicos (os amigos, os professores, os colegas, os vizinhos, etc.).

■ 5.2.: Da religião de berço à religiosidade por convicção: os papéis familiares e comunitários – formas de transmissão

■ 5.2.1. A importância dos ensinamentos religiosos nas várias etapas da vida: «Ter a religião islâmica como religião de berço foi meio caminho andado para a adoptar»

De acordo com as memórias recolhidas, no caminho que traçam para a construção da sua identidade religiosa pessoal os pais e a família em geral, assim como a própria comunidade, são

¹³⁶ A individualização/interiorização da religião não é um fenómeno em si novo. É um fenómeno intrínseco a todas as religiões e que designadamente faz parte da longa tradição do misticismo islâmico. O que está presente na emergência desta individualização/interiorização é o discurso que os autores sociais de religião islâmica têm acerca das «maneiras de se ser muçulmano no mundo ocidental contemporâneo» (Roy, 2000: 69).

¹³⁷ A «distinção entre enunciação e o seu conteúdo permite compreender que formas aparentemente muito diferentes de afirmação do facto islâmico (reformismo, fundamentalismo, "salafismo" e mesmo a renovação das ordens sufis) participam desta individualização» (Roy, 2000: 69).

¹³⁸ Entre outros na medida em que os factores que o autor aponta não esgotam o campo de atitudes e respostas possíveis.

concebidos como uma «estrutura estruturante» (Bourdieu, 1989) de todo o processo. Neste sentido, o facto de terem nascido numa família muçulmana é verbalizado como uma das causas principais de identificação primária com a religião islâmica sunita.

Eu nasci muçulmano por isso eu sou muçulmano, porque nasci muçulmano (...). [H5]

A educação religiosa dos filhos e a transmissão dos seus valores são uma prioridade, porque a religião passa de pais para filhos e são os filhos que dão continuidade (...). [M5]

A nossa religião é uma coisa de muitas gerações, passa de pais para filhos. Por isso a religião tem muita importância nas nossas vidas, faz parte de nós. [M1]

Acho que a religião não é imposta pelos pais aos filhos, porque em primeiro lugar Islão significa em árabe submissão voluntária a Deus, o que significa que não pode haver imposição a ninguém, mas ter a religião islâmica como religião de berço foi meio caminho andado para a adoptar. Mas também cada qual tem que fazer a sua escolha. [FO4.1]

Impuseram-me a religião até pelo simples facto de não me terem perguntado se eu queria ser muçulmana, nesse sentido os meus pais quiseram-me impor a religião, assim como me quiseram impor a escola, mas essa imposição é uma coisa normal e fundamental. A partir do momento em que eles me escolheram a religião, delinearão a minha vida. Obviamente que eu podia não seguir, mas acabaram por subtilmente fazer com que eu seguisse. [FA.2]

Independentemente das prioridades, das diferenças ou semelhanças enunciadas na forma como a religião é transmitida, os descendentes¹³⁹ são vistos pelos pais muçulmanas como tendo um papel muito importante na perpetuação da comunidade etno-religiosa (Mohammad-Arif, 2000). O comportamento dos filhos, percebido (em parte) como resultante da educação que recebem, contribui significativamente para a conservação do respeito comunitário associado ao bom-nome e prestígio da família: «a reputação de uma família no seio da comunidade se constrói em parte sobre o êxito e o comportamento dos filhos, bem como pela propensão para preservar a sua herança religiosa e cultural» (Mohammad-Arif, 2000:123).

Por tudo isto, assim que as crianças começam a compreender e a falar inicia-se por parte dos pais e familiares todo um trabalho de investimento no desenvolvimento dos seus «eus» «morais» e «éticos» que se estenderá até à idade adulta, ainda que isto implique gerir todo um conjunto de pressões e angústias micro-familiares.

■ 5.2.2. A infância e os primeiros anos de escola: «Desde pequenos que os meus filhos sempre viram os pais a rezar e depois perguntavam o que era»

Nas famílias muçulmanas sunitas, imediatamente após o nascimento de um bebé, o pai (ou alguém com autoridade dentro do meio familiar ou social) sussurra ao ouvido do recém-nascido a oração¹⁴⁰ que afirma a sua pertença à *umma*¹⁴¹ dos «fiéis» muçulmanos. A iniciação à religião vivida começa a ser transmitida oralmente aos descendentes desde a infância, no seio da família nuclear e/ou extensa, através sobretudo das mulheres da família: mães, avós, tias,

¹³⁹ Na religião islâmica os filhos são considerados como um elemento positivo e de aprovação divina.

¹⁴⁰ Denominada de oração do chamamento.

¹⁴¹ A comunidade religiosa

irmãs mais velhas, etc. a partir dos modelos religioso-culturais que também lhes foram comunicados.

Em termos educativos normalmente a mãe está mais presente que o pai, porque lá está é a velha história como o pai trabalha e a mãe está em casa, a mãe fica com a responsabilidade de cuidar da educação, tanto escolar como religiosa, dos filhos. [H1]

(...) Quem ensina é a mãe, é a mulher que tem a responsabilidade de educar os filhos, também porque passa mais tempo em casa. [M1]

O meu pai trabalhava, por isso era a minha mãe que me ensinava a religião, mas também a minha avó e as minhas tias, digamos que a família toda, de uma maneira geral, se empenha em transmitir a religião, para que os filhos dêem continuidade, não é. Começam a ensinar desde muito pequenos, eu também fiz assim com as minhas filhas. [M3]

Normalmente são as mulheres que ensinam os filhos, as mulheres da família. Não quer dizer que o pai também não esteja lá quando é preciso, mas se a mulher não trabalha, logo passa mais tempo em casa, tem essa responsabilidade, é normal. No meu caso, a minha mãe sempre teve a ajuda de uma tia que era professora de religião, então ela juntava alguns miúdos da família e *ia tudo a eito* (risos). [FA3.2]

Como a minha mãe é convertida, quem me ensinou a religião, em casa, foram as minhas tias (irmãs do meu pai), e depois a minha irmã, que é mais velha. [FO.2]

Apoiadas muitas vezes na curiosidade das crianças, começam por lhes ensinar algumas noções básicas de expressões islâmicas¹⁴² e de certos detalhes de rituais islâmicos, como a oração (*salat*), ensinando alguns ciclos de posições da oração (pé, sentados, joelhos) a que se dá o nome de *rakat*, bem como pequenos *duás* (preces – recitadas em árabe) e nomes de cerimónias.

Comecei a explicar a religião aos meus filhos desde pequenos. Desde pequenos sempre viram os pais a rezar e depois perguntavam o que era; quando eu fazia as orações punha um tapete para eles e eles com os gestos faziam as orações. E de pequenos aprenderam o árabe e a rezar uns certos versículos e expressões, ensinava-lhes *As-Saamu Aleikum, Allahu Akbar, insha'allah, al-hamdulillah, a Shahada* que é o primeiro princípio do Islão. Depois, claro, como eles eram curiosos ensinava-lhes pequenos *duás* e assim nomes de algumas das nossas festas. Como dizemos sempre *Sallallahu alaihi wa sallam* quando nos referimos ao profeta, eles também criam aprender. A gente aproveita a curiosidade dos miúdos e vai ensinando. [M4]

Tendo em conta que falamos de crianças que nascem e crescem em Portugal e que frequentam estabelecimentos de ensino não-muçulmanos¹⁴³ (onde convivem com crianças com outras orientações religiosas), alguns pais referem que na iniciação dos filhos à religião, procuram também mobilizar recursos que ajudem os mais novos a adquirir «competências argumentativas na gestão das diferenças inter-religiosas» (Bastos, Costa e Batoréu, 2006:155), e a interiorizar uma identidade bi-referencial valorizada – a de «português muçulmano».

¹⁴² Como por exemplo, «*As-Saamu Aleikum*» (cumprimento de paz); «*Allahu Akbar*» (Deus é grande); «*insha'allah*» (Deus queira); «*al-hamdulillah*» (louvado seja Deus); ou ainda a *shahada*: «*La ilaha ill-alla, hu, Muhammad-ur-Rasulullah-hu*» («Não há outro deus senão Allah, e Muhammad é o seu profeta») e o «*Sallallahu alaihi wa sallam*» (que é dito sempre que um muçulmano menciona o seu profeta), ou seja, «que a paz esteja com Ele».

¹⁴³ Com excepção do filho mais novo do GD4 que actualmente frequenta o Colégio Islâmico de Palmela, todos os outros entrevistados sempre frequentaram estabelecimentos de ensino não-muçulmanos. Se por um lado esta situação é justificada pelo facto de o Colégio Islâmico de Palmela apenas existir desde 1998, por outro há pais que realçam preferir que os filhos frequentem a escola oficial portuguesa.

Entre estes recursos destacam a leitura de livros de introdução ao Islão para crianças, através dos quais empreendem uma «espécie» de comparação entre católicos e muçulmanos, mediante a utilização de vocabulário e de estilos discursivos prevalecentes na religião católica, tais como «missa» (para certas cerimónias islâmicas), «igreja» (para mesquita), «padre» (para líder religioso), «catequese» para aulas de religião, etc.

Nas leituras efectuadas explicam que o universo, a natureza e a humanidade, criações de *Allah*, devem ser entendidos como *ayat* (sinais) da sua existência. A criação deve reconhecê-lo como tal e atribuir-lhe designações como o Omnisciente, o Todo-poderoso, o Justo e o Benevolente, como forma de O adorar e de Lhe agradecer. Concomitantemente, explicam que o Deus dos católicos e o Deus dos muçulmanos é Um e o mesmo, só que *Allah* decidiu revelar a sua vontade, enviando mandamentos e códigos de religião a vários profetas, em diferentes estágios da história, para a orientação da humanidade. Deste modo, católicos e muçulmanos diferenciam-se em termos religiosos porque os primeiros vão à igreja, seguem a Jesus (*Isa*) e têm como Livro Sagrado a Bíblia e os segundos seguem o profeta *Muhammad*, têm como Livro Sagrado o *Qur'an* e vão à mesquita. Os pais terminam tal explicação, afirmando que o Islão para os muçulmanos, enquanto religião, corresponde a um **código de vida** – a um modo de ser e estar no mundo.

Tinha os livros de iniciação à religião para crianças e depois procura fazer uma espécie de comparação para os fazer compreender. Explicava que Deus criou todas as coisas, a natureza, o universo, os seres humanos, que estas coisas são sinais de Deus para que os homens creiam nele, o adorem e lhe sejam sempre agradecidos, porque Deus é dono de toda a sabedoria, é o mais poderoso e mesmo assim é justo e bom para com os homens. Explicava que o nosso Deus e o Deus dos católicos é o mesmo, que tinha muitos profetas e que revelou várias coisas em tempos diferentes. Explicava que o nosso profeta era Maomé e o deles era Jesus e que por isso nós vamos à mesquita e os católicos à igreja. E no fim explicava que a nossa religião é um código de vida, uma maneira de estar e ver as coisas do mundo. [M4]

Os meus pais explicavam-me que o nosso profeta é Maomé e que os católicos tinham outro profeta que é Jesus Cristo, mas que Deus era o mesmo. Depois, para nos fazer perceber melhor faziam comparações, tipo missa, quando se queriam referir às cerimónias religiosas que frequentávamos na mesquita, igreja para mesquita, padre para *imam*, etc. [FA.2]

Para complementar e aperfeiçoar estes primeiros ensinamentos religiosos, por volta dos quatro, cinco anos, as crianças muçulmanas começam a frequentar a *madrassa* (escola corânica), onde ocorrem aulas de religião para crianças e jovens até aproximadamente aos quinze anos. Estas aulas realizam-se semanalmente (à sexta-feira ao final da tarde e/ou aos sábado ou domingos de manhã), quer nas mesquitas, quer nos locais de culto, e são leccionadas pelos próprios *imams* ou por professores/as em regime de voluntariado. As aulas da *madrassa* são vistas pelos pais e pelos professores como uma forma das crianças e dos adolescentes aprenderem a religião de uma maneira mais aprofundada e como um meio privilegiado de socialização ente pares.

Os alunos devem ser distribuídos por classes etárias, havendo para o efeito manuais específicos preparados pelos professores para cada classe. Segundo FA4.2, até a idade da puberdade as aulas da *madrassa* são ministradas conjuntamente para rapazes e raparigas,

devendo-se seguir a partir dessa altura a separação em termos de sexos. No entanto, em alguns casos, a separação das turmas, avaliada pelo professor/a, tendo em conta o número de alunos por turma (quando p. ex. este é bastante reduzido, como acontece com frequência nos locais de culto mais pequenos) ou critérios de outra natureza (de acordo com a consciência da pessoa responsável por tomar tal decisão), nem sempre tem ocorrido.

No caso das raparigas, a chegada à puberdade marca ainda a altura em que devem começar a usar o *hijab* (véu). Algumas adolescentes muçulmanas portuguesas empolgadas com a novidade experimentam usá-lo, na maioria das vezes, por considerarem que podem ficar mais bonitas. Todavia, são aconselhadas de imediato pelos professores da *madrassa* e pelos próprios pais apenas a fazê-lo por convicção e não por vaidade.

Acho que depende, mas normalmente pode ser à sexta, ou aos sábados ou domingos de manhã. (...) É por níveis de idade e os professores tem uns manuais que seguem nas aulas. Até as miúdas não atingirem a puberdade é tudo junto, depois é que se separam. Mas eu como estava numa sala de culto desde pequenina, fiquei lá até aos catorze, quinze anos, continuei lá sempre, porque lá na Póvoa a *madrassa* é mais pequena, é mesmo só local, e iam lá só jovens locais, então, era sempre junto; mas também não havia muitos alunos, então optaram por fazer tudo junto. Normalmente, o que deve ser feito é a separação, mas essa decisão também pode ter muito haver com o professor, depende. Depois, no caso das raparigas é quando devemos começar a usar o véu, o lenço. Normalmente, no dia-a-dia não usamos, mas usamos nas aulas, quando fazemos as orações e isso. Mas nessa altura até há um grande entusiasmo porque como é novidade e como algumas raparigas acham que ficam mais bonitas começam a usar por causa disso. Mas depois os pais e na *madrassa* dizem que devemos usar só se for por *convicção* e não porque achamos que ficamos mais giras. Frequentei até aos catorze, quinze anos, foi bastante. Comecei com quatro anos, por isso é que aprendi a ler fluentemente o Alcorão. [FA4.2]

Nessas aulas, entre outras actividades, aprendem sobre a história do Islão, o alfabeto árabe (língua em que o *Qur'an* foi revelado), o estudo do *Qur'an* através da leitura (o objectivo é ler o livro todo mesmo que não se compreenda o que está escrito), a fazer os *duás*¹⁴⁴ (preces) e as orações (*salat*); bem como as posições de prostração das orações e as respectivas abluções, prescritas pelo *Qur'an*, que precedem cada oração. Para além disso, são ensinadas certas regras de comportamento que determinam actos «obrigatórios», «facultativos», «permitidos», «proibidos», «recomendados», «desaconselhados» e até de higiene diária. Com estas aulas, pretende-se, em termos gerais, instruir os alunos na religião, bem como promover a aprendizagem da sua história e cultura e a autodisciplina moral e ética.

É também de uma perspectiva moral e ética que alguns dos pais entrevistados dizem autorizar os filhos a frequentar as aulas de religião e moral (católica) nos estabelecimentos de ensino que frequentam.

Chegava lá (*madrassa*) e fazia primeiro a ablução, primeiro comecei por aprender o alfabeto árabe, começava a ler o alfabeto, comecei a aprender a juntar as letras, a formar as palavras, tal como se começa a aprender a ler e a escrever em português e assim fui aprendendo e aperfeiçoando a minha pronúncia. Depois fui aprendendo a ler o Corão e a fazer as orações e os preceitos básicos da nossa religião. À medida que vai desenvolvendo vai subindo de escalão e depois vamos..., começamos a memorizar versículos do Corão também para pudermos praticar as orações. Normalmente dos

¹⁴⁴ Como nos enunciaram vários entrevistados, os muçulmanos sunitas têm duas (preces) para praticamente todo o género de situações: por exemplo antes de comer, antes dormir, antes de levantar, antes de entrar em casa, quando se cumprimenta alguém, etc.

quatro aos sete/oito anos é boa idade para a pessoa já aprender a juntar as letras do alfabeto, para depois a partir dos sete, oito, nove anos já se saber ler minimamente. É mais ou menos como a primeira classe onde aprendemos o alfabeto. [FA4.2]

Nas aulas da *madrassa* fazemos muitas coisas. Aprendemos sobre a história do Islão, aprendemos vários *duás*, aprendemos as regras das orações, aprendemos o que no dia-a-dia é obrigatório, facultativo, permitido, proibido, recomendável, desaconselhável. Aprendemos coisas sobre a nossa higiene, a fazer as orações, enfim aprendemos essas coisas todas. [FO.2]

Sempre frequentei as aulas de religião e moral porque os meus pais achavam que não me fazia mal nenhum conhecer melhor a religião católica. Os meus colegas ficavam admirados como é que eu sendo muçulmana participava. E eu dizia-lhes: o islamismo acredita em Jesus, só que há uma continuação do profeta e o selo dos profetas é o profeta *Muhammad*, nós acreditamos que termina aí, enquanto que o cristianismo parou em Jesus. Mas os valores são os mesmos, o bem, o mal, a vida depois da morte, etc. [FA4.2]

(...) Também frequentei as aulas de religião e moral, os meus pais acharam que não fazia mal. Muito pelo contrário, eles diziam que era bom para mim, porque há muita coisa que é igual na minha religião e na vossa. [FO1.1]

Paralelamente às aulas na *madrassa* alguns pais têm promovido aulas de religião em casa com professores particulares (1, 2 ou 3 vezes por semana), nas quais os filhos aprendem principalmente o árabe, através do estudo do *Qur'an*. Alguns pais recorrem a este tipo de aulas simplesmente como um complemento das aulas da *madrassa*, mas na maioria das vezes optam por estas sobretudo em virtude dos horários rígidos das actividades escolares e extra-escolares dos filhos e/ou devido há falta de tempo para os ensinar ou levá-los à *madrassa*.

O M... e Z... têm também aulas de religião em casa, é um *moulana* da mesquita de Odivelas que vêm cá a casa. Optámos por estas aulas porque eles nem sempre conseguem ir às aulas da *madrassa*. Porque não temos tempo para os levar, com a escola e a natação às vezes é difícil conciliar horários, depois nem eu nem o pai temos muito tempo para lhes ensinar. E assim o *moulana* vem uma a duas vezes e às vezes até três vezes por semana, depende. Há muita gente na comunidade que optou por esta modalidade. [M1]

Houve uma altura que nem eu, nem o meu marido tínhamos muito tempo para ensinar então para completar o que eles aprendiam na *madrassa* ia lá a casa um *moulana*, para eles não perderem o ritmo, não é fácil aprender o árabe e depois se ficam muito tempo sem treinar esquecem. [M4]

Conjuntamente as crianças começam, levadas pelos pais e/ou familiares, a frequentar a comunidade/mesquita para participar na oração da sexta-feira em congregação, bem como em outros eventos de carácter religioso (cerimónia dos *id's*, etc.) ou social (convívios, passeios, etc.). Uma vez que as mulheres dos grupos domésticos entrevistados frequentam muito pouco a comunidade (pelo menos em termos religiosos, como acontece, aliás, com a maioria das mulheres muçulmanas de origem indiana), as idas à mesquita são essencialmente protagonizadas entre pai e filhos (rapazes), tio e sobrinhos, avô e netos. Esta é também uma forma do(s) pai(s) exercer(em) um papel mais activo na educação religiosa dos filhos, uma vez que os nossos entrevistados reconhecem que no essencial o ensinamento e a transmissão dos princípios religiosos e culturais de referência estão sobretudo a cargo das mulheres.

Em casa são as minhas tias e a minha irmã, porque como já disse a minha mãe é convertida e não sabe ensinar. Mas foi com o meu pai e os meus tios que comecei a ir à mesquita. Comecei por ir à oração da sexta-feira, eles quando iam levavam-me, eu era pequeno e ficava todo contente. E depois comecei a ir também às festas dos *id's*, mesmo quando a minha mãe, a minha irmã e as minhas tias não vão, eu vou com eles. [FO.2]

Posso não participar muito na educação religiosa dos meus filhos, porque também estou pouco tempo em casa, o meu trabalho ocupa-me muito tempo. Quando tenho tempo livre costumo fazer outro tipo de actividades com eles. Mas quando é possível, agora não tanto porque eles têm aulas e não dá, como tenho o hábito de todas as sextas-feiras ir à oração na mesquita levo-os comigo. Digamos que normalmente para as coisas na mesquita, mesmo que a mãe não vá por qualquer motivo, eles vão comigo. [H1]

É claro que enquanto eles são pequeninos aceitam tudo sem «espingardar» (risos), que remédio tem eles. Mas por outro lado assim que começam a frequentar a escola, pronto, lá vêm a famosa história dos porquês, parece que nunca mais acaba. Por que é que somos diferentes, por que é que não comemos fiambre, por que é que não vamos a igreja, por que é que não rezamos a Jesus, por que é que não festejamos o Natal, etc. [M1]

A infância e os primeiros anos de escola caracterizam uma fase em que o comportamento das crianças se expressa por uma «vontade de conformismo» (Mohammad-Arif, 2000), mediante a determinação dos pais (a principal força de educação e socialização). Nesta fase, não só não surgem grandes contestações à autoridade dos pais, como estes são a opção mais viável para responder aos vários «porquês» que trazem da escola – «por que é que somos diferentes», «por que é que não comemos fiambre», «por que é que não vamos à igreja», «por que é que não rezamos a Jesus», «por que é que não festejamos o Natal», etc. – resultantes da comparação inter-religiosa.

■ 5.2.3. A adolescência e a entrada na vida adulta: Depois da 'idade dos porquês' a 'procura' de uma identidade religiosa própria

Com a chegada à adolescência, os pais promovem a participação comunitária religiosa e sociocultural dos filhos (cf. capítulo 4). Reconhecem, todavia, que o facto de viverem num país não-muçulmano condiciona o envolvimento dos jovens. Estes não raras vezes sentem-se mais atraídos por outras formas de participação social, que podem facilitar o distanciamento endocomunitário.

Conscientes destes «perigos», os pais procuram desde cedo realizar um controlo alargado dos seus quotidianos (tempos, espaços, afectos), bem como exercer uma pressão crescente sobre os filhos para que criem laços com pares da mesma rede familiar e comunitária (Bastos, Costa e Batoréu, 2006:154). Nomeadamente, a emergência de um maior controlo em relação aos quotidianos dos filhos é sobretudo sentida no caso das raparigas. Como nos explica M4, os rapazes de um modo geral beneficiam duma maior «bi-culturalidade compartimentada» (Bastos, Costa e Batoréu, 2006:163), uma vez que o olhar da família e da comunidade sobre

comportamentos transgressores em relação aos ideais parentais/comunitários não é tão severo quando efectuados por estes¹⁴⁵.

Nós temos que ter consciência que vivendo num país não muçulmano os nossos filhos sentem-se atraídos por muitas coisas, não é. Por isso é sem dúvida muito importante que eles desde pequenos tenham o hábito de ir à comunidade. A N... deu muitas preocupações na adolescência começou a ter um comportamento muito rebelde e contestava as minhas decisões e as do pai, foi um pouco... foi muito difícil, porque tivemos que ser um pouco rígidos com ela. Mas valeu a pena o controlo que fizemos. Agora é o N... que está na adolescência, vamos lá ver o que é que nos calha (risos). [M2]

As raparigas são mais protegidas do que os rapazes, isso não há dúvida. Na minha opinião isso acontece em todas as famílias, até porque quando é uma rapariga que faz alguma coisa que aos olhos da comunidade não está certo, as críticas são muito piores. Quando isso acontece com rapazes as pessoas aceitam e desculpam com outra facilidade. [M4]

A gente tem essa tendência, não é. A gente sempre os pressiona de alguma maneira para que se dêem com miúdos da mesma idade da comunidade e mesmo entre famílias quando há miúdos da mesma idade procuramos que se dêem e convivam. Porque repare a maioria dos seus amigos não são muçulmanos, se não fizermos qualquer coisa, é muito fácil eles se desligarem. A adolescência tanto pode ser uma fase de aproximação como de afastamento da religião, por isso temos que estar atentos. [M1]

Com efeito, os vários entrevistados descrevem a adolescência como uma fase da vida onde começam a surgir as primeiras contestações à autoridade religiosa e moral dos pais e a propensão para a rebeldia, mas também onde a interferência religiosa se pode tornar mais forte.

À luz dos discursos recolhidos, certas contestações surgem porque alguns adolescentes (como p. ex. FO1.1, FO1.2 e FO.2) não vêem com muito «bons olhos» as aulas de religião particulares, na medida em o tempo que estas ocupam concorre com as actividades extra curriculares que gostam de realizar com os amigos e colegas. Os pais, por sua vez, não se mostram muito flexíveis quanto ao abandono deste tipo aulas por parte dos filhos. Ao contrário, alguns aproveitam mesmo esta situação para os «incentivar» a se comportarem bem e/ou a tirarem boas notas, «intimidando-os» com um possível aumento do número semanal de aulas. Revelam, no entanto, alguma flexibilidade na altura dos testes escolares e/ou de competições desportivas, quer em relação às aulas particulares quer às da *madrassa*, as quais devem ser recuperadas em períodos mais calmos (como p. ex. durante as férias escolares).

Eu por mim ia só à *madrassa*, porque tem mesmo que ser, e não tinha estas aulas em casa. Por vezes é uma chatice tenho coisas combinadas com os meus amigos e não posso ir por causa disso. Por vezes, até falo com a minha mãe e ela liga para o *maulana* para dizer que não venha, mas o velho vêm sempre não dá hipóteses. [FO.2]

Eles já me pediram para o *maulana* não vir mais aqui a casa, preferem ter só as aulas da *madrassa*, mas eu acho pouco e não lhes fiz a vontade. Depois, funciona como uma forma de eu os pressionar. Quando se portam mal ou quando tiram notas mais fracas, eu digo-lhes logo: «parece-me que temos que providenciar mais aulas de religião» e, olha, a coisa vai funcionando. Por isso, por enquanto nada feito. Mas pronto, em alturas de testes na escola ou quando têm que treinar mais por causa das competições desportivas, aí sim, facilitamos, mas depois nas férias da escola têm que fazer o que ficou em falta. [M1]

¹⁴⁵ É neste sentido que o casal do GD1 enquanto pais de filhos apenas do sexo masculino, e embora declarem à semelhança dos outros pais entrevistados a intenção de persuadi-los para o casamento endocomunitário, verbalizam a autorização de namoros adolescentes dos seus filhos com «portuguesas».

Alguns jovens sublinham inclusive que apenas participam ou participaram em certas actividades comunitárias e religiosas – como o *Salat-ul-Juma* (oração da sexta-feira em congregação) e o *Id-ul-Fitr* (cerimónia religiosa do fim do Ramadão), frequentemente inculcadas como uma «tradição» e «obrigação» para com o grupo de pertença, porque foram ou são forçados pelos pais, ou em idades mais avançadas para não ferir susceptibilidades em prole do bem-estar familiar e/ou para que estes se possam sentir orgulhosos dos seus filhos (perante a família e a comunidade).

Quando era mais novo ia porque os meus pais iam e eu não podia dizer que não. Com 17, 18, 19, pronto, não é, às vezes vamos é mesmo só para não arranjar chatice, para os nossos pais não ficarem tristes, porque há sempre quem comente. Normalmente, no Ramadão vou à Comunidade ao *Id* e pronto eles ficam contentes e também não custa nada. Os meus pais são uns excelentes pais e eu também gosto que eles sintam orgulho do filho que têm. Eles merecem, há coisas que se fazem pela harmonia familiar. [FO.5]

Por vezes não quero ir, mas não tenho outro remédio se não ir, os meus pais obrigam-me. Dizem que são coisas da religião que temos a obrigação de ir, que é uma tradição frequentar e blá-blá, e blá-blá, vou e calo-me, não tenho mesmo outra alternativa. Às vezes à sexta-feira vou com o meu pai fazer *namaz* à mesquita, mas vou porque pronto não tenho outro remédio. [FO1.1]

Segundo Cesari, «não é suficiente crer e praticar porque se nasceu nesta ou naquela religião, mas exprimir a sua individualidade face a uma escolha de ser um praticante e voltar a dar um sentido pessoal à mensagem revelada» (2000a:95). Para alguns dos nossos entrevistados, é por volta dos 14, 15 anos que se começa a pensar na religião de uma forma mais reflectida. Outros realçam os anos do fim do liceu e a entrada para a faculdade (17-20 anos) como aquela etapa onde verdadeiramente iniciam a procura de uma relação mais questionada e fundamentada com a religião.

Esta postura religiosa pode ser concebida como fazendo parte de um processo de iniciação de uma procura de afirmação (ou negação) da identidade religiosa, em que os valores morais e éticos começam a ser discutidos e comparados, interpelando à individualização da experiência religiosa. Por outras palavras, a relação entre o se ter nascido muçulmano¹⁴⁶ e a identificação religiosa com o Islão é concebida como algo de muito «pessoal» e necessário ao processo de estruturação da consciência de si, enquanto muçulmanos.

Muitas vezes, nesta fase, os pais deixam de ser os principais intermediários, sendo substituídos por outras figuras, tais como amigos, colegas, *imams*, etc., procurados por exemplo para esclarecer proibições e práticas. Paralelamente, através da Internet, os jovens conseguem ter acesso a um leque mais diversificado de informação através de textos, traduções, comentários e a uma maior troca de impressões com um maior número de muçulmanos espalhados pelo mundo participando em debates de fóruns islâmicos e/ou em conversas nos *chats*.

¹⁴⁶ Visto mais como um selo de pertença (Portes e Rumbaut, 2001) do que de identificação.

Comecei a pensar na religião de uma forma mais séria a partir dos 14, 15 anos. É aquela fase em que começamos a pensar se as coisas que nos dizem fazem sentido ou não. Nasci num lar muçulmano, logo, será que sou muçulmano porque me identifico ou porque nasci numa família muçulmana, é por aí. No meu caso, eu identifico-me mesmo. [FO4.1]

Existe aquela idade em que nos questionamos mais sobre o que acreditamos ou não. Mais ou menos por volta do 12.º. Ano, entrada na faculdade, acho que é mais ou menos por essa altura que começamos a nos questionar mais, procurar outro tipo de respostas mais fundamentadas. E algo necessário ao nosso crescimento, não é só dizer que sou muçulmana, tenho que fundamentar isso, em primeiro lugar para mim e depois para os outros. [FA3.2]

(...) Hoje com a Internet pudemos nos informar mais e melhor acerca da nossa religião, já não estamos dependentes apenas daquilo que os nossos pais ou os nossos *imams* nos dizem, pudemos ouvir outras opiniões e tirar as nossas próprias conclusões. [FO1.1]

Por outro lado, a curiosidade dos colegas, amigos, vizinhos, professores (não-muçulmanos) em relação uma religião «diferente», que aumentou significativamente a partir de acontecimentos internacionais como o «11 de Setembro» de 2001, tem estimulado o interesse dos jovens muçulmanos portugueses acerca da sua religião. Por outras palavras, não se trata apenas de esclarecer os amigos, vizinhos, colegas e/ou professores explicando a religião e declarando a sua separação em relação a movimentos políticos extremistas, acaba também por estimular a auto-exploração das diferenças e das semelhanças no seio do «nós» islâmico (Bastos, Costa e Batoréu, 2006).

Comecei a ver que tinha que procurar ler muito e procurar ouvir muito o que as pessoas e a religião têm para me dizer. Porque como muçulmana ocidental, digamos assim, não posso deixar os meus amigos muçulmanos sem resposta, porque entretanto eu também acabo por ficar um bocado ignorante nesse sentido, não é. Comecei a ler bastante sobre religião e a tentar perceber como é que eu vou responder aos meus colegas, que entretanto com o 11 de Setembro também começaram a perguntar mais coisas (...). [FA.2]

Apoiados na experiência vivida, os próprios pais entrevistados confirmam a importância que as redes sociais comunitárias e familiares desempenham nestas alturas, na medida em que podem actuar como um reforço das expectativas normativas e de vigilância dos comportamentos (Portes, 1999b:107-108).

É muito importante porque começam a crescer e a procurar outro tipo de respostas e nem sempre vêm ter connosco. A adolescência é aquela fase terrível que eles acham que sabem tudo ou preferem perguntar a outras pessoas que não os pais, mesmo quando o relacionamento entre pais e filhos é aberto, é aquela fase mais rebelde. Agora se eles tiverem amigos na comunidade, frequentarem a casa de pessoas da comunidade a probabilidade de irem perguntar a essas pessoas aumenta consideravelmente. [H5]

Embora o modo como os pais investem no futuro, concebem o controlo familiar sobre a vida dos filhos e protagonizam a transmissão de valores familiares e morais não possa ser homogeneizado (pois pode compreender convicções diferenciadas sobre os limites sociais do grupo), todo esse investimento contínuo e estrategicamente multifacetado pressupõe um certo grau de abertura inter-étnica. Ou seja, os pais ambicionam que os descendentes interiorizem

um forte sentimento de pertença e dever para com os valores familialistas e ideais comunitários e simultaneamente conquistem percursos de inserção social bem sucedidos: um «curso superior», um «bom emprego», «prestígio social» e a «constituição de uma família».

A abertura inter-étnica não significa que se pretenda colocar em risco, pelo menos premeditadamente, certos padrões de comportamento do grupo de referência. De acordo com as experiências vividas negocia-se reciprocamente (entre pais-e-filhos e filhos-e-pais) estratégias que envolvem formas de negociação de pertença, mas também de compartimentação (Mohammad-Arif, 2000; Bastos, Costa e Batoréu, 2006) e de autonomização das suas vidas. Identificado ao nível discursivo como um processo intersubjectivante, através do qual seleccionam o «que é» ou «não é» essencial para se «dizerem» muçulmanos, os nossos interlocutores reconhecem que estas formas de negociação possuem limites.

Mas também queremos que os nossos filhos se sintam bem inseridos, que tiverem um curso superior, arranjem um bom emprego, alcancem prestígio e constituam família. Quando apostamos numa educação com princípios e valores em termos de família, religião, moralidade, etc. temos esperança que os nossos filhos sejam pessoas de sucesso é o que todos os pais querem. E também que se desviem das coisas que não prestam, drogas, vidas estragadas pelo álcool, ou que se envolvam em coisas ilegais, esse género de coisas. [M5]

Paralelamente, estas negociações e as estratégias que lhes subjazem, marcando a distinção e originando processos de continuidade mas também de mudança (Bourdieu, 1979), «deixam entrever transformações importantes na estrutura afectiva das famílias muçulmanas, (...) nomeadamente, no que respeita à modificação do modelo emocional ascético, distanciado, desactivado que configurava num passado ainda relativamente recente, as relações entre pais e filhos (Bastos, Costa e Batoréu 2006:177).

A postura transformativa na estrutura dos afectos maximizou-se nos discursos dos pais entrevistados quando estes nos referem não quer que os filhos passem pelas mesmas dificuldades pelas quais passaram outrora; referindo-se, por exemplo, ao facto de terem iniciado as suas «actividades profissionais desde muito novos, como empregados do negócio da respectiva família ou de uma família das suas relações» (Carvalho, 1999:358). E nos discursos dos filhos quando estes reconheceram procurar não frustrar determinadas expectativas dos pais, por uma questão de respeito com os valores familialistas e/ou para que estes se sintam orgulhosos dos seus filhos.

Nós queremos é que os nossos filhos se integrem bem com sucesso e que não tenham que passar pelas mesmas dificuldades pelas quais um dia passámos. O meu marido começou a trabalhar ainda muito novo com o pai e os irmãos, ora, o meu filho, graças a Deus, não teve que passar por isso. Nós damos-lhe muitas coisas mas ele também nos dá a nós, foi um orgulho para nós quando ele se formou, agora vai casar, enfim são coisas que nos encham de alegria. [M5]

Deste modo, à luz das narrativas recolhidas, são várias as dimensões que podem despertar e influenciar não só a individualização das experiências religiosas, como também a procura de uma relação mais questionada, fundamentada e reflectida com a religião. Entre outras possíveis, os vários interlocutores evocam: **I**) o vierem num país não islâmico (onde

continuamente são questionados pelos colegas, professores, amigos, vizinhos, etc.); **II**) a competição comunitária e as formas de pressão familiar que os pais exercem sobre os filhos; **III**) a «existência de uma maior abertura e preocupação com a aprendizagem religiosa dos jovens por parte dos pais e dos líderes comunitários» (Bastos, Costa e Batoréu, 2006:164); **IV**) o facto da vivência religiosa e comunitária em Portugal, comparativamente à vivência em Moçambique, possibilitar o acesso a toda uma série de fontes sobre o Islão (leituras, participação em palestras, conversas com *imams*, etc.).

■ 5.3. Construindo vários significados para a noção de muçulmano – formas específicas de interpretação

■ 5.3.1. Perspectiva (s) religiosa (s) do 'ser' muçulmano: dos valores e princípios morais às práticas privadas e crenças pessoais

O que particulariza os nossos entrevistados são as várias formas de (re) construção individualizada das referências religiosas e os modos como as vêem e as expõem em função dos próprios percursos de vida. Ou ainda os diferentes tipos de resposta (partilhados ou diferenciados), definidos de acordo com as situações relacionais, na distinção conceptual que fazem entre o que é «islâmico» e o que é «cultural» na sua religiosidade em termos de «obrigatório» versus «facultativo», «lícito» versus «ilícito», «recomendável» versus «desaconselhável» etc.

A religiosidade faz parte de nós, é algo próprio do seres humanos, mesmo para aqueles que dizem que não acreditam em nada. Já ouvi algumas vezes «sou ateu graças a Deus» (risos). [FA3.2]

Os valores e princípios são sempre os mesmos, respeitar o próximo, fazer o bem, não cobiçar vida alheia, essas coisas. Eu acho que é o que dizemos todos quando nos perguntam o que é para a nós a religião. Agora, aquilo que nos distingue é o modo como interiorizarmos e vivemos aquilo que dizemos, e neste sentido tudo o que está à nossa volta influencia a nossa forma de agir. Estás a entrevistar-me porque eu sou muçulmana e porque estás a fazer um trabalho sobre muçulmanos e eu posso te dizer por exemplo: é islâmico e é obrigatório as mulheres rezarem na mesquita e tu vais entrevistar outro muçulmano e ele diz-te é cultural e facultativo as mulheres irem rezar à mesquita, outros dirão que é islâmico e aconselhável, mas não obrigatório, outros dir-te-ão posso fazer isto, não posso fazer aquilo e por aí fora. [FA3.1]

A este nível Vázquez (2001:170) sublinha que «a separação entre a religião e a sua prática confirma a necessidade de indagar previamente sobre o tipo de representação que se tem dela e a relação que se mantêm com o mundo sagrado». Neste sentido, vejamos o seguinte extracto:

Diálogo entre um dos nossos entrevistados e um pequeno grupo de muçulmanos seus conhecidos, Mesquita Central, Outubro de 2005, Noite do *Lailatul Qadr*:

– Gostava de discutir a ideia de Deus abstracto. É mais fácil ser por exemplo católico que muçulmano. Os católicos têm as figuras da Virgem Maria, de Jesus Cristo, etc. Mas para nós muçulmanos as coisas são mais abstractas, não pudemos adorar imagens é mais fácil acreditar numa figura do que acreditar numa situação que não tem nada. Nós temos que acreditar em algo que não se consegue materializar, é muito mais difícil. O que é que cada um de nós vê quando reza?

– Deus não se vê, sente-se.

– Mas qual é a ideia que temos de Deus? Será que é a de uma luz, uma energia, o vento? Realmente, o mais importante é o Deus que está dentro de cada um de nós. Se Deus protege porque é que inocentes morrem? O nosso ADN já traz tudo, se vamos morrer cedo ou morrer tarde, quando nascemos já temos um dia determinado para morrer.

– Ser assassino está no ADN é algo absurdo, porque assim ser pedófilo viria no ADN. É tão absurdo como aquela ideia dos homossexuais terem uma coisa no cérebro.

– Nós não temos desculpa, nós fazemos o que Deus já escreveu, pois Ele é Omnipresente e Onnipotente.

– Estou a lembrar-me de um filme que vi no outro dia, o filme chamava-se «O Monstro». Cada um de nós é um ser químico diferente e a droga agarra-nos de maneiras diferentes.

– Devíamos falar mais em termos religiosos e não tanto em termos sociais, durante esta noite tão especial.

– Realmente quando se está a rezar é preciso muita concentração.

– Eu por exemplo focalizo o meu pensamento na *Caaba*. Quando rezo a minha referência é a *Caaba*, estou a rezar para qualquer coisa a atingir. Nunca me passou pela cabeça Deus com uma imagem humana.

– Eu percebo essa ideia de precisarmos de alguma coisa material, aqui o nosso receio deve ser o de divinizar determinados seres. Existem pessoas que têm o hábito de divinizar determinados objectos, por exemplo, a minha mãe costuma beijar o *tasbih*; conheço outras pessoas que costumam beijar o *Qur'an*.

– Eu tenho um amigo hindu, que diz que reza para estátuas para se concentrar melhor e chegar a Deus. Mas nós muçulmanos não precisamos disso, nós temos uma relação directa com Deus. Deus é só um, os homens procuram é diferentes formas de chegar até ele.

– Deus está dentro de nós.

– Mas nem todo o ser humano tem capacidade de acreditar num ser invisível. O indivíduo tem que ter fé para acreditar numa coisa abstracta. A fé é o factor principal.

No diálogo acima transcrito, a afirmação de uma relação pessoal e interiorizada com Deus é definida quer em função da ideia de materialidade (que compreende a utilização diferenciada de símbolos que envolvem sentimentos de veneração ligados aos rituais) quer de capacidade de abstracção (espiritualmente mais exigente sobretudo na comparação valorativa e diferencial do Islão em relação a outras religiões). A descontinuidade entre uma e outra é superada na «relação directa e individualizada» que se estabelece com o divino e, por extensão, com o mundo sagrado.

Neste processo, a «fé» torna-se o elemento central e o mais valorizado da religiosidade, «aquele que marca a pertença, o sentido em que fé é “minha”, é colocada não como expressão de uma ordem religiosa ou transcendente divina, mas como intimidade, expressão profunda de si» (Roy, 2000: 80). Concomitantemente, a demonstração de «fé» (*iman*) «possui várias maneiras de se exprimir e de ser vivida, sem que estas possam ser hierarquizadas» (Bastos, Costa e Batoréu, 2006: 165).

Os nossos entrevistados realçam a questão da «fé» como uma expressão da religiosidade pessoal, da afirmação religiosa, da ortopraxis, etc. Uma «fé» que contemplando todos os aspectos da vida quotidiana ajuda a combater dúvidas existenciais (a incerteza na existência de uma vida para além da morte, a dor na perda de um ente querido) e a resolver e/ou a ultrapassar questões sociais, familiares e pessoais mais ou menos problemáticas (desemprego,

divórcio, doença, pendências legais, situações financeiras), com sucesso. Por acréscimo, a «fé» e a provas da «fé» surgem ainda como justificação do inexplicável no sentido em que a «fé» é uma «energia e uma força que tudo vence».

A religião faz bem as pessoas, porque serve para lhes dar a força necessária para enfrentar as circunstâncias diárias. A fé chega onde a ciência não consegue provar, a fé se não fizer bem também não faz mal. Sou cem por cento a favor da fé quando esta é encarada de uma forma que faz com que o indivíduo viva melhor consigo próprio e com os outros, porque a fé ajuda a ultrapassar as dificuldades desta vida. Perante as frustrações da vida (divórcio, desemprego, falecimentos, doença, etc.), ou nos drogamos, ou bebemos uns copos a mais para esquecer, ou então temos fé. Neste sentido a fé é, talvez, a solução que faz menos-mal ao ser humano. [H5]

Eu acho que quem têm fé acredita que é Deus que responde, quem não têm fé pensa que é outra coisa qualquer. Agora Deus pode responder ou não da forma como nos queremos, a pessoa tem que ter fé para saber aceitar a resposta que é dada. Porque Deus é que sabe todas as coisas. [M5]

Para mim ter fé é acreditar em Deus, não me desviar muito dos ensinamentos da religião, fazer *namaz* e rezar, porque é importante. [FO.2]

É preciso crer no único e verdadeiro Deus: *Allah*. É uma questão de fé. A nossa religião é de muita fé, temos rituais muito bonitos, há pessoas que acham que exageramos, mas não é assim, quando as coisas são feitas com fé é que conta. É tudo uma questão de fé, é a força da fé. Quando rezamos em árabe podemos não saber o que estamos a dizer, mas sabemos que estamos a rezar, é uma questão de fé. Há pessoas que podem achar que somos exagerados, mas essas pessoas dizem isso porque não têm fé e depois questionam tudo e mais alguma coisa. [M1]

Diálogo entre um dos nossos entrevistados e dois amigos, Outubro de 2005, Mesquita Central, noite do *Laillatul Qadr*

– O que eu acho é que há uma energia na fé, uma força que tudo vence.

– Isso é verdade. Agora estou a lembrar-me de uma história que mostra bem isso. Não sei se vocês se lembram da senhora Y..., que vendia chamuças e outras coisas aqui à porta de mesquita. Um dia fui lá comprar uma coisa e ela perguntou-me por X..., disse-me que há muito tempo que ele não aparecia por cá e queria saber se eu tinha notícias dele. Eu disse-lhe que não, mas tentei saber o que se passava. Através de uns conhecidos descobri que ele estava preso por tráfico de droga. Entretanto sem querer contar toda a verdade à senhora Y..., disse-lhe só que ele estava preso e tal; ela muito comovida e emocionada começou a dizer, mas como é que pode ser um homem tão bom e tal... E depois disse-me vou fazer uns *duás* por ele, um homem tão bom. E isto fez-me imensa confusão e tentei perceber porque é que ela estava tão interessada e fazia tantos *duás* para aquele homem sair da prisão. Até que um dia descobri que tudo isto acontecia porque este homem «bondoso» cada vez que vinha à mesquita dava a esta senhora e a outros dois senhores que trabalham aqui na mesquita uma soma considerável em dinheiro, é claro que ela não estava interessada em saber porque é que ele estava preso, ela estava era interessada em fazer *duás* para ele sair da prisão, afinal o dinheiro devia dar-lhe jeito. Mas o certo é que os *duás* e a fé desta mulher devem ter dado mesmo resultado, porque o caso até era bastante complicado e o gajo passado algum tempo, sem se saber muito bem como, consegui sair da prisão.

– Realmente, às vezes, acontece umas coisas que nos deixam a pensar. Também me lembro de uma história, que foi muito falada nos tempos de Moçambique, não sei se vocês se lembram da história do W... ele era muito pobre e costumava ganhar a vida fazendo negócio com mercadorias apreendidas na alfândega e nem sempre as coisas lhe corriam pelo melhor. Até que um dia alguém lhe perguntou se ele tinha feito a «cerimónia dos mortos» quando os pais morreram, ele disse que não porque não acreditava nessas coisas e foi-lhe dito que o melhor era ter fé e fazer, porque de certo a vida lhe correria melhor. O senhor realmente fez a tal cerimónia e partir dessa data a sua vida melhorou consideravelmente, ao ponto de ter conseguido construir um pequeno império.

Por extensão, na maneira como cada um configura o seu modo pessoal de viver como muçulmano, a «fé», «na falta de conformidade social», pode constituir-se como «argumento não da adesão, mas da exigência do reconhecimento, do respeito» (Roy, 2000:80), entre os que enunciam não ter «fé» e os que dizem ter. Entre os vários interlocutores a importância desse reconhecimento e respeito é visível, por exemplo, na forma como se referem ao uso do

véu e à prática das orações diárias, cuja observância, muitas vezes, é interpretada como uma questão de «fé», ou seja, «não uso ou não faço porque não tenho fé», «uso ou faço porque tenho fé».

Cada um sabe de si, não é. No meu caso sinceramente não uso o lenço porque não tenho fé suficiente. Quando fiz a peregrinação usei durante aqueles quarenta dias, mas depois deixei novamente de usar. Há coisas que são uma questão de fé: ou se tem ou não se tem. Hoje posso não ter, mas amanhã quem sabe. Esta é a minha fé e cada um tem a sua, temos é que nos respeitar uns aos outros. Não sou nem mais, nem menos muçulmana porque não uso lenço e outras muçulmanas usam. O mesmo acontece com as orações diárias, é uma questão de fé. Agora não vamos criticar uma pessoa só porque achamos que ela podia se esforçar mais para conseguir fazer as cinco orações, e não faz. No meu caso pessoal, falta-me fé para usar o lenço, mas por exemplo no caso das orações é muito importante para mim fazê-las, e faço porque tenho fé. [M5]

(...) É uma questão de fé. Desde que fiz a peregrinação comecei a usar o véu muçulmano, é como se Deus me tivesse tocado, então desde essa altura comecei a usar diariamente e até hoje graças a Deus nunca mais deixei. É uma questão de fé. Sim, há quem não use, a fé é uma coisa pessoal, devemos reconhecer isso e respeitar, eu também não usava e agora uso. [M4]

Paralelamente, **a religiosidade vivida permite também dar relevância à ética e à moral em termos de valores e princípios morais** (normas e interditos). O investimento neste sistema de valores é denominado por Roy (2000) de «norma ética» (uma norma individualizada e colocada em termos de ética). Segundo Oliver Roy, esta surge «como explicitação e chave do lícito e ilícito que não estão mais no coração da religião, ou que não estão nos termos universalistas: o que está por detrás das proibições e das normas são os valores. O que é lícito ou ilícito explica-se porque define uma ordem de valores e não somente interditos. Em suma, o sentido prevalece sobre a observância» (2000: 80).

No âmbito das entrevistas realizadas, os princípios éticos e morais associados à religiosidade vivida transformam-se em «normas de comportamento» (Cesari, 2000a) a partir das quais definem a sua conduta e explicam o «sentido da vida»: a «família», a «comunidade», os «amigos», o «mundo» e o modo como se deixam «influenciar» por este. Os pais entrevistados afirmam incutir estes valores e princípios aos filhos desde de tenra idade e os filhos, por sua vez, asseguram que um dia mais tarde transmiti-los-ão aos seus descendentes.

A religião é muito importante na vida de uma pessoa. Uma pessoa sem religião é uma pessoa sem rumo, há certos valores que não se adquirem se não acreditarmos em alguma coisa, se não tivermos uma religião. É através daquilo que a religião nos ensina e nos dá em termos de valores que manifestamos a nossa maneira de ser e construímos a nossa ideia de família, de comunidade, de amigos, etc. no fundo tudo o que pensamos. [M1]

E é através dos valores e princípios que aprendemos com a religião que começamos a definir para nós próprios o que é bom, o que é mau, etc. e quando interiorizamos estas coisas vemos o mundo com outros olhos, ou seja, as coisas más ou menos boas que o mundo oferece influencia-nos menos. [M4]

Todos os princípios que eu tenho baseiam-se na parte religiosa da fé muçulmana. São os valores religiosos que os meus pais me transmitiram que me fazem dizer o que está certo ou errado, que me fazem acreditar nisto ou naquilo, agir desta ou daquela maneira e me relacionar com Deus de determinada forma. [H5]

Eu como já disse identifico muito com a minha religião, com os seus princípios, com os seus valores. Princípios esses e valores esses que os meus pais sempre fizeram questão de me transmitir desde muito pequeno e que eu espero um dia vir a transmitir aos meus filhos. [FO4.1]

Definidos como idiomas através dos quais procuram preservar algumas das dimensões da identidade etno-religiosa, os vários interlocutores enfatizam principalmente valores e princípios que põem a jogo importantes recursos familiares e comunitários. Destes, a que chamaram «valores» «familiares» e «morais» fazem parte as obrigações ligadas ao «ser» muçulmano/a, bem como a gestão das relações entre géneros e gerações. Ao **nível dos valores familiares** defendem:

I) a união familiar, mesmo em situações de tensão (tais como os conflitos que possam surgir no seio de um casal, entre cunhadas, entre noras e sogras, entre irmãos, etc.). Ou seja, a importância da coesão familiar pressupõe a execução de estratégias diplomáticas que evitem situações de animosidade e/ou cortes de relação. Os membros de uma família, não só devem procurar uma resolução pacífica para os conflitos intrafamiliares, como garantir a ocultação dos mesmos para o exterior sempre que o «bom-nome» da família esteja em causa;

II) o respeito pela autoridade familiar dos mais velhos e dos pais (p. ex. requeridos como conselheiros e/ou intermediários em assuntos ou conflitos intrafamiliares) e a obrigação moral de cuidar destes na velhice. Por extensão, o respeito pelos mais velhos da comunidade de referência, «onde as regras de relacionamento estimulam a refamiliarização classificatória em «tios» e «tias» (Bastos S., 1999:46);

III) o papel desempenhado pelos irmãos mais velhos como exemplo de comportamento para os mais novos e a importância dos filhos mais velhos (do sexo masculino) no processo de sucessão e continuidade na gestão dos negócios de família (narrada como algo que ainda se valoriza no seio de algumas famílias «ricas» da comunidade, particularmente nos casos de empresas familiares de maior dimensão);

IV) a manutenção de práticas e tradições estruturantes da identidade etno-religiosa (não obstante, alguns entrevistados enunciaram a sua observância mais por uma questão de respeito para com valores familialistas e pelo valor simbólico das mesmas do que por uma questão de identificação [cf. capítulo 3]);

V) e, ainda, um comportamento, em termos religiosos e sociais por parte de todos os membros, que legitime o «bom-nome» da família aos olhos da «comunidade».

A união familiar é realmente uma coisa muito importante para nós. Nas famílias indianas o bem-estar familiar é muito importante. (...) Chatices e zangas existem em todas as famílias, mas nós procuramos arranjar sempre maneira de as

resolver. Sejam zangas entre irmãos, cunhadas, sogra e noras, etc. o que importa é resolvê-las para se evitar males maiores e pelo bem da família. É uma coisa que faz parte das famílias indianas e também da religião. Normalmente, quanto menos gente souber das zangas melhor, nós não gostamos de ficar falados por isso tentamos resolver tudo em família sem muito alarido. [M1]

Ensinamos os filhos para que eles respeitem os pais, os mais velhos, para que cuidem deles quando forem velhos, ensinamos que têm que seguir os valores da religião e que têm que obedecer em tudo aos pais, porque estas coisas também fazem parte da religião. E não é só os mais velhos da família, da comunidade também. Na minha comunidade utiliza-se muito o tio e a tia como sinal de respeito, desde que seja alguém mais velho normalmente chamamos de tio. [M4]

Ensinavam que tínhamos que respeitar os pais e os mais velhos, a importância de seguir os valores da religião, fazer a *madrassa*, que frequentei mais ou menos dos sete aos onze, doze anos, a importância de ter um comportamento que salvaguardasse o nome da família e por aí fora. [H1]

(...) Os pais transmitem valores como respeitar a família, os mais velhos, os pais, etc. e estes valores são transmitidos de geração para geração. A união familiar, a entreajuda e a importância que devemos dar à família são valores que nos transmitem logo desde pequenos, por isso são valores que ficam, valores que nós guardamos conosco. [FO.2]

A religião dá-nos valores e princípios. Eu acho que os mais importantes são os valores da família e os valores morais. Na nossa religião a família é muito importante. A união, a ligação familiar mesmo quando há brigas feias, o respeito pelos mais velhos, a responsabilidade de dar bons exemplos quando se é irmão mais velho. Numa família todos tem que fazer a sua parte para que a família no geral seja bem vista, eu acho que é isso que nos transmitem desde pequenos. Nas famílias ricas com grandes negócio o papel do filho mais velho para seguir os negócios também é tido em conta como um valor, e por aí fora. [FA.2]

Por sua vez, no **âmbito dos valores morais** (os quais, de acordo com as situações vividas, podem apresentar expectativas e pressões familiares diferenciadas para rapaz e rapariga), faz parte investir:

I) nos percursos escolares e profissionais dos filhos. Perspectivando o ingresso dos filhos nas melhores universidades nacionais e/ou internacionais (com particular destaque para as britânicas), alguns pais entrevistados enfatizam uma selecção mais criteriosa na escolha de uma instituição escolar¹⁴⁷ pública ou privada;

II) na transmissão de valores religiosos e culturais que imprimam um certo sentido de obrigação para com o grupo de pertença (p. ex., na importância da vivência religiosa e participação comunitária, do casamento endocomunitário, etc.);

III) em regras de boa conduta, tais como: a «respeitabilidade», a «honradez», a «humildade», a «tolerância», a «responsabilidade», a «honestidade», o «espírito de sacrifício», o «amor ao próximo», etc.

¹⁴⁷ A título de exemplo falamos do Colégio Militar, frequentado actualmente pelo filho mais velho [F01.1] do GD1, do Colégio Inglês, do St Julian's School e dos Maristas, bem como da Secundária José Gomes Ferreira em Benfica como uma das melhores escolas públicas da região de Lisboa.

Valores..., ser simples e por muito dinheiro que a pessoa tenha não esbanjar e nunca discriminar as pessoas, respeitar as pessoas. E também, digamos que saber estar, saber estar, não magoar, tentar, pronto eu tenho um feito assim um bocado explosivo e sou capaz... digo as coisas e não sei quê e a minha mãe já me disse, acho que o que ela quer é que se um dia eu me casar não seja assim tão explosiva, porque entretanto eles também ficam um bocado mal na história (risos). Eles dizem-me para ser um bocado mais benevolente e calma. [FA.2]

Transmitiam aqueles valores mais ligados à religião, ser religioso, respeitar e ajudar o próximo, a minha tia também me ensinou a cuidar da casa, com ela dizia, para que um dia mais tarde eu soubesse cuidar da minha própria casa e do meu marido, a importância de casar com alguém da mesma comunidade, eram estas coisas que ensinavam. [M1]

Valores morais do tipo ser honesto, ter responsabilidade, ter honra, ter humildade, ser tolerante, ter espírito de sacrifício, amar o próximo, tudo o que nos possa dar boa conduta, no fundo é isso que nos transmitem. Depois faz parte incentivar os estudos e promover um bom futuro profissional, boas escolas e boas universidades, se possível em Londres (...). Promover os valores religiosos e culturais do grupo para que fiquem presentes, aquelas coisas ir à comunidade, rezar, fazer um bom casamento (dentro da comunidade, claro). [M5]

Por outro lado, à luz dos discursos recolhidos, **a religiosidade vivida também se pode manifestar em termos de práticas privadas e crenças pessoais**, valorizadas (não só, mas) sobretudo pelas gerações mais velhas. Este tipo de práticas e crenças é associado quer a rituais que simbolizam as várias fases do ciclo da vida, quer a aspectos circunstanciais da vida quotidiana. Envolvem elementos da «cultura», da «tradição» e da «modernidade» e conjugam factores que podem se moldar ou opor à religião.

Deste modo, relatam-nos algumas práticas conotadas como tradições supersticiosas associadas ao período da gravidez, que requerem determinada atenção por parte das mulheres grávidas mesmo antes do bebé nascer, a fim de evitar situações de «azar». Assim como, crenças ditas religiosas como a de que a mulher se deve submeter a um recolhimento de quarenta dias após o nascimento do bebé para se restabelecer fisicamente.

Há coisas que ultrapassam o limiar do que eu acho normal. Não é que eu não concorde, não tenho nada a ver com isso, mas para mim não dá. Por exemplo, uma mulher grávida ir visitar outra mulher grávida, vamos supor duas cunhadas estão grávidas, não se devem visitar, ou eu estou grávida e tenho uma amiga grávida não devo visitá-la, dizem que dá azar, isto é um tipo de superstição ligada a alguma tradição. Mas há também coisas destas obrigatórias em termos de religião, por exemplo, a mulher depois do bebé nascer durante quarenta dias não pode sair de casa, se sair pode fazer mal à sua saúde. [FA.2]

Conjuntamente, a chegada de um bebé a uma família muçulmana pode implicar um leque diversificado¹⁴⁸ de rituais (religiosos e culturais) ligados ao nascimento (cuja execução é sobretudo da responsabilidade dos pais e da família próxima). Por exemplo, para alguns dos nossos interlocutores a circuncisão masculina surge como um acto considerado essencial à iniciação da vida religiosa¹⁴⁹. Em Portugal, ao contrário do que acontece na maioria das sociedades islâmicas, as crianças são circuncidadas em consultórios clínicos após a respectiva avaliação médica. Dada a importância que alguns pais atribuem a esta prática, chegam mesmo

¹⁴⁸ Os rituais religioso-culturais ligados ao nascimento podem variar de acordo com o que se pratica no país de origem.

¹⁴⁹ A circuncisão masculina é um acto praticado por muitos dos muçulmanos espalhados pelo mundo. Não está referenciada no *Qur'an*, mas nos *hadith* do profeta como uma prática exercida por todos os profetas anteriores a *Muhammad*, dando-se especial ênfase ao facto de se dizer que *Ibrahim* (Abraão) se auto-circuncidou aos oitenta anos.

a realizar uma cerimónia para familiares e amigos e/ou a dar dádivas económicas aos mais pobres da comunidade, como forma de partilhar a felicidade que sentem pela formalidade do acto em si.

Em termos daquilo que consideram mais cultural, entre os muçulmanos de origem indiana, deve-se cortar o cabelo e as unhas aos bebés de ambos os sexos, durante os primeiros quarenta dias após o nascimento. Esta prática, segundo os nossos entrevistados, faz parte de um ritual simbólico de purificação do recém-nascido em que o cabelo depois de cortado deve ser enterrado, simbolizando o princípio que diz: «...da terra fomos formados, ao pó tornaremos», emancipando desta forma o bebé de eventuais impurezas materiais e imateriais susceptíveis de passarem da mãe-para-filho durante o período de gestação.

Assim que um bebé muçulmano nasce, a primeira coisa que se deve fazer é prenunciar ao ouvido do recém-nascido o «azan», que é o chamamento para a oração. Normalmente é o pai que faz isso, mas também pode ser outra pessoa da família, escolhida pelos pais, alguém com autoridade familiar ou social. Depois, no nosso caso [indianos], durante os primeiros quarenta dias de vida do bebé devemos cortar o cabelo e as unhas, e devemos enterra o cabelo. Isto faz-se aos bebés de ambos os sexos. Corta-se o cabelo para purificar o bebé. Porque acredita-se que os bebés trazem as impurezas da mãe, da barriga da mãe e por isso é que se enterra, porque há um dito que da terra viemos para a terra vamos, do pó somos feitos e ao pó voltamos. Acho é um mandamento, ou uma coisa assim. Acredita-se que ao se enterrar na terra o cabelo o bebé fica purificado de todas as impurezas (físicas e espirituais) que poderá ter contraído da mãe durante a gravidez. Em relação aos bebés do sexo masculino, existe ainda a circuncisão. Todos os rapazes muçulmanos tem que fazer a circuncisão, tem que tirar aquela pele. [FA4.2]

A circuncisão é uma coisa imperativa, é fantástico, é muito bom para o homem (...). Acho lindo como é que há não sei quanto tempo atrás já se fazia isso e hoje em dia em termos de medicina os próprios médicos aconselham. Tenta-se fazer o mais rapidamente possível após o nascimento do bebé e é feito num consultório por um médico, em muitas sociedades islâmica faz-se em casa. Depois há quem faça uma festa, ou há quem dê dinheiro a pessoas pobres, pode-se fazer mil e uma coisas a pessoa não é obrigada a fazer a festa, mas há quem faça. [FA.2]

Para assuntos mais ligados à vida quotidiana, alguns dos nossos entrevistados enunciaram-nos o uso de talismãs (chamados *tawidh*) que protegem do «mau-olhado» e da «inveja». O talismã consiste num pedaço de papel com versículos do *Qur'an* inscritos, normalmente a pessoa usa consigo, coloca no carro, debaixo da almofada, etc. Na concepção do talismã existe uma forte correlação entre o poder concedido ao talismã e o protagonismo da pessoa que o executa (por ex. um *imam*) para realizar «milagres».

Costumo usar um talismã debaixo da almofada ou andar com ele e tenho outro no carro. É um pedaço de papel com alguns versículos do Corão que é benzido pelo *maulana*, usamos isso porque temos fé. Usamos isso para nos proteger das forças negativas, da inveja, do mau-olhado. Quando me roubaram o carro fiquei um pouco desiludida porque o talismã não me protegeu, depois perguntei ao *Sheik* e ele disse-me que eu já devia de ter trocado. O talismã não pode ser feito por qualquer pessoa, têm que ser um *maulana* que tenha muita fé naquilo que está a fazer. [M1]

Não sou supersticiosa no geral, mas obviamente se particularizarmos sim, todos somos um pouco supersticiosos. A minha religião é muito ligada a isso, a nível religioso e de orações, por exemplo eu posso chegar ao pé de um *sheik* e dizer eu acho que a minha vida não está a correr bem, ele vai me dar uma oração para eu fazer. Na minha perspectiva isso não me atrai, neste sentido não é um intermediário, mas para as pessoas que fazem isso regularmente acaba por ser um intermediário, desnecessário, porque em minha casa posso perfeitamente fazer isso. Quando eu era mais pequena tinha sonhos maus, não conseguia dormir e o meu pai pediu ao *maulana* para fazer, chama-se *tawidh*, são orações e depois usamos como um fio, a maioria das pessoas usa, mas eu por acaso não uso. [FA.2]

■ **5.4. Representações do 'ser' e 'viver' como muçulmano: «*ser muçulmano é um código de vida*»**

No essencial, para a maioria dos nossos interlocutores, «ser» muçulmano significa testemunhar, no sentido de uma «declaração de fé», que «não há outro deus senão *Allah*, e *Muhammad* é o seu profeta». Por extensão, significa ter como código de vida o *Qur'an* e os ensinamentos (*hadices*) do profeta, os quais actuam como um repertório positivado de valores normativos, morais e éticos que os enche, enquanto muçulmanos, de orgulho; bem como pertencer a uma religião universal (de uma perspectiva transnacional), que tendo como base os mesmos fundamentos e práticas religiosas simboliza na *umma* – a comunidade global (Roy, 2000; Kepel, 2003).

Para mim ser muçulmano é acreditar, crer no único e verdadeiro Deus – *Allah* e confessar que Maomé é o seu profeta e mensageiro, depois é necessário respeitar o que diz o Corão que contem as leis que devemos seguir. [M1]

Ser muçulmano é um código de vida, é uma forma mais espiritual de passar pela vida; não tenho dúvidas. Deus é uno e o Islão diz a verdade. Ser muçulmano é um orgulho. [M4]

Para mim ser muçulmano significa acreditar num ente superior, não ser diferente da maioria, mas ter as minhas convicções e práticas próprias. As convicções de um muçulmano são cumprir os cinco pilares que é o mais importante, porque é a base da religião, e não muito mais do que isso. Por vezes, a religião islâmica é confundida com certas tradições que não fazem parte da religião. Ser muçulmano é pertencer a uma religião universal, há muçulmanos em todos os cantos do mundo, somos uma grande comunidade unida por aquilo que realmente interessa e que faz de nós muçulmanos – a fé nos pilares do Islão. [FO4.1]

Ser muçulmano é seguir os cinco pilares e amar o próximo, o resto não interessa nada. [F0.2]

Outro enunciado partilhado pelos vários entrevistados, sobretudo quando transmitido a um interlocutor não-muçulmano, é a apresentação do Islão como uma religião de «paz», «tolerância», «harmonia» e «amor ao próximo», sendo recusada qualquer associação entre muçulmanos, «terrorismo» e «terroristas» ou religião islâmica, «discriminação», «opressão» e «exploração» das mulheres.

As pessoas que não são muçulmanas, podem ter uma ideia errada da religião islâmica por causa do que sai nas notícias, mas a religião islâmica é uma religião de paz, de tolerância, de harmonia. Ser muçulmano, não é ser violento e terrorista, não é praticar actos terroristas e discriminar as mulheres. Ser muçulmano é ser pacífico, amar o irmão e o próximo, condenar todo e qualquer acto de violência, é dar valor à vida como dádiva de Deus e não concordar com quem mata em seu nome. [H1]

O Corão e os próprios *hadiths* fazem inúmeras referências ao estatuto da mulher, quer em termos dos seus direitos e obrigações religiosas, quer no que diz respeito ao seu papel na sociedade. A sociedade árabe pré-islâmica desprezava o nascimento de filhas, matava-as à nascença, uma prática fortemente condenada pelo Islão. O Islão deu vida às mulheres, corrigiu e melhorou alguns desses aspectos. [Extracto de entrevista com um *imam*]

Por outro lado, se os vários entrevistados não apresentam grandes discrepâncias quanto a uma forma mais genérica de representação do «ser» muçulmano, **as diferentes modalidades de interpretação do se «dizerem» e «viverem» como muçulmanos**

(Dasseto, 2000), **mostram a «flexibilidade com que o Islão» pode ser «vivido na vida quotidiana»** (Vázquez, 2001:141).

Mais concretamente, as diferentes formas de se «dizerem» muçulmanos, leva-os a afirmar que se sentem muçulmanos: por nascimento versus por convicção; por pressão (familiar/comunitária) versus por experiência de vida; por conformidade versus por questionamento; por namoro/casamento versus por decisão própria; por adesão a um Islão universal e global versus por identificação com certas referências sócio-historicamente construídas a partir dos contextos de origem.

Por sua vez, distinguem-se nas formas de enunciação e emancipação que as suportam:

I) enfatizando a fé como expressão da afirmação religiosa ou destacando uma relação mais racional, ética e moral de identificação com a religião;

Uma pessoa religiosa consegue pensar e falar de uma maneira diferente é mais paciente, mais calma e consegue encarar o dia-a-dia de outra forma. O que nos ajuda na vida é sermos religiosos, é termos muita fé, muita fé, nos bons e nos maus momentos [M4]

Eu não sou, como é que eu hei-de dizer, eu não sou muito religioso, sou talvez mais estudioso, gosto de ler e fazer uma filtragem daquilo que realmente, do meu ponto de vista, interessa. Para mim a religião não é saber se existe o paraíso ou o inferno, religião é ter valores e princípios morais, éticos, etc. que me façam sentir bem comigo próprio e com os outros, para mim, esse sim é o testemunho de pertencer a uma religião. [H5]

II) privilegiando um modo mais privado de viver a religião ou optando por uma exposição mais pública no âmbito de determinados indicadores de pertença religiosa (como p. ex. no caso do uso do *hijab*);

A religião é uma coisa privada, pratica-se em casa; na rua não preciso andar com um letreiro na testa a dizer que sou muçulmana. Sei que sou muçulmana e tenho muito orgulho em dizer que sou muçulmana, mas não necessito de andar aqui, por exemplo, de cabeça tapada, porque realmente também não sigo essa tradição, não me idêntico. É claro que há certas coisas que são da religião que temos que ter atenção. Estamos no verão, todo o mundo anda de cavas é capaz de andar de calçãozinho, eu não ando, porque não me sinto bem, eu não sei se havia de me sentir, porque fui criada dentro de uma casa bastante religiosa. Mas estou a viver num país ocidental, estou inserida na sociedade ocidental, não vou dizer que vou andar de mini-saia, ou vou andar de cavas, não é preciso, mas também não preciso me vestir para marcar a diferença. Nunca gostei de dar nas vistas e a diferença atrai o olhar das pessoas. Na minha perspectiva, a religião eu pratico-a em casa, a minha religião eu pratico-a em casa. [M5]

Antigamente não me vestia assim, mas desde que fiz a peregrinação decidi começar a usar o lenço, comecei a vestir-me de uma forma mais religiosa. Realmente há pessoas que olham mais e pronto... mas eu não me importo nada com isso, para mim o que importa é eu me sentir religiosamente bem e actualmente eu sinto-me bem assim, por isso não me importo que olhem ou cometem. [M4]

III) escolhendo uma participação comunitária mais acentuada ou preferindo um envolvimento mais escasso;

Frequentamos todos muito a comunidade. Eu e a minha irmã a seguir a mim fazemos parte da Comissão de Jovens, participamos na organização e divulgação dos vários eventos e actividades, os meus outros dois irmãos ainda são muito novos por isso é que não fazem parte da comissão. Eu e o meu pai e o meu irmão mais pequeno, sempre que é possível vamos à mesquita fazer as orações, já chegamos a fazer as cinco orações na mesquita. [FO4.1]

Sinceramente lá em casa frequentamos pouco a comunidade. O meu pai, vai às vezes às sextas-feiras, quando era mais pequeno costumava ir com ele, mas agora nem por isso. A minha irmã também está sempre a chatear-me para eu fazer parte da Comissão de Jovens, ela já fez, mas agora já não, mas eu não estou interessado. Às vezes também vou às festas dos *id's* com o meu pai, a minha irmã e a minha mãe praticamente nunca vão. [FO.2]

IV) enunciando a compatibilidade da religiosidade vivida com a vida secular ou verbalizando a influência social no declínio de alguns aspectos da vivência religiosa, etc.

É perfeitamente possível, desde que se tenha vontade, conciliar a vida religiosa com os afazeres e os horários do dia-a-dia. Os meus pais sempre me ensinaram a gerir muito bem os meus horários, por isso normalmente faço sempre as orações, consigo arranjar sempre forma de só comer carne *halal*. Sou igual às minhas amigas que não são muçulmanas, se calhar visto-me de uma maneira mais discreta do que algumas, mas isso para mim não tem qualquer dificuldade porque visto-me da maneira que me sinto bem e não me sinto diferente delas, nem há razão para isso. [FA4.2]

Aquilo que os meus pais faziam em Moçambique, ou aquilo que os meus pais fazem hoje, nós já não fazemos. Os jovens da comunidade, estão muita à vontade em questões sociais até mesmo junto da comissão de jovens desenvolvem alguns projectos, mas estão pouco ligados às questões religiosas, nas cerimónias religiosas que decorrem na mesquita a presença dos jovens é mínima, não aderem. Por isso é que eu digo, estamos a viver bastante ocidentalizados, estamos no ocidente e nós vivemos isto, vivemos o culto europeu, daqui a uns anos a influência que a religião exerce hoje no nosso dia-a-dia já não vai ser a mesma, aos poucos vai perdendo força. [M5]

Por acréscimo, evocando critérios tais como se executam ou não as orações diárias, se praticam ou não o Ramadão, se cumprem ou não as prescrições da dieta islâmica, se dão ou não a esmola obrigatória, se frequentam ou não a mesquita para a prática das orações, se frequentam muito ou pouco a comunidade, se disponibilizam muito, pouco ou nenhum tempo para o trabalho comunitário, etc., os vários entrevistados ensaiam uma hierarquia da «intensidade» da sua «religiosidade»: o «muito religioso», o «religioso» e o «pouco religioso», e negam a condição de «muçulmano não praticante».

Sou pouco religioso, porque não faço as orações diárias (...). Mas para se ser religioso, também não é preciso ser *tabligh* (risos). Uma pessoa religiosa é uma pessoa de fé, que vai à mesquita rezar, pelo menos à sexta-feira, que faz *namaz*, que faz o jejum, que faz trabalho na comunidade. De uma maneira geral é uma pessoa que cumpre tudo o que a religião diz. Uma pessoa assim, é aquilo a que chamamos uma pessoa com muito *din* (religião), uma pessoa muito *din*, é pessoa muito religiosa. [FO.2]

Não me considero muito religioso, porque não faço as orações e como carne *halal*. Mas já acabei o Corão e frequento as aulas da *madrassa*, já são coisas boas. Já devia ter começado a fazer as orações, mas tenho preguiça, não me estou a ver a acordar às quatro ou às cinco da manhã e depois deitar-me outra vez, por isso acho que sou pouco religioso. [FO1.1]

Considero-me uma pessoa religiosa, rezo todos os dias em casa, as mulheres não precisam de ir à mesquita, faço sempre as cinco orações diárias e leio regularmente o Corão. [FA4.2]

Em primeiro lugar eu pergunto a um amigo meu: és cristão? Sou, mas não sou praticante. E eu digo, então como é que tu explicas que és cristão e não és praticante, és adepto do Benfica agora podes é não pagar as cotas, mas és adepto do Benfica, e aqui não há ponto de discussão. Nós muçulmanos não temos isso de muçulmanos não praticantes, há é oscilações na fé. Na altura do Ramadão, até são referidos os patamares mais elevados, mas o crente nunca deixa de ser muçulmano, apesar da oscilação da fé, todo o ano é muçulmano. No meu caso pessoal, eu sou uma muito religiosa, pratico e dou muito valor à religião. [FO4.1]

Conforme se realçou anteriormente, o comportamento que adoptam e o valor que atribuem à religião de pertença pode-se atenuar, intensificar ou modificar consoante a

influência das experiências pretéritas, a motivação das situações relacionais e a fase da vida que se está a viver. Neste sentido, a título de exemplo, vejamos os discursos de M4 e H4, H5 e de alguns jovens (FA4.2, FA3.2) em relação à forma como interpretam e vive a religião.

A experiência de vida em comum de H4 e M4, o nascimento dos seus quatro filhos, uma doença cardíaca diagnosticada à nascença à terceira filha, os seus papéis de educadores enquanto pais e um interesse crescente em aprofundar (com leituras, participando em palestras) o significado de certos valores religiosos, trouxe-lhes significativas alterações na forma de viver a religião, as quais passaram sobretudo por uma maior afirmação da identidade religiosa, nomeadamente, mais interiorizada, reflectida e fundamentada. Ambos reconhecem que antes de casarem nunca tinham tido muito contacto com a religiosidade vivida, e frequentavam muito pouco ou nada a comunidade. Hoje em dia são uma presença assídua na mesquita, exercem uma participação comunitária bastante activa, e procuram transmitir uma educação religiosa aos filhos que promova a aceitação e adopção dos preceitos transmitidos pelos pais e por outras autoridades religiosas.

Em Moçambique não era tão religiosa como sou actualmente. O meu vestuário alterou-se, vestia-me como a minha filha se veste agora, mais ocidental, usava o cabelo solto e usava franja, Não fazia tanto as orações diárias, os meus pais não me obrigavam a ser religiosa, ia a *madrassa*, mas fora disso não frequentava a comunidade. Hoje sou muito diferente, sou muito religiosa. O que me fez mudar foi a própria vida, o casamento, o nascimentos dos meus filhos, a minha terceira filha nasceu com problemas graves de coração, o ter que educar quatro filhos, a leitura de vários livros ligados à religião, as palestras na comunidade, foi isso tudo. O meu marido também não era muito religiosa, aprendemos juntos o que realmente na vida é importante, e hoje somos muito religiosos, os nossos filhos também são, participamos muito na comunidade, vamos muito à mesquita. Desde que os nossos filhos eram pequenos que começamos a apostar com força numa educação religioso, achamos que assim seria mais fácil eles escutarem as coisas que lhes dizemos, e ao que os professores na *madrassa* lhes ensinam. E realmente eles são todos muito religiosos. [M4]

Já H5 começa por referir a religião como parte de uma herança familiar irrenunciável, numa atitude conformista que enfatiza a posição identitária de «uma vez muçulmano, muçulmano para sempre». Apesar de adoptar uma postura crítica quanto à aceitabilidade inquestionável de determinados elementos da prática religiosa (pela ausência de justificações verosímeis para a sua imposição e/ou proibição), e reflexiva que interroga certos dogmas da religião (como a existência de uma vida para além da morte, a presença de um «paraíso» e de um «inferno», etc.), sublinha não concordar com as decisões de afastamento (mesmo mantendo-se algum convívio social com a comunidade). Não só porque estas são complexos em termos familiares, mas sobretudo porque podem colocar em causa a continuidade e a reprodução de tradição do grupo. Esta postura justifica que no seu quotidiano enuncie viver a religião mais do ponto de vista ético e moral e menos do ponto de vista da ortopraxis religiosa e, similarmente, se apoie no argumento a partir do qual se diz considerar «muçulmano, praticante à sua maneira». E, ainda, que muitos dos seus pares o acusem de estar afastado do que realmente é «ser» muçulmano e de parecer muito mais um ismaili do que um sunita (cf. críticas à postura ismaili no capítulo 6).

Considero-me um muçulmano pouco religioso e pouco praticante, muçulmano praticante à minha maneira, digamos assim. A minha religião se eu disser que não acredito na vida para além da morte, a minha religião obriga-me a acreditar, senão não sou muçulmano. Mas sou uma pessoa com inúmeras dúvidas em relação à religião. Eu não tenho certezas, não sei se depois da morte se venho para o mundo, se reencarno, se vou para o purgatório, se vou ter direito a julgamento, se vou para o paraíso, se vou para o inferno. Não é uma questão de acreditar, porque quer dizer não tenho bases, não tenho provas, não tenho, nada, nada, nada, nada. Tenho um irmão que já faleceu, tenho o meu pai que já morreu, tenho a minha mãe que já morreu, mas alguém contactou comigo? Ninguém voltou do paraíso nem do inferno, ninguém me comunicou a dizer: olha, estou bem, estou porreiro, estou aqui e ainda bem que eu rezei ou ainda bem que eu não rezei. As frustrações da vida colocam-nos numa situação em que todos nós somos descrentes, nós não somos totalmente crentes. Outra vida, não sei... não tenho a certeza, não quero saber. Agora se em termos islâmicos isto está errado, é possível que esteja errado. Não poder comer carne de porco é da religião, eu não como, mas afirmar que é uma coisa da religião, para mim é mais uma coisa que foi instituída na altura porque havia uma doença dos porcos, como hoje em dia há das vacas loucas. Foi proibido por uma questão de saúde pública, e é isso que as pessoas não pensam. Estás a ver, essas são as minhas dúvidas em termos de religião. Há muitas pessoas que me criticam e até dizem que eu pareço mais um ismaelita que um sunita. Mas o que eu digo é que a religião não pode ser esquecida porque a religião tem uma determinada antiguidade, tem anos, um certo peso para as pessoas. Não nos devemos afastar desses valores, por isso é que eu acho que não nos devemos afastar da religião, não só por causa do que a família pensa, mas porque devemos dar continuidade. Não quero que me confundas em termos religiosos, porque eu sou um ser humano como tu e tenho a minha maneira de pensar, mas sou... tudo o que eu penso, todos os princípios que eu tenho estão baseados na parte religiosa da fé muçulmana, porque eu sou muçulmano, nasci muçulmano, ou seja, é aquilo que eu digo: uma vez muçulmano, muçulmana para sempre. [H5]

Por sua vez, a «maturidade religiosa» (Tiesler, 2005; Mohammads-Arif, 2000) das gerações emergentes, definida em função de uma relação mais questionada e reflectida com a religião, pode ser vivida como uma diferença face às gerações mais velhas e como um motivo de tensão intergeracional. Enfatizando esta ideia, vários dos jovens entrevistados criticam e distanciam-se de uma postura religiosa (pouco fundamentada em relação a determinadas práticas e rituais), que atribuem a alguns dos seus pares mais velhas, em que nada ou quase nada se questiona.

Sim, sim entre a educação religiosa que os meus pais tiveram e aquela que os meus pais me transmitiram, existem diferenças. Os meus pais não tiveram acesso a tanta informação como eu tenho. Na altura dos meus pais para irem para a *madrassa* e tudo não era tão fácil como agora. Agora as crianças desde pequeninas vão. Há mesquitas, locais de culto perto das localidades de onde moram e para frequentarem e tudo é mais fácil. [FA4.2]

Realmente em certas situações podem surgir alguns conflitos, porque as pessoas mais velhas tiveram outros ensinamentos, não foram habituadas a questionar as coisas, disseram-lhes que era assim e elas assumiram como tal e fazem como tal sem sequer se perguntarem se será mesmo assim ou não. Os mais jovens tiveram e têm outra formação, logo questionam mais, reflectem mais, aceitam menos. [FA3.2]

Reconhecem que em Portugal têm acesso a uma série de fontes sobre o Islão (leituras, participação em palestras, conversas com *imams*, etc.) que outrora em Moçambique a geração parental não teve, bem como a existência de uma maior abertura e preocupação por parte dos pais e líderes religiosos com a educação religiosa dos descendentes. Na medida em que as motivações vividas e o contexto social diferem das dos seus pais, colocando-lhes novos desafios, têm vindo a adquirir novas competências argumentativas. Estas possibilitam-lhes debater certas atitudes e práticas culturais mais conservadoras enfatizadas, em termos de

autoridade, tanto pelos pais como por muitos dos seus pares (como sejam alguns *imams*) – e que os seus pais não puderam legitimamente contrariar.

Eu acho que um ponto muito negativo é a ideia de que, agora já não tanto, mas ainda há muitas pessoas que tem essa ideia, acham que as raparigas tem de casar cedo, crescem, aprendem a cozinhar e tem que casar muito cedo. Eu acho que está mal. Porque a religião dá todo o direito que ... diz que tanto o homem como a mulher tem todo o direito de se formar intelectualmente, muita gente tira logo ao 9.º ano as raparigas da escola para aprender a cozinhar e a religião, para poderem casar logo, não está certo, porque isso é uma tradição da Índia que diz que as raparigas têm que casar cedo, não é uma coisa da religião. Apesar das raparigas na nossa religião casarem cedo, não é desta forma, não está certo. As pessoas que pensam assim, sejam *imams* ou outras, têm que ver que isso já não é assim. [FA4.2]

Por exemplo, FA4.2 revelou-nos que quando teve que encontrar uma estratégia de autonomização para convencer o pai a deixá-la ir para a universidade, conseguiu vencer a autoridade do pai (que baseia os seus critérios educativos em tradições culturais que dizem que «as raparigas têm que casar cedo, e não devem ter mais estudos que os maridos»), adoptando uma posição argumentativa fundamentada em conversas com *imams*, leituras, etc., à luz da qual o Islão «dá tanto direito ao homem como à mulher de se formar intelectualmente».

Quando eu acabei o 12.º ano o meu pai não queria muito que eu continuasse, normalmente as raparigas casam cedo na nossa religião. (...) Acho que é mais aquela preocupação, é rapariga, sabe como é que é. Mas depois, lá consegui convencer os meus pais. (...) Agora ao meu irmão já apoiaram mais. Mas a religião dá tanto direito ao homem como à mulher de se formar intelectualmente. Muita gente tira logo no 9.º ano ou quando já aprenderam a ler e a escrever, as raparigas, da escola, para elas aprenderem a religião e a cozinhar, e assim puderem casar logo. Mas não está certo, porque isso é uma tradição da Índia que diz que as raparigas têm que casar cedo, e não devem ter mais estudos que os maridos. Apesar de na nossa religião as raparigas casarem cedo, não é desta forma, tenho lido vários livros e até conversado com o *imam*, e isso não é islâmico. [FA4.2]

Estes enunciados, permitem-nos compreender que apesar da maioria dos jovens entrevistados aceitar a autoridade religiosa e moral dos pais sem grandes contestações, isso não implica que vivam a religião da mesma forma que estes, ou que em certas alturas não contrariem as suas expectativas e determinações.

■ **5.4.1. Perspectivas identitárias quanto à questão do casamento preferencial: «Enquanto muçulmano e como português eu digo-lhe sinceramente é uma sorte os nossos filhos casarem com alguém da comunidade»**

Frequentemente, nos estudos sobre populações de origem migrante, vários autores (Nielsen, 1992) tem vindo a apontar a questão da endogamia grupal como um recurso usado para perpetuar no país de destino a genealogia etno-religiosa e os seus traços identitários.

No seio dos grupos domésticos entrevistados, encontramos perspectivas praticamente idênticas quanto à questão do casamento¹⁵⁰ preferencial. No discurso dos pais está presente a intenção de persuadir os filhos para o casamento endocomunitário, enfatizado como um

¹⁵⁰ A *shari'a* define o casamento como um contrato sagrado a partir do qual se legitima as relações sexuais ente o casal e o estatuto familiar. Este não é entendido meramente como um contrato entre duas pessoas, mas sim entre duas famílias que através da escolha dos cônjuges tem como objectivo o estabelecimento de alianças e a continuidade familiar (cf. Branca, 2000).

«dever» para com o grupo de pertença. Efectivamente, é na escolha do cônjuge que surgem as maiores limitações estratégicas de compartimentação e autonomização das suas vidas.

Reconheço que teria dificuldade em aceitar que os meus filhos casassem com um(a) não muçulmano(a), porque eu sei o quanto é difícil um casamento quando o casal não tem a mesma religião. [M2]

Existe sempre esse receio que os filhos casem com alguém fora da comunidade. Eu gostaria que eles casassem com alguém da comunidade, faz parte das nossas tradições. Mas claro caso casem fora da comunidade, gostaria que pelo menos essa pessoa se convertesse. Porque há certos valores, porque os filhos às vezes quando há esses casamentos entre muçulmanos e cristãos, ou entre qualquer outra religião, os filhos são uns *coisos*... porque não seguem nem uma coisa, nem outra, nem a religião da mãe nem a religião do pai e ficam... porque depois cada um puxa para cada lado, cada um puxa para seu lado. Se algum dos meus filhos deixasse de frequentar a comunidade para casar com alguém de outra religião isso seria um choque para mim.[M4]

Para casar a minha mãe sempre me fez a cabeça, durante toda a minha vida, de que eu tinha que casar com uma pessoa muçulmana. Porquê, quais eram os argumentos dela... Porque eu sempre fui uma pessoa um bocado ligada à religião, apesar de só a partir de certo momento é que quis saber determinadas coisas, mas sempre fui desde de criança, gostava de ir à mesquita, gostava de rezar, então ela sempre viu que se eu me apaixonasse por um não muçulmano e quisesse casar, que inicialmente eu poderia não estar a ver o que eu estava a fazer, porque eu mesma ia sentir as consequências disso. E nisto não há famílias abertas, a mulher é que segue o homem, logo se a mulher é muçulmana e casa com um não muçulmano vai seguir o “não-muçulmanismo”, e isso é mau. Se um homem casa com uma não muçulmana, ela é que o vai seguir, isto é digamos uma lei, vá não é bem uma lei, uma regra, há excepções logicamente. A minha sempre me disse que o melhor para mim era casar com um muçulmano e eu acabei por interiorizar isso. [FA.2]

Na eventualidade de um casamento misto, o núcleo familiar espera que o cônjuge que vai entrar para a família se converta à religião muçulmana, sobretudo se for uma filha a casar. Neste sentido, os grupos domésticos que têm apenas filhos do sexo masculino realçam uma certa tranquilidade, na medida em que segundo estes a lei islâmica define que os filhos pertencem sempre à família do pai, independentemente da mãe ser ou não muçulmana. Já os grupos domésticos com filhos de ambos os sexos, apesar de não diferenciarem as suas expectativas neste campo em termos de rapazes ou raparigas, no confronto com os filhos os casamentos mistos são mais facilmente aceites para os rapazes.

Recusam, todavia, o que chamam de «os casamentos arranjados de outrora¹⁵¹» (cf. Carvalho, 1999), especialmente quando alguma das partes envolvida não concorda (Ballard, 1982). Os quais, à luz da narrativas recolhidas, têm vindo progressivamente a desaparecer embora ainda aconteçam no seio de algumas famílias muçulmanas portuguesas mais tradicionais e/ou de elite. Paralelamente, os jovens entrevistados sublinham a importância de se casar «por amor» (independentemente das pressões parentais), mas reconhecem que o ideal passa por encontrar a «pessoa de quem se gosta» dentro da comunidade.

Se um dos meus filhos optar por casar com uma rapariga de outra religião, se não tiver alternativa, tenho que aceitar, não posso fazer nada. No fundo, eu acho que reagiria bem desde que ela se integrasse bem na nossa comunidade, desde que ela se convertesse. O ideal é ela se converter para a nossa religião. Mas sinceramente para casar eu preferia que

¹⁵¹ Segundo Carvalho, em Moçambique entre as famílias muçulmanas sunitas de origem indiana existia o hábito de os pais escolherem um cônjuge para os filhos e privilegiarem o casamento com elementos do mesmo grupo e/ou até da mesma família – como um primo ou prima paterna (Carvalho, 1999:360).

fosse uma muçulmana. Se bem que no meu caso pessoal como tenho só filhos homens, fico mais tranquila, porque na nossa religião os filhos pertencem ao pai. [M1]

Vou ser sincera, se acontecesse era mais fácil aceitar no caso de ser algum dos meus rapazes, no caso das raparigas é mais complicado aceitar. Porque na nossa religião os filhos pertencem sempre ao lado do pai. (...) Agora também sei que hoje as coisas são diferentes, o meu casamento foi um casamento arranjado, eu só conhecia o meu marido por fotografia., mas isso era antigamente que havia esses casamentos arranjados, hoje já não fazem sentido, sobretudo se os interessados não estiverem interessados, ou mesmo que um esteja e o outro não, acho que já não faz sentido. Queremos que os nossos filhos casem com quem escolhem, mas que seja com alguém da comunidade. Em algumas famílias cá em Portugal ainda acontecessem, mas pouco, acho eu, naquelas famílias mais tradicionais ou de elite. A elite gosta de casar com a elite. [M4]

Nunca se deve dizer nunca, mas em termos pessoais, pela minha maneira de ser, não me vejo a casar com uma não muçulmana. Se isso acontecesse acho que os meus pais acabariam por reagir bem, porque pensariam na minha felicidade. Seria muito mais difícil aceitarem que as minhas irmãs casassem com alguém não muçulmano, muito mais difícil. Esses padrões ainda se mantêm um pouco. A mulher, mesmo em termos religiosos, é vista como o sexo mais fraco, não é discriminação, é protecção. Apesar de actualmente já se ter perdido mais, continua-se a dar uma maior protecção às raparigas e uma maior abertura aos rapazes. Eu concordo plenamente com isso, com essa directriz e um dia quando for pai também vou aplicá-la nos meus filhos. [FO4.1]

Eu acho muito importante casar por amor, e é isso que eu desejo que me aconteça. Toda a mulher sonha casar com quem gosta verdadeiramente (...). Casar com alguém fora da comunidade é muito complicado. Os meus pais nunca permitiriam que eu casasse fora da comunidade, tenho a certeza. E eu, contra eles, acho que não era capaz (...). [FA4.2]

Casar tem que ser por amor, pressionados ou não pelos pais tem que ser por amor. Agora se puder ser com amor e com alguém da comunidade isso é o ideal. Se me apaixonar por uma rapariga que não seja muçulmana, caso com ela, não vou casar com alguém só porque é muçulmana e não gosto dela, isso nem pensar. [FO1.1]

Não admira, portanto, que discursivamente sejam os rapazes que mais realcem a abertura ao casamento misto e as raparigas as que mais vezes digam: «os meus pais nunca permitiriam que eu casasse fora da comunidade, tenho a certeza. E eu, contra eles, acho que não era capaz» [FA4.2]. O que na prática, segundo os nossos interlocutores, se confirma:

Os casos mais frequentes na comunidade são casamentos de muçulmanos com católicas, em que elas se convertem. Ou seja, a maioria dos casamentos fora da comunidade são entre não muçulmanas e muçulmanos, sobretudo com católicas, pelo menos os casos que eu conheço, não quer dizer que não acontece o contrário, mas é mais raro uma rapariga muçulmana casar com um rapaz de outra religião. [FA.2]

Há muitos rapazes da minha comunidade que casaram com católicas, é o que existe mais. Muçulmanas com católicos também conheço, mas são poucos os casos, são mais os rapazes que casam com católicas. Com pessoas de outras religiões também há, mas é um caso aqui, outro ali. [FA3.1]

Estimulados a hierarquizar, com base na nacionalidade e/ou na religião, «escolhas matrimoniais» a partir de uma pergunta do tipo «e se fosse com um...», fora do que consideram o casamento preferencial («um sunita português indiano»), os nossos entrevistados determinam as suas preferências, por ordem decrescente, da seguinte forma: I) Um português católico, «branco», que preferencialmente se convertesse ao Islão; II) um ismaili, que se convertesse ao Islão sunita; III) um muçulmano com outro percurso migratório (paquistanês, marroquino, bangladeshí, etc.); IV) por último, os casamentos com um negro(a) (mesmo

muçulmano(a) ou com um(a) hindu foram automaticamente recusados e considerados muito problemáticos.

Por sua vez, estas escolhas foram justificadas com base nos seguintes argumentos:

I) A pouca religiosidade e por consequência a maior facilidade de conversão atribuída a alguns portugueses, são enunciadas pelos sunitas com quem conversámos, para justificar a sua escolha na ordem hierárquica e o maior número de casamentos entre muçulmanos sunitas e portugueses católicos. Para além disso, à parte da religião, sentem-se identitariamente próximos destes;

Eu acho que seria preferível com um português cristão, porque alguns portugueses não são muito religiosos e por isso não teriam tantos problemas em se converterem. Aliás os casamentos entre muçulmanos e não muçulmanos que eu conheço, são mesmo desse tipo. [FA3.1]

Um cristão que se convertesse. Depois do cristão, depois... (risos) um muçulmano do Paquistão ou do Bangladesh. [FA4.2]

Casamentos com ismaelitas na comunidade, não é muito comum, pelo menos que eu conheça, mas com cristãos é mais frequente, há vários casos, por acaso. Com um ismaelita não daria muito certo, apesar de eles serem muçulmanos e indianos somos muito diferentes na maneira como interpretamos a religião, depois cada um puxava para o seu lado e dois queríamos ter razão, acho que não era muito aconselhável. Acho que daria mais certo com um português, melhor ainda se ele se convertesse. [FA.2]

II) O casamento com um ismaili é considerado não aconselhável, porque apesar de sunitas e ismailis defenderem *Muhammad* como o último profeta de *Allah* e o *Qur'an* como a mensagem final de *Allah* à comunidade religiosa (*umma*), revelada através do profeta, distinguem-se entre si por aquilo que entendem ser os fundamentos e práticas do Islão. No entanto, tendo em conta que partilham uma origem comum (a ligação à Índia e a Moçambique), esta união torna-se preferível a qualquer uma das opções seguintes;

III) Um muçulmano com outro percurso migratório, sobretudo devido à pertença religiosa comum, desde que as opções I e II não façam parte da lista de possibilidades, e o cônjuge não seja «negro»;

IV) Quanto à recusa de um casamento com «negros» (mesmo que estes sejam muçulmanos e já tenham acontecido uniões indiano/negro na família), o «racismo» e o «preconceito» foram os principais argumentos. Enquanto que a idolatria, o politeísmo e/ou a crença nos antepassados justificaram a rejeição peremptória face a uma união com um hindu. E, quer num caso quer noutro, tais casamentos podem mesmo chegar a originar a ruptura total com a família de orientação.

Eu vou ser sincera consigo, se um dos meus filhos decidisse casar com uma rapariga negra eu não aceitava, nem por nada. Eu vou lhe dizer uma coisa, a minha irmã casou com um negro de quem eu sou muito amiga, ele trabalha na LAM, e eu até viajo muitas vezes com ele, andamos na escola juntos, pronto somos amigos, e ainda hoje estou de relações cortadas com a minha irmã por causa disso. Não consigo perdoá-la pelo facto dela ter casado com ele. [M1]

Com um negro “nem pensar” (o que também não deixa de ser curioso visto que a sua avó materna era negra) e explica: “isso já vêm de família. A minha mãe tem família negra directa mas é a primeira a dizer que não e isso tem muito a haver com o colonialismo, porque os brancos que foram para Moçambique inculcaram a ideia que o negro não sabe pensar, que o negro é burro, que o negro rouba, que o negro bate na mulher, que os criados são os negros e, depois disso fica. Em Moçambique habituei-me a ver o negro a trabalhar para o branco, e uma coisa que me fez muita confusão quando cheguei a Portugal, foi reparar que havia senhoras brancas que trabalhavam como empregadas domésticas, hoje é obvio que já acho normal. [M2]

Casar com um negro, na minha família tinha, tinha problemas, obviamente que tinha. Pela minha mãe, pelo meu pai. A minha avó tem essa raiz, ela é mulata, da parte da minha mãe, e ela havia de ser a primeira pessoa a dizer nunca te cases com esse tipo de gente. Não consigo lhe explicar porquê, mas eles lá sabem porque é que estão a dizer isso. Na minha opinião, os indianos são bastante racistas. Olhe, eu tenho um tio meu que se casou como uma negra, e não foi aceite pela família, nada, nada, nada, mas ele, quando a filha namorava um negro, também não aceitou, são coisas que não fazem sentido, não sei porquê. Mas casar com um negro, a minha família ia ter problemas e eu também, porque lhes ia dar um desgosto. [FA.2]

Se me apaixonasse por um muçulmano negro? Isso é uma questão um bocado pesada, nem os meus pais aceitariam e eu por mim, também não. Nós podemos dizer que não é racismo, mas é um bocado de racismo. Nós somos amigos dos negros e tudo, só que é aquela coisa de gostar que os filhos sigam as raízes. Com um hindu? Talvez fosse mesmo preferível o muçulmano negro, antes do hindu, o hindu é muito complicado, é quase impossível. Porque somos completamente diferentes, não temos nada a haver uns com os outros. Se fosse um hindu seria o pior, porque a idolatria é a pior coisa no islamismo. Eles são politeístas e também muito supersticiosos. Crêem naqueles antepassados. Somos completamente incompatíveis. [FA.2]

■ **5.4.2. Perspectivas identitárias quanto à questão dos casamentos mistos: «um casamento tem mais probabilidades de dar certo quando os dois professam a mesma religião»**

Qualquer casamento envolve significativas transformações quer na vida de um homem quer na de uma mulher. Nas famílias muçulmanas, tais transformações parecem ser sobretudo sentidas pelas mulheres, na medida em que tradicionalmente o contrato de casamento muçulmano implica que estas deixem a família de orientação, para passarem a fazer parte da família de aliança. Por isso, quando um muçulmano casa com uma não muçulmana a família do noivo espera não só que a noiva se converta, mas que também adopte um comportamento moral e ético que legitime a nova pertença à família de aliança.

Nestes casos, o receio de algumas famílias muçulmanas é que os filhos de uma união mista se possam sentir identitariamente divididos entre uma pertença e outra e acabem por optar pela religião da mãe. Ou então que a continuidade etno-religiosa fique ameaçada pelo facto do cônjuge muçulmano se «desligar» de uma perspectiva cultural e religiosa da comunidade e dos seus. Por isso, as questões ligadas ao namoro e ao casamento possibilitam compreender certas dinâmicas religiosas, uma vez que nos permitem analisar a «sobrevivência das ligações à religião» (Muhammad-Arif, 2000).

A história de H2 e M2 é um bom exemplo dos conflitos e dificuldades que podem surgir no seio familiar de um casal com dupla pertença etno-religiosa. Como veremos, para além dos conflitos e tensões identitárias que podem emergir entre as duas famílias e, por consequência, prejudicar a relação do casal, a transmissão da religiosidade vivida aos filhos tem implicações muito concretas no âmbito das dinâmicas micro-familiares.

M2 nasceu em Moçambique (Maputo) no seio de uma família católica praticante muito conservadora. Com vinte e dois anos casou com um muçulmano sunita de origem genealógica indiana (H2). O casamento de ambos envolveu alguma polémica familiar, na medida em que professam religiões diferentes (católica e muçulmana). Os pais de M2 não achavam bem que uma católica casasse com um muçulmano. Segundo M2, os católicos «têm a mania que são superiores aos muçulmanos», e os muçulmanos «não gostam que os filhos se juntem com outras raças; querem que fique tudo em família, que os filhos casem com primas ou sobrinhas». Chegou a provocar a mãe, a pessoa do seu núcleo familiar mais inconformada com a situação, dizendo-lhe: «se não me deixares casar com um muçulmano, caso com um preto». Ao que a mãe, perante tal «ameaça», respondeu: «para casares com um preto então é preferível casares com um indiano, mesmo que seja muçulmano».

Para tentar agradar às duas partes, o casal optou por realizar duas cerimónias distintas. O casamento civil na casa dos pais de M2 e o casamento religioso muçulmano (o *nika*) em casa de familiares do lado de H2. Contudo, a cerimónia do *nika* realizada em casa de uma prima de H2, foi ocultada aos familiares de M2 (particularmente aos seus pais), por esta achar que dessa forma estaria a poupá-los de um desgosto ainda maior: «o grande problema da minha mãe é ela achar que professar outra religião é um grande pecado». Por sua vez, M2 também não tinha muita vontade de consumir a prática do casamento muçulmano religioso, onde «teve que fingir que se tinha convertido». Apesar de estarem poucos familiares do marido a assistir à cerimónia confessou-nos que foram «momentos difíceis». De acordo com Aliievi, as conversões obrigatórias por causa de um casamento ao induzirem e forçarem uma escolha «desencadeiam um processo de decisão que pode revestir-se tanto de um aspecto «fraco» de aceitação-submissão, como de um mais forte de compromisso» (2000:167-168).

No caso de M2, quando chegou a Portugal ainda frequentou algumas vezes a igreja católica, mas acabou por deixar de ir porque «ir ou não ir era a mesma coisa», ou como ainda fez questão de salientar deixou de fazer sentido a partir do momento em que casou e teve filhos com um muçulmano. Hoje reza em casa à «maneira católica», não se sente muçulmana por isso reconstruiu uma forma individualizada de praticar a sua «fé»: «o que tenho dentro de mim só eu é que sei».

Quando penso em Deus, penso só num Deus. Eu acho que o meu Deus é o Deus deles e o meu é o seu Deus. Há o profeta Maomé que foi um enviado e há Jesus Cristo que também foi enviado. Não admito que falem nem mal de um nem mal de outro. Jesus Cristo veio libertar o mundo porque o mundo estava em sofrimento e Maomé na zona dele também veio libertar. Para mim Jesus Cristo é o Salvador. A grande diferença que encontro entre o cristianismo e o islamismo tem apenas haver com a forma como é divulgada a mensagem do «Livro». Os muçulmanos são um pouco mais velho testamento, pararam no tempo. Jesus Cristo veio e mudou tudo com base nas escrituras do velho testamento.

Não rezo ao profeta Maomé porque não sei rezar à muçulmana, mas rezo a Deus como sei, da maneira católica, e tenho uma devoção especial pela nossa senhora de Fátima. [M2]

Não obstante nunca se ter assumido como muçulmana, a densidade dos laços intergeracionais e intra-étnicos (Portes, 1999b) da família de aliança determina que o seu quotidiano doméstico e familiar seja vivido a partir da religião muçulmana. Por outras palavras, quando os filhos nasceram, sentiu-se pressionada pela família de aliança e consciencializou-se que se os atraísse para a sua religião entrava em «choque» com o marido.

O ensino da religião e mesmo a transmissão da cultura indiana (da qual M2 também não faz parte e com a qual não se identifica) ficou mais a cargo do marido e principalmente das cunhadas (irmãs do marido). Foi com elas que os filhos aprenderam a «ser» muçulmanos, a gostar de comida indiana, música e cinema. M2 prefere sabores e ritmos africanos, mas para exercer o seu papel de esposa e mãe aprendeu com as cunhadas a cozinhar comida indiana, e com o tempo foi-se adaptando ao paladar. No entanto, apesar de não praticar a religião muçulmana acompanhou sempre a educação religiosa dos filhos na leitura do *Qur'an*, no jejum do Ramadão¹⁵², lavando-os à mesquita, à *madrassa* etc., bem como acompanhando o marido e os filhos nos eventos religiosos e sociais da comunidade.

A religião muçulmana como diz o Shiek Munir é um código de vida, por isso não me importo que os meus filhos sejam muçulmanos, até porque sei se tivesse puxado os meus filhos para o meu lado entrava em choque com o meu marido, há a pressão familiar. Os muçulmanos têm muitas proibições, mas hoje em dia não podemos dar muita liberdade aos filhos por causa da droga, do envolvimento sexual, etc. Identifico-me com muitos dos valores da religião muçulmana, os fundamentos da religião católica e da religião muçulmana são idênticos, tem que haver sacrifício e oração e a noção de pecado é idêntica. [M2]

Reclamando-se seguidores da «religião verdadeira», os filhos de casais com orientações religiosas diferentes podem a dada altura manifestar uma postura crítica quando à opção religiosa do sujeito do agregado familiar que está em minoria face ao núcleo doméstico (neste caso a mãe). É neste sentido que FA.2 e F0.2 têm vindo a pressionar M2 para que esta se converta, no verdadeiro sentido da palavra, ao Islão. No entanto, como nos enunciou M2 ainda não sentiu o «click», definindo-se actualmente como «metade católica, metade muçulmana».

Não se arrepende de ter casado com um muçulmano, casou por amor. Mas hoje depois de todas as dificuldades porque passou, entende melhor a resistência da família – da sua e da do seu marido. Um casamento tem mais possibilidades de dar certo quando duas pessoas professam a mesma religião, (acreditam nos mesmos valores, comem as mesmas coisas, etc.). Por isso, não tem dúvidas que o melhor para os filhos é eles se afastarem do que Bensimon e Lautman (1977) chamam de «mixed marriages¹⁵³» e de «inter-marriages¹⁵⁴» e optarem por um casamento endocomunitário. E, é nesse sentido que os aconselha e educa.

¹⁵² Que faz questão de fazer, conforme se realçou anteriormente, numa atitude de «solidariedade».

¹⁵³ Casamentos entre pessoas de religiões e/ou culturas diferentes, onde cada um dos cônjuges mantém a sua religião/cultura.

¹⁵⁴ Casamentos em que um dos cônjuges se converte à religião do outro.

■ **CAPÍTULO 6: RELAÇÕES INTER-ÉTNICAS – APROXIMANDO, DISTANCIANDO**

■ **6.1. Percepções da ecologia portuguesa: representações vividas e recusadas**

Eu tenho uma cultura indiana, tenho uma cultura africana e tenho uma cultura portuguesa, portanto sou uma miscelânea de culturas. Essa miscelânea de culturas dá-me a capacidade fantástica de me adaptar a novos gostos e a novas culturas. Hoje tenho mais anos de Europa do que de África, por isso, é natural que me identifique com os portugueses – eu sou e sinto-me português. [H5]

A presença de múltiplos idiomas religiosos, étnicos e culturais no actual contexto português permite configurá-lo como um *locus* privilegiado para a pesquisa de potenciais articulações entre tais idiomas e processos de categorização e comparação que surgem no desenvolvimento das relações sociais que os diferentes grupos estabelecem entre si.

No seio de tais processos, constroem-se representações sociais que podem ser imagens, sistemas de referência, categorias ou teorias: «são imagens que condensam um conjunto de significados; sistemas de referência que nos permitem interpretar o que nos sucede e, inclusivamente, dar um sentido ao inesperado; categorias que servem para classificar as circunstâncias, os fenómenos e os indivíduos com quem estamos relacionados; teorias que permitem estabelecerem relações sobre eles» (Jodelet, 1989:472). E, similarmente, envolvem a negociação de estratégias de abertura e/ou fechamento no que respeita a relações inter-étnicas, raciais, religiosas, género, geracionais, profissionais, etc.

Os muçulmanos sunitas, de origem indiana, oriundos de Moçambique e a viverem em Portugal há mais de vinte ou trinta anos, não obstante enunciarem um forte sentimento de identificação com a ecologia cultural portuguesa colonial e *postcolonial*, percebem-se a si próprios como culturalmente distintos e são percebidos pelos «outros» como tal. A história migratória é verbalizada como um traço diferencial (definido como uma «qualidade») que influencia o modo como vêem o mundo e a conduta social adoptada¹⁵⁵, quer em relação aos seus pares residentes em países islâmicos e em contextos migratórios não muçulmanos, quer relativamente a outros grupos migratórios.

À luz das narrativas enunciadas, o forte sentimento de identificação que dizem sentir com a ecologia cultural portuguesa não se ligará somente ao facto de terem vivido tanto tempo em Moçambique, onde puderam interagir activamente com a «maneira de ser» dos portugueses, assenta também na similaridade de valores. Num dos discursos recolhidos, essa similaridade é justificada como uma herança árabe, i.e., como algo que está presente nos portugueses em geral, por empréstimo, por absorção. Noutro testemunho, é ainda afirmada a diferença em

¹⁵⁵ Enfatiza uma determinada maneira «de estar na vida», de interagir, de sentir, mas também de comunicar e viver a religião.

«certos assuntos» (particularmente nas relações de género), justificada em função de mudanças recentes na sociedade portuguesa (reconhecidas com muita ambivalência - «agora se isso é bom ou mau estamos cá para ver» - eventualmente, como um modelo a não seguir).

Eu acho que os muçulmanos se adaptaram muito bem a Portugal exactamente porque o povo português absorveu muita coisa da cultura árabe (...). Para mim os valores portugueses vêm em grande parte da religião. Por exemplo, no que é pecado e no que não é; os pais controlam mais a vida das filhas do que dos filhos, a importância da família, etc. Estas são todas características que estão presentes nas famílias portuguesas. [M4]

Nos últimos anos Portugal tem sofrido algumas alterações, umas boas e outras não. Considero que são cometidos alguns excessos em nome da «civilização». Na sociedade portuguesa encontro muitos valores com os quais me identifico, os fundamentos religiosos dos muçulmanos são idênticos aos fundamentos religiosos dos católicos (...), os valores são muito parecidos, são os mesmos..., só que os muçulmanos levam mais a sério o seu cumprimento, e os portugueses não. Por exemplo, a questão da virgindade, embora eu tenha amigas (não-muçulmanas) que não são virgens, que perderam a virgindade muito novas e ainda solteiras, mas quando conversamos sobre isso existe aquela coisa, sempre, sempre, sempre, sempre... há sempre aquela coisa não sou virgem, será que é pecado. Este pensamento existe e vai continuar a existir sempre, mesmo nas gerações mais novas por mais que estas sejam isto ou aquilo. Depois sou diferente das minhas amigas não-muçulmanas porque com 21 anos tenho a intenção de casar a curto prazo (já estou noiva) e as minhas amigas não têm, e nesse sentido há uma grande diferença. Outro exemplo, é que as minhas amigas nunca iriam abdicar da sua vida profissional por causa de um casamento e eu se o achar pertinente farei. Somos diferentes na maneira de pensar em determinados assuntos. Mas continuo a dizer há muitas parecenças. Agora os valores ganham-se e perdem-se. Os valores que se perderam têm talvez mais a ver com os valores religiosos e os que se ganharam fazem parte do desenvolvimento e têm uma relação mais superficial com a religião; agora se isso é bom ou mau estamos cá para ver (...). [FA.2]

Por acréscimo, não evocam o «racismo» dos «portugueses» como um factor condicionante dos seus percursos de inserção social, acentuando apenas uma certa discriminação verbal à chegada e ainda actualmente. Segundo os sunitas entrevistados, os portugueses em geral têm-se mostrado «tolerantes» com a diferença religiosa dos muçulmanos, mesmo depois de acontecimentos como o 11 de Setembro de 2001 nos Estados Unidos, o 11 de Março de 2004 em Espanha e o 7 de Julho de 2005 no Reino Unido. O seu comportamento, ao contrário do que tem sucedido noutros países da Europa, e não só, onde têm ocorrido inúmeras situações de tensão, conflito ou discriminação entre muçulmanos e não-muçulmanos na opinião pública e no poder político, pauta-se, maioritariamente, pela ausência de atitudes islamofóbicas¹⁵⁶.

Depois do 11 de Setembro, muitos de nós interrogámo-nos: será que vai haver discriminação, como noutros países? Eu acho que não! O povo português pode ter muitos defeitos, mas não confunde Islão com terrorismo. Nada me pode dizer que vai haver algum tipo de discriminação, não, porque no passado também nunca senti isso (...). Alguns muçulmanos em Portugal têm sido interrogados e é completamente normal (...). Principalmente as pessoas que a nível de maneira de estar, vestuário, são identificadas visivelmente como muçulmanas. Também sei que algumas pessoas do colégio islâmico de Palmela foram interrogadas (...). Mas eu acho que as entidades portuguesas têm a noção que os muçulmanos portugueses não partem um prato. [FA.2]

¹⁵⁶ Não obstante, a conjuntura internacional (depois do 11 de Setembro, sobretudo) com a ajuda dos *media* noticiosos e da imprensa escrita parece ter estimulado a curiosidade dos portugueses não-muçulmanos face ao seu desconhecimento sobre o Islão. O súbito interesse de um vizinho, amigo, professor, colega, que pede um livro, faz perguntas, procura explicações, pede o Corão emprestado, que solicita uma visita à mesquita etc. passou a ser uma constante na vida dos nossos interlocutores.

No início (depois do 11 de Setembro) pensava que as pessoas podiam começar a olhar para nós de um modo diferente, a tratar-nos de uma forma agressiva. Mas não. Pelo menos comigo, em termos discriminação pessoal, nunca senti nada, nunca me senti discriminado, de forma alguma. Muito pelo contrário, os meus amigos, os meus vizinhos interessaram-se cada vez mais pela nossa religião e pediam livros, perguntavam coisas, até mesmo vários professores me pediram o Corão em português. [FA4.2]

(...) Há aqueles colegas que gostam de mandar umas bocas, mas é tudo a brincar (...). O próprio professor de basquetebol chama-me Bin Laden, mas isso é normal, é tudo a brincar, e é óbvio que eu não levo a mal. Nunca precisei de esconder que era muçulmano e também nunca fui discriminado por isso. [FO1.1]

São vários os factores que parecem contribuir neste sentido. Para além de um pequeno número de muçulmanos oriundos de países árabes e do «número comparativamente reduzido de muçulmanos residentes em Portugal, a inserção económica (rápida e genericamente bem sucedida) das famílias oriundas de Moçambique, bem como o papel crucial desempenhado pelas elites sunitas e ismaelitas na sua integração social e religiosa, a focalização da opinião pública portuguesa nos ciganos e nas “problemáticas” segundas-gerações de origem africana, juntamente com a insignificante taxa de delinquência juvenil registada entre os jovens islâmicos de origem indiana constituem, segundo Tiesler, factores explicativos da atmosfera não-islamófoba que singulariza actualmente Portugal¹⁵⁷» (cf. também Bastos, Costa e Batoréu, 2006: 156).

Por sua vez, a justificação evocada pelos vários entrevistados para justificar o clima não islamofóbico que caracteriza o contexto português tende a enfatizar traços relacionais distintivos dos portugueses em geral, designadamente, «afáveis», «acolhedores», «pacíficos», «tolerantes» e «pouco racistas», bem como «abertos» à convivialidade familiarizante (Bastos e Bastos, 2002) (mesmo com os estrangeiros e imigrantes) e às «relações exogâmicas» etc., por oposição aos traços atribuídos aos franceses e ingleses em geral, «segregacionistas», «intolerantes», «reservados» e «muito racistas».

Primeiro porque os ingleses conseguiram manter as pessoas no seu habitat, talvez tenham feito de propósito. Há muita gente que pensa que é um género de «apartheidzinho», os negros de um lado, os indianos doutro, por exemplo, os chineses doutro, os gregos doutro. Há muita gente que pensa que é assim tipo uma «segregaçãozinha». Em Inglaterra existe uma maior propensão para a segregação, em Portugal não estamos habituados a essa segregação. A maioria dos muçulmanos em Inglaterra, não gosta dos ingleses e não se misturam, não se dão. Em Portugal é diferente convivemos muito mais, eu até posso nem ir à casa de um português, mas a maioria dos muçulmanos, a Filomena sabe, têm lojas e convivem, o povo português fala muito e há muita proximidade. Lá não, é completamente diferente, totalmente. Se calhar as pessoas que vivem em Londres, Londres, Londres, não tanto, mas eu julgo que sim também. E é diferente porque os ingleses são completamente diferentes dos portugueses, completamente. Os ingleses mas não se dão com os estrangeiros, com os imigrantes. São capazes de se encontrar no metro, não sei quê, não sei quê, mas não se dão. Por exemplo, o meu namorado esteve lá a estudar e tinha muitos colegas ingleses obviamente, mas não são tão afáveis, é mesmo da maneira de ser deles, é deles. [FA.2]

¹⁵⁷ «Em paralelo, o impacto importante dos acontecimentos de 11 de Setembro de 2001 nos movimentos contra-diversidade, que têm emergido simultaneamente em vários países europeus, parecem não afectar Portugal (pelo menos até ao momento). Mobilizado por Paul Scheffer (2000) na Holanda, por Giovanni Sartori (2002) na Italy, por Bob Rowthorne (2003) e David Goodhart (2004) no Reino Unido, o argumento segundo o qual a “diversidade excessiva” perturba disruptivamente as identidades nacionais e dissipa valores comuns, bem como a subsequente insistência na “assimilação cultural dos imigrantes” (Vertovec and Wessendorf, 2005:11-2) são quase desconhecidos da opinião pública portuguesa» (in Bastos, Costa e Batoréu, 2006:156).

Os ingleses e os franceses são racistas, muito racistas, intolerantes com quem consideram diferente, reservados, não se misturam. Agora os portugueses... somos diferentes convivemos, vamos à casa uns dos outros, o português mistura-se com pessoas de raças e religiões diferentes, até mesmo por casamento (...). [H4]

Num outro nível interpretativo, os «indianos» são percebidos pelos portugueses em geral como pessoas «trabalhadoras» e «não problemáticas» e, por vezes, até «invejadas» pela facilidade de adaptação, pelas suas qualidades relacionais, capacidade empresarial multigeracional e condição financeira. Mas, no entanto, em relação aos africanos, os «portugueses» são racistas, tal como «eles» também são.

O racismo é mais com as comunidades africanas. E falo por mim (...). Foi um problema que Portugal criou quando abriu as portas aos imigrantes porque precisava de mão-de-obra barata para fazer crescer o país. Depois, de um momento para o outro, quando já não os podia ter aqui dentro, porque já não havia emprego cresceu a criminalidade e foram essas pessoas, essas etnias africanas que foram as primeiras e as mais prejudicadas. Por isso, existe racismo e discriminação, mas é mais com os africanos. (...) As pessoas de facto... e é engraçado porque se nós... é a velha anedota. Se eu vir um branco a correr, vai apanhar o autocarro se eu vir um preto, já roubou. Isso não acontece com os indianos, porque sempre tiveram uma postura diferente... é muito difícil, por exemplo, tu veres um indiano a pedir, não é? Porque, apesar de tudo são trabalhadores, não se inibem de explorar aquilo que primeiramente os portugueses não queriam explorar, que era o negócio, o comércio, o pequeno comércio. [FA3.2]

O português é um povo muito pacífico, muito bom mas também é um bocado racista e... (para não dizer) invejoso... sabem que os indianos se adaptam bem a novas situações porque são trabalhadores, tem jeito para o comércio, tem olho para o negócio e por isso normalmente têm uma boa situação económica. Racistas são quando dizem coisas do tipo: *vocês não são de cá, o que é que querem aqui, vão para a vossa terra*. A gente pensa logo que é por causa da cor da pele, afinal de contas os africanos são discriminados por causa da cor da pele. [M1]

Os indianos em Portugal são uma comunidade bem sucedida porque são pessoas que se aplicam a fundo nas questões em que estão envolvidos. São pessoas muito determinadas, adaptáveis a qualquer situação, dão-se bem com toda agente, são bons comerciantes e regra geral estão muito bem de vida... digamos que causa alguma inveja também. [FO4.1]

Os portugueses quando pensam nos indianos... primeira ideia que lhes ocorre é comerciantes, a mim diziam-me: vocês indianos são todos como os comerciantes que seguem os negócios dos pais (...). [FA.2]

A queixa mais recorrente que registámos relativamente aos portugueses em geral prende-se com o facto de continuarem a perceber as pessoas de origem indiana (oriundas de Moçambique) como «imigrantes» (dando assim primazia às características fenóticas e desconhecendo que estes possuem nacionalidade portuguesa há várias gerações).

A «ignorância» dos portugueses em geral é também reeditada na queixa de que, na sua grande maioria, não sabem distinguir os «indianos» como grupos diferenciados. Tendo em conta o testemunho de FA3.1, em Portugal, «Indiano» será principalmente sinónimo de hindu e de hinduísmo. Esta situação faz com que se confunda muitas vezes a religião islâmica com o hinduísmo e vice-versa, (sem que se saiba muito bem do que é que se está a falar).

Por acréscimo, de acordo com as percepções registadas, os portugueses em geral desconhecem a diversidade étnica e cultural dos muçulmanos, em Portugal e no Mundo. Para a maioria, segundo nos dizem, o Islão continua a ser uma religião homogénea de árabes ou do

Médio Oriente, ignorando por completo que um grande número de muçulmanos se encontra em países como a Índia, Paquistão e Bangladesh, ou vivem na Europa sob várias nacionalidades.

Os portugueses fazem uma associação interessante, todos os indianos são hindus e todos os muçulmanos são árabes e que todos os árabes são muçulmanos; e os árabes são aqueles perigosos, completamente fechados nos seus ideais ultrapassados. Nem lhes passa pela cabeça, pelo menos para a maioria, associar indiano a muçulmano. Quando eu digo que sou muçulmana, ficam muito confusos, pois para eles a religião dos indianos é o hinduísmo, ou como me costumam dizer: «mas os indianos não são todos daquela religião que adora as vacas» (risos). És hindu? És muçulmana? As pessoas ainda confundem muito os hindus com os muçulmanos, então se todos os indianos são hindus, como é que tu és muçulmana? Não estou a perceber isso? Muçulmano e hindu é a mesma coisa? Isto não está a bater certo, e o que as pessoas costumam dizer. [FA3.1]

Às suas percepções sobre o modo como os portugueses em geral os percebem justapõem-se outras construções acerca do modo como se julgam imaginados por amigos, vizinhos, colegas de escola, professores, cuja opinião, pode variar, sobretudo, em função do grau de proximidade/afastamento e/ou da formação académica dos intervenientes. Ou seja, aqueles que melhor conhecem os seus percursos de vida (em virtude de laços de amizade e relações de convívio) e aqueles que, pela sua formação, conhecem a história da presença muçulmana em Portugal descrevem os muçulmanos que vieram de Moçambique como um grupo que, social e culturalmente, se encontra perfeitamente integrado.

Os portugueses que tem a mínima formação vêem os muçulmanos como um bocado «hipócritas». Lembro-me de alguns professores que me disseram, ah mas vocês são daqueles que vieram de Moçambique a vossa história é diferente, quase todos me disseram isto. Vocês tanto bebem connosco uns copos, como vão para a mesquita, a percepção das pessoas que tem uma formação académica é muito diferente das pessoas que não têm, depois temos a opinião de vizinho, das pessoas que conviveram connosco na escola, na faculdade. Os nossos amigos... aquela pessoas que convivem connosco é normal que tenham uma ideia diferente dos portugueses em geral que pouco ou nada sabem sobre nós. Os que nos conhecem sabem que estamos bem integrados a todos os níveis, em alguns casos até bem integrados demais (risos) dai eu dizer que nos acham «hipócritas». [FA.2]

Muito embora não reivindiquem politicamente o multiculturalismo, alguns entrevistados referem-nos como é que têm conseguido solucionar algumas dimensões relacionadas com a sua diferença religiosa. Enfatizam, nomeadamente, a atitude positiva da maioria dos professores e direcções escolares em facilitar a conjugação dos tempos de oração, do jejum do Ramadão, das prescrições da dieta islâmica e dos feriados islâmicos com as actividades curriculares. Deste ponto de vista, destacam também, elogiando, a posição adoptada pela Escola Marquesa de Alorna, que se localiza mesmo em frente à Mesquita Central de Lisboa. Tal destaque deve-se ao facto do conselho executivo fechar a escola nos feriados islâmicos, procurando facilitar a circulação da crescente afluência de muçulmanos que nesses dias se gera em volta do perímetro circundante à mesquita.

Ao mesmo tempo, comunicam-nos que a maioria dos seus relacionamentos inter-pessoais (fora da mesquita) se tecem sobretudo com não-muçulmanos.

Os professores facilitam, no nosso natal e ano novo faltamos à escola e não temos faltas. Se tivermos testes nessa altura podemos fazer depois. Na altura do Ramadão os professores, se eu quiser, deixam-me sair mais cedo para ir abrir o jejum à mesquita. É preciso ter força de vontade, mas na verdade os professores sempre me facilitaram a vida. Na escola os professores compreendem quando tenho que faltar, por exemplo nos *id's*. [FO1.1]

No 11.º e no 12.º fiquei no horário da tarde e não me dava tempo para fazer as orações, então levava o lenço para pôr na cabeça, deixava no cacifo. Às horas das orações pedia uma sala para poder rezar e o concelho executivo deixava. [FA4.2]

(...) Há factores bastante positivos, esta escola aqui em frente nos dias de *id's*... o conselho executivo em parceria connosco tem fechado a escola, porque nessas a agitação aqui à volta é grande, é muita gente. [Extracto de entrevista com um *imam*]

As minhas relações de amizade são principalmente com os portugueses não muçulmanos (...). [M5]

Os meus amigos são praticamente todos cristãos e o meu melhor amigo é daquela religião que as pessoas andam aí a bater às portas (Jeová). A única diferença entre mim e eles é apenas a religião, mais nada. Amigos muçulmanos, só na mesquita. [FO1.1]

Convivo quer com muçulmanos quer com não muçulmanos, mas convivo mais com não muçulmanos. [M2]

Conheço poucos muçulmanos. Os meus amigos são na maioria não muçulmanos, a única diferença que temos é a religião. [FO.2]

Os meus amigos são praticamente todos portugueses não muçulmanos. Os muçulmanos, em Portugal, estão perfeitamente integrados. Estamos ocidentalizados. [FA.2]

Tenho tanto amigos muçulmanos como não muçulmanos, é ela por ela. O meu melhor amigo é português/cristão, não praticante como ele diz. Tenho o mesmo tipo de conversas com uns e com outros, não há qualquer tipo de distinção. [FO4.1]

■ 6.2. Re-construções identitárias entre a cultura de origem e de destino: «das virtudes públicas aos vícios privados»

É neste contexto discursivo que alguns entrevistados constroem também algumas considerações identitárias sobre o modo como se dizem influenciados pelo contexto envolvente. Apesar de sublinharem a sua facilidade de adaptação, reconhecem que esta envolve várias formas de compromisso com os valores e ideais do grupo de pertença, mas também de choque e crítica face a determinados modelos de conduta.

Acho importante que haja um equilíbrio entre os valores e/ou consumos da sociedade em que vivemos e os preceitos religiosos. Mas um equilíbrio que não tenda para nenhum dos lados, mas isso não acontece. Tendemos normalmente mais para um lado, o que acaba por ser um bocado conflituoso, porque acabamos sempre por tender mais para o lado da sociedade acolhedora. Agora eu penso de determinada maneira e ajo de determinada forma porque sou muçulmana portuguesa, se tivesse nascido num país islâmico, pensaria e agiria de uma forma totalmente diferente. Só por isso a cultura portuguesa já é uma influência. [FA.2]

Nos comportamentos alimentares adoptados sobressaem três factores. O gosto de cada um, as prescrições alimentares da dieta islâmica e a incorporação de hábitos alimentares da sociedade de envolvimento (susceptíveis de interferir no cumprimento das restrições

alimentares da dieta islâmica). A postura quanto ao que se come, pode variar em função do facto de se partilhar uma refeição com muçulmanos ou com não-muçulmanos. As refeições feitas fora de casa, os almoços e jantares em família, assim como certos períodos de maior religiosidade são igualmente importantes.

A questão da deita islâmica implica não só a proibição ao consumo de carne de porco e de bebidas alcoólicas, como ainda que a carne consumida seja carne *halal* (rezada). As refeições *halal*, para quem necessita comer fora de casa, constituem-se como uma dificuldade, a não ser que se coma sempre peixe (o que nem sempre se torna possível), na medida em que são ainda muito poucos os restaurantes em Portugal cuja ementa englobe este tipo de produto. A mesma questão se coloca quando, por exemplo, se é convidado para um aniversário e/ou para um almoço/jantar em casa de amigos não-muçulmanos. Embora reconheçam que com «força de vontade», existe sempre uma maneira de contornar a situação, a maioria admite consumir ou já ter consumido carne não *halal*.

Em Moçambique e no Reino Unido, por exemplo, este problema não se coloca, pelo menos tão acentuadamente, uma vez que o grau de cumprimento da dieta religiosa também é influenciado pela forma como as comunidades se organizam localmente. Segundo alguns interlocutores, a presença muçulmana em maior número nestes países propiciou um maior investimento no comércio deste tipo; e, no caso de Moçambique, em virtude de um processo multiseular de islamização, a própria população autóctone adere, quer em termos de investimento quer como consumidora, a várias práticas «tradicionalmente» indianas/muçulmanas.

No entanto, segundo nos informou FA3.2, apesar de não ser do conhecimento público, alguns espaços comerciais de *fast food* em Portugal utilizam carne *halal* em determinadas ementas, comprada directamente ao produtor a preços mais económicos.

Em Moçambique era muito mais fácil ser muçulmano. A questão da alimentação é um bom exemplo, porque qualquer restaurante tem carne *halal*, porque qualquer merceira vende produtos *halal*, digamos assim, mesmo os estabelecimentos de africanos não-muçulmanos. A maioria dos indianos em Moçambique eram comerciantes, por isso os africanos habituaram-se com os nossos produtos, com os nossos hábitos e muitos casos até os adoptaram. [M3]

Em Inglaterra existem, existem muitos restaurantes que confecciona comida *halal*, é muito bom nesse sentido, é muito bom mesmo. Até mesmo tipo *take away's* e não sei quê, há muitos. A maior parte, até mesmo eu digo-lhe eu tenho família não-muçulmana mas nós lá comíamos carne *halal* porque os meus tios sabiam o que era, quer dizer, há muita facilidade em obter essa carne. E até mesmo por exemplo eu tenho um tio meu que nós muitas vezes comíamos carne de caça e ele tinha um amigo, ele e a mulher não são muçulmanos, mas ele ia com um amigo muçulmano e quem degolava o animal era o amigo, portanto aquilo, está a perceber, é uma coisa, há muita facilidade para os muçulmanos nesse sentido. Nós cá não temos nada dessas facilidades. [FA.2]

Eu tenho um primo que é engenheiro e que está a fazer inspecção dos estabelecimentos comerciais de *fast food* para a zona de Lisboa e vale do Tejo. O que ele diz é que... vai inspecionar as condições sanitárias e ele descobriu por acaso que a carne, exceptuando a de frango, toda ela é uma carne *halal* porque é mais barata do produtor e então é consumida pelos McDonald's. Por acaso eu não sabia foi ele que me disse, olha aqueles que eu vistoriei que foi o de Corroios, o do Continente do Seixal e mais um qualquer que ele me disse, exceptuando a de frango, são todas *halal*, por acaso não sabia e a maior parte das pessoas não sabe. Tenho pena, mas por acaso não gosto muito de McDonald's. [FA3.2]

Os pais salientam sobretudo as suas dificuldades em contornar as atitudes de revolta por parte dos filhos contra certas proibições etno-religiosas. Muito embora bem sucedidas durante os primeiros anos de escola, estas proibições produzem também sentimentos do tipo «detesto ser diferente» ou «quero ser como eles». As «sandes de fiambre» e as «gomas» fazem parte do top de eleição dos nossos entrevistados como o fruto proibido e o mais apetecido.

Eles perguntavam-me mas porque é que não podes comer fiambre, é tão bom; quando ia às festas de anos os pais dos meus colegas já sabiam que eu não podia comer determinadas coisas, e eu lá tinha que me aguentar à bronca (risos). [FA.2]

O N... ficava muito zangado cada vez que vinha de uma festa de anos, dizia: «pois não pude comer nada, estou cheio de fome, tudo é não *halal*, tudo é não *halal*. Ser muçulmano é só proibições. Detesto ser diferente, quero ser como eles». [M2]

A maioria das pessoas fala da sandes de fiambre, tão proibida e tão apetecida, como tudo o que é proibido. Mas comigo o grande drama nem foi a sandes de fiambre, a meu maior problema quando era pequeno era mesmo não puder comer gomas, posso mesmo dizer que foi muito difícil, eu queria porque queria. Isto porque quando eu andava na primária, foi a época em que começaram a vir as gomas de Espanha, Portugal tinha aderido há pouco tempo à comunidade europeia, e com o mercado livre isto encheu-se de gomas, e os meus colegas todos os dias levavam gomas para a escola e nós muçulmanos não pudemos comer gomas porque são feitas de gelatina animal, porco, e então eu revoltava-me e a minha mãe a muito custo tentava me explicar que isso não era permitido na nossa religião e que por isso eu não podia comer. As maiores desavenças que tive foram por causa das gomas (risos). [FO4.1]

De acordo com as narrativas recolhidas, os nossos entrevistados incorporam a maior parte dos códigos alimentares da sociedade de envolvimento no seu dia-a-dia, a maioria exceptuando, todavia, as proibições alimentares da dieta islâmica, facto que os distingue dos outros portugueses. O consumo exclusivo de carnes obtidos em talhos *halal*, a não utilização de carne de porco nem dos seus derivados ou álcool para consumo ou para confeccionar a comida, são consecutivamente enfatizados como hábitos pertencentes ao seu universo doméstico.

Na cozinha adquiri talvez novos hábitos, mas o paladar indiano está sempre presente e as proibições alimentares ligadas à religião também, digamos que é uma mistura. Em casa só utilizamos carne *halal*, não entra álcool nem carne de porco. [M1]

Por outro lado, embora reconheçam o acto de o fazer como uma transgressão do «ser muçulmano», alguns dos nossos entrevistados revelam consumir ou já ter consumido álcool, assim como carne de porco (apenas um entrevistado). Aqueles que admitem consumir bebidas alcoólicas e carne de porco, enunciam que procuram fazê-lo sem o conhecimento da família extensa e da comunidade – numa espécie de «virtudes públicas e vícios privados» – por respeito e para não se ficar mal visto. Assim, nos almoços ou jantares de família ainda que se consuma bebidas alcoólicas em casa, nesses dias estas são substituídas por bebidas tradicionais indianas como por exemplo os lasses e/ou por refrigerantes como a Coca-Cola, Fanta, Seven-up, etc.

Uma interpretação à luz da qual o profeta terá proibido o consumo da carne de porco para o seu povo, apenas para evitar que contraíssem certas doenças fatais comuns na altura;

mas também os hábitos alcoólicos do comum português, bem como a presença constante de carne de porco na alimentação portuguesa estarão na origem destas «transgressões». Ou seja, o «martini antes do almoço», o «vinho às refeições», a «bica e o bagaço» (e/ou o «whisky, a macieira, o conhaque»), a «imperial e os tremoços nos dias de futebol», a «imperial e os caracóis nas tardes de verão», a «água-pé e a jeropiga com as castanhas no São Martinho», «uma ginjinha a meio da tarde», o «champanhe em determinadas festas» (casamentos, aniversários, no ano novo), a «cerveja, o shot, a caipirinha e/ou a cuba livre nas saídas à noite». As «bifanas e as entremeadas nos petiscos com os amigos», bem como a «feijoada, as favas e o cozido à portuguesa com vários enchidos (alheiras, chouriços, farinheiras, etc.)».

Os muçulmanos portugueses estão ocidentalizados em algumas coisas e noutras não. São ocidentais na maneira de vestir, e não estão ocidentalizados quando não bebem bebidas alcoólicas e quando não comem carne de porco. A maioria dos muçulmanos que conheço, não bebem e não comem carne de porco, não podemos mesmo, faz parte da religião. [FO.2]

Os meus primos quando saem à noite com os amigos, eles bebem. Eles sabem que como muçulmanos não podem beber, e os meus tios nem sonham, mas pronto é aquela coisa os amigos têm o hábito de beber, é um hábito dos portugueses e eles deixam-se ir. Acho que bebem shots, caipirinhas, cerveja, cuba livre, essas coisas. [...]

É uma transgressão sem dúvida nenhuma. Mas o meu pai já bebia e era muçulmano. Agora a carne de porco há uma má interpretação das coisas, eu não estou a dizer que devemos comer carne de porco, até porque eu regra geral não como, não me sinto à vontade para comer, porque foi isso que me ensinaram. Pronto com o álcool não funcionou. Já comi em petiscada e almoços com os amigos, mas digamos que foi uma coisa accidental. Naquelas petiscadas com os amigos, do tipo então já experimentei o teu caril, experimenta lá as minhas bifanas, a minha entremeada, o meu prato de favas, a minha feijoada, o meu cozido à portuguesa e depois é claro sempre se come qualquer coisa e aquilo tem vários enchidos... Mas como eu estava a dizer, eu acho que há uma má interpretação em relação à proibição da carne de porco. No tempo do profeta não havia os meios tecnológicos que existem hoje, e ele proibiu o consumo deste tipo de carne porque havia muitas doenças comer que provinham do seu consumo. Agora há as vacas loucas, se as pessoas deixarem de comer carne de vaca, daqui a mil anos as pessoas perguntam, porque é que se deixou de comer carne de vaca. A bebida... são hábitos portugueses que uma pessoa apanha. Por exemplo, vou almoçar com um amigo, ele bebe um martini antes do almoço, às refeições o vinho está sempre presente, a bica depois das refeições com um bagaço, um whisky, uma macieira, um conhaque ou o que seja. Nos dias de futebol a imperial e os tremoços, ou nas tardes de verão a imperial e os caracóis, no São Martinho a água-pé e jeropiga com as castanhas, são hábitos que adquirimos. Tenho um amigo, que havia tardes em que passava aqui na loja e desafiava-me para ir com ele beber uma ginjinha. Nas festas de casamento ou de aniversário, bebe-se champanhe, na passagem do ano bebe-se champanhe. É só para tu veres qual é o impacto do hábito. A gente gosta das coisas e depois quer dizer, é uma questão de a gente ter oportunidade de conhecer, eu costume dizer, o gosto não nasce connosco, o gosto é criado. Somos filhos do ambiente, do espaço, do momento que vivemos, das experiências que vamos acumulando. Mas eu respeito e quando vou almoçar com muçulmanos ou ofereço algum almoço ou jantar lá em casa, não bebo álcool, Coca-Cola, Fanta ou Seven-up ou então um lasso à indiana, é uma questão de respeito e para não dar azo a falatórios na comunidade. É aquilo que eu digo e sei que acontece muito na comunidade – virtudes públicas e vícios privados. [...]

Durante os primeiros anos de escola, as crianças sentem-se atraídas por hábitos ligados a períodos festivos como o Carnaval e o Natal. Desta forma, os pais vêem-se muitas vezes confrontados com questões do tipo: «por que é que não pudemos fazer a árvore de natal e/ou o presépio?», «Os meus colegas todas fazem.»; «por que é que não posso me mascarar no Carnaval?», «Os meus colegas mascaram-se».

Embora não seja consensual no meio comunitário, muitos pais sentem-se divididos e acabam por ceder aos desejos dos jovens, dentro do possível, longe do olhar da comunidade.

Uma árvore de natal na divisão mais escondida da casa, ou um pai natal pendurado na varanda das traseiras, são alguns dos exemplos dados. A questão do Carnaval é resolvida, normalmente, optando-se por mascarar as crianças de uma forma mais discreta.

Nem é o presépio é a árvore de Natal, inclusivamente eu pedi tanto, mas tanto aos meus pais, que houve um ano que eles acabaram por fazer. Se calhar isto da árvore de Natal é um ponto negativo porque as crianças sofrem muito. Participava nas festas do Natal, nas de Carnaval, não, não é. Mas houve uma vez que massacrei tanto os meus pais que a minha mãe, pronto, acabou por me pintar um bocado. [FA.2]

Levei algum tempo, mas acabei por ceder. É complicado explicar e fazer entender determinadas coisas às crianças. Procuramos dissuadi-los da ideia e achamos que não vamos ceder, mas é pura ilusão, porque mais cedo ou mais tarde acabamos sempre por ceder. É complicado por que depois na comunidade há sempre pessoas que criticam, e a determinada altura já não sabemos se estamos a fazer bem ou mal. Eu penduro o pai natal na varanda das traseiras e faço a árvore no quarto da casa que fica mais escondido. Em relação ao Carnaval, sempre os marcarei, mas discretamente. [M1]

Não me identificava nada com a árvore de natal. No Carnaval sim os meus pais tiveram que me mascarar de Zorro, mas isso não tem mal nenhum. [FO4.1]

Com a chegada dos filhos à adolescência, surgem algumas críticas por parte dos pais que entrevistamos ao modo como os pais portugueses educam os filhos permitindo-lhes o uso de certas roupas, sessões de estudo fora do horário escolar, saídas à noite, dormidas fora de casa, namoros adolescentes, ir de férias com os amigos, etc. A falta dum controlo mais rigoroso em relação à gestão dos afectos, espaços e tempos dos filhos (Bastos, Costa e Batoréu, 2006) ocasiona uma maior tendência de rebeldia e rejeição dos ideias parentais no seio das famílias portuguesas não-muçulmanas, comparativamente às famílias portuguesas muçulmanas.

Para mim e para o meu marido foi muito difícil. Elas só queriam sair à noite. Queriam ir para as discotecas. Era uma preocupação, nesses sítios, ouve-se falar, existe muita droga, há bebidas alcoólicas e depois podiam-lhes fazer mal. Mas elas teimavam que queriam por queriam ir. Tivemos que tomar algumas atitudes. Nunca proibimos as amizades, porque as amizades não têm cor nem religião, mas controlávamos com quem saíam e para onde iam. [M3]

A minha filha teve uma adolescência muito complicada, foi muito rebelde e autoritária, apreciava a porcaria dos outros. E aí tive que ser um pouco mais rígida com ela. Queria sair à noite, queria namorar, queria ir de férias com os colegas, dormir fora de casa, etc. Essas coisas que a maioria dos jovens portugueses fazem, porque os pais deixam e que eu acho muito mal. Graças a Deus essa fase passou, e hoje ela própria reconhece que nós tínhamos razão e até aconselha o irmão. Porque agora é ele que está na adolescência e vamos lá ver o que é me calha. Em Portugal dá-se muita liberdade aos filhos, e isso não é bom, porque chega-se a um ponto e não conseguimos controlá-los. [M2]

Nunca fomos pessoas para desobedecer aos nossos pais. Mas na adolescência eles foram um pouco rígidos connosco. A determinada altura, eu e a minha irmã, começamos a querer sair à noite, passar férias com os amigos, viajar com os amigos e os meus pais não souberam lidar com essa situação, que foi motivo de inúmeros problemas entre eles e entre eles e nós. Depois dessa fase passar, eu acho que eles perceberam que poderiam ter sido menos rígidos. [FA3.1]

Os jovens entrevistados, por sua vez, sublinham que se identificam com a maioria dos hábitos sociais do comum jovem português, de quem se sentem identitariamente próximos. E de acordo o que lhes é permitido pela autoridade parental gostam de sair à noite, ir à praia, viajar e passar férias com os amigos.

No entanto, à semelhança dos seus pais, alguns destes jovens reconhecem que são cometidos certos excessos, com os quais não se identificam (ainda que não fossem muçulmanos), tais como: os hábitos alcoólicos dos jovens portugueses (precoces e excessivos), as saídas à noite até altas horas, o ambiente das discotecas, o uso de certas roupas (muito decotadas, curtas e/ou demasiadamente coladas ao corpo), etc.

Chegou a uma determinada idade em que as minhas amigas já saíam à noite e eu não. Nessa altura, não aceitei muito bem a decisão dos meus pais, mas hoje dou graças a Deus pelos os meus pais não me terem dado essa liberdade. Nunca frequentei discotecas porque os meus pais não me deixaram e nesse sentido nunca me habituei a isso, não tenho nada contra a quem frequenta, mas eu não me sinto bem lá pelo ambiente que tem muita coisa que eu acho desnecessária. Eu identifico com Portugal e considero-me uma jovem portuguesa como qualquer outra, mas reconheço que há coisas que são excessivas. Mas eu não digo isto por ser muçulmana, mesmo que não fosse, achava a mesma coisa. Começam a beber cada vez cedo, eu visto completamente à ocidental, mas há certas roupas que eu não usaria. Mini-saias, decotes enormes e roupas muito justas. Sinceramente, não me identifico. Mas gosto de praia, e já fui com as minhas amigas [FA.2]

Sempre sai com o meu irmão mais velho, nós temos muitos amigos em comum, então, saímos todos juntos. Mas também nunca nos deixaram sair até muito tarde, nem nós, mesmo quando saímos, nunca chegamos muito tarde, nós temos consciência dos nossos limites, daquilo que os nossos pais nos ensinaram. Mas quando chegamos tarde o meu pai sabe com quem é que nós saímos, o que fazemos e confia em nós. Vamos ao cinema, jantar fora, nós não gostamos de frequentar discotecas, chega a uma certa altura que começam a beber, embebedam-se e perdem a consciência e a noção do que fazem. Nós não gostamos muito desse tipo de ambientes. Preferimos ir ao cinema e darmos umas voltas. [FA4.2]

Aos hábitos de se beber café pelo menos duas vezes por dia, tomar o pequeno-almoço fora de casa, lanchar à tarde com as amigas na pastelaria do bairro e vestirem-se à «ocidental», juntam o gosto partilhado por roupas de marca (de acordo com estilo e as posses de cada um), as leituras dos mesmo livros, o visionamento dos mesmos filmes e o ouvir as mesmas músicas (os mesmos cantores/grupos) nacionais e internacionais (em detrimento da música indiana), bem como ter os mesmo ídolos e sofrer como qualquer português quando a selecção joga.

Como qualquer português que se preze bebo pelo menos dois cafés por dia, gosto de tomar o pequeno fora de casa e gosto de ir lanchar com as minhas amigas à pastelaria XPTO do bairro. Eu tenho gostos e hábitos como qualquer amiga minha portuguesa que não seja muçulmana. Vou ao cinema, visto-me à ocidental como elas, gosto de roupas de marca, gostamos dos mesmos cantores. [M1]

Eu nasci aqui, esta é a minha terra, o Eusébio é o meu ídolo, o fado faz parte da minha cultura, gosta de tudo o que diz respeito a Portugal. Sofro como qualquer português quando a selecção joga. [FO.5]

Apesar da minha religião ser diferente da maioria dos meus amigos e de ter a cultura indiana, convivo com eles normalmente, gostamos de ouvir a mesma música, de ler os mesmos livros, gostamos de ver os mesmos filmes e gostamos de vestir as mesmas roupas de marca, só que nós temos que ser mais discretos na maneira de vestir (...). [FA4.2]

Gosto de tudo o que a maioria das pessoas gosta de fazer, gosto de ler um bom livro, gosto de ver um bom programa de televisão, gosto de ir ao cinema, gosto de ouvir música (...), mas obviamente gosto muito mais de música ocidental do que música indiana. Enquanto sou capaz de ligar a rádio e ouvir todas as músicas que tocam, com a música indiana, não, só gosto de algumas. Gosto de vestir roupas de marca, no meu dia-a-dia visto-me totalmente à ocidental. [FA.2]

Gosto das mesmas coisas, vamos ao cinema, vestimos as mesmas marcas, ouvimos as mesmas músicas (...). [FO1.1]

Para além disso, a prática de fazerem regularmente desporto num ginásio, esgrima, ténis, musculação, aeróbia, natação, hidroginástica é relacionada a hábitos dos tempos que correm e como uma influência do contexto envolvente.

Há coisas que só fazemos porque estamos em Portugal, se vivesse na Índia ou em Moçambique, possivelmente não estaria inscrita num ginásio, onde três vezes por semana faço alternadamente hidroginástica e musculação. [M5]

Temos que acompanhar os tempos que correm o M... prática esgrima no Benfica, ele gosta muito, se tem jeito ou não ainda não sabemos. Optou pelo esgrima porque tem um amigo da escola que também faz, então ele por influência do amigo quis experimentar. [M1]

Eu faço desporto porque agora está na moda, não é, toda gente em Portugal anda num ginásio. Eu faço aeróbia, vou com umas amigas da faculdade. É uma coisa boa, faz bem à saúde, ao físico e ao espírito, são hábitos dos tempos que correm. O meu irmão joga ténis, num clube desportivo qualquer perto de casa, e também faz natação. [FA.2]

■ 6.3. Os outros comparantes de origem indiana: os ismailis e os hindus

No desenvolvimento das redes de relações sociais (pessoais, profissionais, etc.) que os sunitas estabelecem, ismailis e hindus, com quem partilham uma origem comum e convivem desde os tempos de Moçambique, constituem-se como importantes comparantes identitários. A forma como julgam ser vistos por estes e o modo como os imaginam parece estimular a produção de um conjunto de argumentos, no seio dos quais detectamos a capacidade (recíproca) de reconhecimento das diferenças.

Nós olhamos para um ismaelita e identificamo-lo logo, vê-se logo, e com um hindu é a mesma coisa, por exemplo a maneira de cumprimentar é totalmente diferente. A gente topa logo que são ismaelitas/hindus, é difícil explicar mas a gente vê logo, além disso a gente já se conhece mais ou menos (...). [M1]

Os Ismailis

Nas narrativas recolhidas acerca dos ismailis, os sunitas entrevistados ora enunciam a convivência regular e pacífica entre sunitas e ismailis, ora verbalizam acusações recorrentes de alguma animosidade entre si. Por sua vez, tal convivência basear-se-á em ligações profissionais, laços de amizade e vizinhança, frequência da mesma escola, mas também mediante a ida de alguns ismailis à Comunidade Islâmica de Lisboa, bem como através de conversas informais mantidas nos *chats* da Internet, onde trocam opiniões sobre vários assuntos do Islão e do quotidiano.

Desde de Moçambique que sempre mantivemos uma boa relação com os outros muçulmanos (xiitas e ismaelitas). Em alguns países há uma certa rivalidade entre sunitas e xiitas, é como se fosse os protestantes e os católicos. Em Portugal vive-se pacificamente. Por exemplo há xiitas que frequentam a nossa mesquita, há ismaelitas que vêm à nossa mesquita. Portanto não são vistos, podemos dizer assim, com outro olhar. [Extractos de entrevista com um *Imam*]

Tenho uma grande amiga minha ismaelita, ela até frequenta a nossa mesquita, porque apesar de ela ser ismaelita identifica-se muito connosco. Como somos vizinhas saímos muitas vezes. Mas não pense que sou só eu, conheço muitos sunitas que tem amigos ismaelitas, o meu primo na escola arranjou amigos ismaelitas. [FA.2]

O meu marido trabalha com ismaelitas, e nós somos muito amigos. Eles vem cá a casa muitas vezes e nós também vamos a casa deles com frequência. À sexta-feira os patrões do meu marido vão com ele à mesquita para a oração. Em Portugal, damo-nos todos bem (...). Também convivo com eles quando vou ao centro ismaelita às festas. Convivo muito com eles, não tenho nada contra eles. [M1]

Quando há campeonatos de futebol na Comunidade Islâmica, os ismaelitas costumam também participar, por isso, há um convívio de certas ocasiões, casamentos, festas religiosas, é conforme. E, também, na Internet e tudo, costumamos falar com eles. Falamos sobre coisas que têm a ver com a religião, mas também de outras coisas normais do dia-a-dia (...). [FA4.2]

Conheço alguns ismaelitas que frequentam a nossa comunidade, para a oração, para as palestras, para participar nas actividades da comissão (...). [FA3.1]

Na interpretação de quem representa a forma normativa do Islão e até que ponto deveriam ser modificadas (ou deixadas como estão) as práticas e as crenças, na maneira como se vive o Islão, sunitas e ismailis, envolvem-se numa troca de acusações e contra-acusações. Por um lado, os sunitas acusam os ismaelitas de dar particular destaque à figura do Agan Khan, de substituírem as cinco orações diárias apenas por três, de não praticarem as prescrições alimentares nem o jejum durante mês do Ramadão e de não cumprirem o ideal de ir pelo menos uma vez na vida a Meca. Por outro lado, alguns dados do terreno mostram que os ismailis atribuem aos sunitas em geral um certo grau de «fundamentalismo religioso» na medida em que estes simbolizaram o «atraso», a «não-adaptação» e o «fechamento» (cf. Bastos, Costa e Batoréu, 2003/2006).

Em resposta, os sunitas acusam os ismailis em geral de se afastarem da religião, de exibicionismo e de complexos de superioridade, ao mesmo tempo que lhes atribuem um certo grau de «ignorância» no que diz respeito à forma como falam do seu líder espiritual (o príncipe Aga Khan IV) – «como se fosse um deus com poderes superiores». Para os sunitas portugueses os ismailis simbolizam o dinamismo económico, mas também a transgressão a certos pilares do Islão (cf. Bastos, Costa e Batoréu, 2003/2006).

Os ismaelitas têm uma vertente do islamismo que eu não concordo, mas cada um é que sabe. À parte da religião, são pessoas extremamente acessíveis. São pouco religiosos, materialistas, não digo, porque cada um tem aquilo que merece e não condeno por isso; se têm é porque se sacrificaram, daí que apenas digo que são pouco religiosos, muito pouco religiosos. [FO4.1]

Os ismaelitas são parecidos connosco, só que em termos religiosos não levam tão a sério o cumprimento das obrigações religiosas. Não fazem as orações, para eles não é importante ir a Meca, tem um ídolo que é o Agan Khan. E para nós o profeta e Deus é que são os nossos ídolos, para eles é o Agan Khan (...). [FO1.1]

Os ismaelitas não são muçulmanos, afastam-se da religião e das práticas da religião muçulmana, por isso não podem ser considerados muçulmanos. Eles acham-se muito inteligentes e cultos, mas na verdade são uns ignorantes, falam do Agan Khan com uma espécie de deus com poderes superiores, acatando todas as suas ordens, achando que ele sabe todas as coisas e por isso as opiniões e ordens dele são para cumprir, sem questionar. Mas o que se passa é que ele é uma pessoa

muito bem relacionada, tem conhecimentos e contactos por todo o mundo, agora assim não é difícil orientar as pessoas em determinadas situações. Também o nosso presidente, Abdool Vakil, é uma pessoa muito culta e com muitos contactos pelo mundo fora e nem por isso rezamos em nome dele. [FA4.2]

Somos diferentes dos ismaelitas e somos iguais porque temos uma origem indiana comum. Não sei muita coisa sobre eles. Sei que os ismaelitas bebem álcool e que são e não muçulmanos, porque pronto seguem princípios diferentes dos nossos. São organizados, são ricos, tem bons carros e boas casas. Aquilo à sexta-feira só se vê grandes bombas à porta do centro, pelo menos é o que a minha irmã diz. [FO.2]

A grande diferença entre nós sunitas e ismaelitas é que nós não aceitamos o Agan Khan. Eles contam muitas coisas mas não contam que no aniversário do Agan Khan têm que lhe oferecer ouro igual ao peso dele. Considero um pouco exagerado o valor que eles dão ao Agan Khan, ou seja, tratam-no como se ele fosse deus, mas ele é apenas uma pessoa como qualquer outra, talvez mais influente e prestigiada, é certo, mas não mais que isso. É como digo não aceito e não percebo muito bem essa relação, são tão evoluídos numa coisa e depois noutras é isto. Eles não fazem nada sem a autorização dele. O Agan Khan diz que descende de Ali, mas eu não acredito, o meu marido diz que eu não me devo meter. O Agan Khan é uma pessoa muito culta e bem informada e por isso sabe muitas coisas, é bem relacionado, e como a comunidade não faz nada sem a sua autorização, pensa que ele é tipo um deus que aconselha bem porque tem de alguma forma «poderes sobrenaturais», por isso é que eu digo que eles são uns ignorantes. [M1]

Com efeito, vários entrevistados colocam «em causa a autenticidade e a legitimidade sobre a “islamicidade” dos seus pares ismaelitas, afirmando que estes “se esquecem que há certas coisas que são iguais para qualquer muçulmano, independentemente da comunidade religiosa”». Acusando-os de “fechamento” comunitário, interpretam «a proibição de frequentarem os seus locais de culto como uma forma de ocultação de vivências religiosas inapropriadas e condenáveis face a outras identidades muçulmanas» (Bastos, Costa e Batoréu 2006:171).

Não faço a mínima ideia de como é que a oração numa congregação ismaelita é feita porque é um acto escondido, se calhar é por isso que existe tanta animosidade. É-nos completamente desconhecido, são muçulmanos mas a forma como eles fazem essa oração é-nos desconhecida. Os meus pais já foram a vários casamentos de amigos da comunidade ismaelita e na hora do casamento quem não pertence à comunidade fica sentado numa sala à parte à espera que a cerimónia acabe, porque não podem assistir à cerimónia religiosa. Não sei por que é que isso acontece, mas que é esquisito é. [FA3.2]

Por outro lado, alguns dos sunitas entrevistados concordam com seus pares ismailis quanto à existência de expectativas e pressões familiares diferentes (por parte de algumas famílias sunitas cuja principal preocupação continua a ser o casamento das filhas e menos o seu futuro profissional), no que respeita à educação das raparigas e ao papel das mulheres. Mas recusam as acusações de que os sunitas nos seus percursos de inserção, porque seguem «à letra o Corão», se encontram menos integrados na ecologia cultural portuguesa.

Por exemplo, quando eu venho cá à escola, apesar de eu ter a minha religião e tudo eu convivo normalmente com as minhas colegas, só que, por exemplo, quando vou à mesquita eu ponho em prática mais os meus valores islâmicos, eu acho, que isso é normal. Só que eles (os ismaelitas) ao verem essa atitude podem pensar que nós somos mais fechados e que nós não evoluímos (...). Também, na maneira de vestir somos diferentes, nós temos que ter um vestuário mais discreto, que não mostre muito as formas do nosso corpo que tape o corpo. Eles são mais ocidentais no sentido em que se vestem com blusas curtas e justas e nisso são diferente de nós, são mais liberais muito mais. Mas não concordo quando eles dizem que nós porque seguimos mais à letra o que diz Corão evoluímos menos e estamos menos integrados, não concordo. Nós estamos tanto ou mais integrados que eles. Somos é mais discretos. Soubemos nos integrar e manter as obrigações da nossa religião, porque fomos educados assim. [FA4.2]

Os ismaelitas são mais abertos que os muçulmanos sunitas. Os sunitas são um bocadinho, menos ocidentais. Os ismaelitas são muito abertos, podem casar com pessoas de outras religiões, podem andar de saias curtas, de cavas, etc. [M2]

Na maioria dos casos as raparigas ismaelitas são mais abertas e instruídas que as raparigas sunitas, não é a minha realidade nem a realidade das raparigas sunitas com quem me dou, mas sei que existem raparigas na nossa comunidade que são pouco instruídas e é uma grande percentagem. Eles estão mais integrados, são mais permeáveis à sociedade em que vivem e nesse sentido, digamos que sim, estão mais preparados para aceitar e compreender a diferença. [FA.2]

Por acréscimo, observámos ainda nos entrevistados sunitas uma tendência para se identificarem com as características positivas que os próprios atribuem à comunidade comparante. Tais características prender-se-ão com o modelo de organização comunitário visível na comunidade ismaili, visto como mais organizado e interpretado como um modelo a seguir.

(...) Eles têm uma organização para tudo, as famílias mais carenciadas, os escuteiros, fazem programas para a terceira idade, passeios. O centro ismaelita funciona com muita organização em todos os aspectos, e isso realmente eu acho excepcional. Ai é de se lhes tirar o chapéu. [M1]

Uma coisa que gosto muito nos ismaelitas é sua predisposição para o trabalho comunitário e a sua organização, que não é mais do que uma consequência dessa predisposição para o trabalho. Já a nossa comunidade é muito desorganizada, as pessoas não se dispõem para o trabalho voluntário, mesmo os jovens. Na minha opinião esta característica dos ismaelitas é um exemplo a seguir. [FA.2]

Apesar de todas as diferenças enunciadas entre sunitas e ismaelitas (quanto aos fundamentos e práticas da religião) quando questionados sobre o grupo indiano do qual se sentem mais próximos, os vários entrevistados não hesitaram em responder dos outros indianos de religião muçulmana. O monoteísmo atribuído aos ismaelitas face ao politeísmo concedido aos hindus justifica a escolha dos sunitas.

Entre hindus e ismaelitas talvez me identifique mais com os ismaelitas, por causa da religião, com os hindus não de todo, eles são politeístas (...). Aos menos os ismaelitas sempre são monoteístas. [FA.2]

Sinto-me mais próxima dos ismaelitas do que dos hindus, embora haja muitas diferenças em termos de religião. Mas as diferenças com os hindus do ponto de vista da religião, são muito maiores, não é. A nossa religião não tem nada a ver com a dos hindus, somos completamente diferentes. A religião hindu é só deuses (...) não adoramos nenhum santo, nem estátuas, nem figuras. [M1]

Os Hindus

Apesar de partilharem uma origem indiana comum (partilha da mesma língua e de algumas tradições) e uma vivência secular em território português, o que espontaneamente evocam nos seus discursos acerca dos hindus passa maioritariamente pela desidentificação e o afastamento.

Representados como «completamente diferentes» do ponto de vista religioso, a idolatria, o politeísmo e a crença nos antepassados fundamentam a não identificação que dizem sentir. Já as representações verbalizadas pelos sunitas mais jovens em relação aos hindus revelam um certo desconhecimento.

Os hindus em termos religiosos são muito diferentes, adoram a muitos deuses, tem uma mentalidade diferente do sunitas. São completamente diferentes, não tem nada a ver (...). [M2]

Em relação os hindus, sinceramente eu olho para um hindu e não me diz nada, o que nos aproxima é mesmo só a origem indiana. Mas é como lhe digo, não me sinto próxima dos hindus porque a religião é outra, mas por outro lado sinto-me próxima por causa da nossa origem indiana comum. Já houve alturas em que eu admirava muito os hindus, mas agora já não. [M1]

(...) Não tenho amigos, nem frequento essas comunidades. Não sei muita coisa sobre eles. Dos hindus sei que bebem álcool e que são vegetarianos. [FO.2]

Não tenho, amigos hindus. E praticamente não sei nada sobre eles. [FO1.1]

Hindus, tenho pouco amigos. São boas pessoas, a língua aliás dos hindus e a minha é a mesma que é o gugarati, um dialecto falado na Índia, uma das maiores línguas faladas no mundo, apesar de pouco conhecida. E pronto para mim o hinduísmo não é religião. Temos uma origem indiana em comum e por isso culturalmente temos algumas semelhanças. Não temos festas em comum, se calhar o ferido da Índia pode ser festejado por eles e por nós, mas separadamente, não tenho conhecimento que alguma vez tenha havido esse género de comemoração conjuntamente. Não frequento o templo hindu. [FO4.1]

Não, não me idêntico com os hindus, nada mesmo. A religião deles é muito diferente da nossa, nós somos monoteístas, adoramos só a Deus e não temos santos. Mas os hindus são politeístas e são idólatras, e a idolatria é a pior coisa no islamismo. E depois além de politeístas também são muito supersticiosos, têm muitas superstições, usam amuletos, crêem nos antepassados, e rezam a muitos a deuses e essas coisas todas. [FA4.2]

Embora afirmem que habitualmente não convivem e nem conhecem hindus, verificamos que alguns entrevistados frequentam (ou já frequentaram) o templo hindu do Lumiar, em certas ocasiões festivas (por exemplo para espectáculos de danças e música) organizadas pela Comunidade Hindu de Portugal. As jornadas festivas organizadas por esta comunidade são descritas, pela organização e hospitalidade, como «fantásticas». À semelhança do que acontece com os ismailis, realçam positivamente a organização comunitária dos hindus portugueses face à dos sunitas.

Paralelamente, também enunciam a ida de alguns hindus à Mesquita Central de Lisboa, sobretudo como convidados para alguns casamentos; no entanto, reconhecem que o número de muçulmanos sunitas que frequenta a Comunidade Hindu será maior que o número de hindus que frequenta a Mesquita Central de Lisboa, devido às restrições alimentares da dieta hindu. Como sublinha uma das nossas entrevistas: «nós podemos comer tudo o que eles comem e eles só podem comer algumas das coisas que nós comemos, porque são vegetarianos».

(...) Ao templo hindu até há pouco tempo nunca tinha ido, mas tenho uma amiga lá da comunidade que gosta muito de ir às festas lá no templo, por causa da música, das danças e da comida e então já fui algumas vezes com ela e gostei. Além disso, também tenho alguns amigos hindus. Por exemplo, durante o Ramadão nós temos por hábito oferecer

comida aos nossos amigos, vizinhos, etc. e eu costumo levar sempre qualquer coisa a uns amigos meus hindus que têm uma banca de venda ali em frente ao Colombo. [M1]

Já fui uma vez à comunidade hindu e gostei muito. Porque eles fazem assim à tarde umas danças e as crianças dançam, as senhoras dançam e tal, e depois á noite dão assim, pronto, há assim umas tendazinhas com chamuças e com aquelas coisas assim, e pronto paga-se mas é um valor simbólico e é um convívio. Eu já lá fui uma vez e gostei muito, obviamente não convivi com eles, porque não os conhecia. Por exemplo, há tempos houve lá um concerto de uma cantora indiana que eu gostava de ouvir, tive para ir mas à última da hora não pude, mas pronto sei que poderia ir. Acho que o convívio deles é fantástico e muito organizado. Nos ismaelitas não é assim, eles não abrem muito as portas facilmente. Mas lá está a comunidade hindu é uma comunidade muito aberta, mais aberta que a ismaelita. Os hindus são pessoas mais simples e mais abertas que os ismaelitas. [FA.2]

Também sei de alguns hindus frequentam a mesquita central, normalmente porque são convidados para algum casamento. Fora disso não tenho conhecimento que frequentem a nossa comunidade. Até porque não faz muito sentido, religiosamente não nos identificamos; depois nós podemos comer tudo o que eles comem e eles só podem comer algumas das coisas que nós comemos, logo isso é um entreve para o convívio. [FA3.1]

Ainda no mesmo contexto discursivo, os hindus em geral são descritos pelos sunitas como «boas pessoas», «simpáticos», «pessoas muito dadas que estão sempre prontas para ajudar o próximo»; comparados com os ismailis são percebidos pelos nossos interlocutores como mais «abertos», em termos comunitários, «humildes» e «simples».

Os hindus são... são boas pessoas. São simpáticos. São pessoas muito dadas e estão sempre prontos para ajudar o próximo (...). [M2]

Não me idêntico com os hindus, mas lá está a comunidade hindu é uma comunidade muito aberta, mais aberta que a ismaelita. É assim os ismaelitas fora da comunidade deles são abertos, mas para a pessoa conviver dentro da comunidade deles, eles não aceitam muito bem, são reservados. São reservados porque entretanto lá na, na, na, lá no templo deles não entra qualquer pessoa, tem que ser ismaelita, e não sei quê. E não são pessoas muito simples de facto, a maioria. Já os hindus são pessoas mais simples, mais humildes e mais abertas que os ismaelitas, eu se quiser frequentar o templo deles sei que posso ir, mesmo sem conhecer nenhum hindu. [FA.2]

Com efeito, as relações sociais que estabelecem com os seus pares islâmicos e não islâmicos são relações que «medeiam e reorganizam as relações com a comunidade e com as respectivas famílias, que interpelam à comparação, à tradução, à argumentação e, por extensão, à autonomia mas ainda à descoberta de dúvidas, ambivalências e procuras similares. Potenciando a emergência de subjectividades identitárias, são também estas relações que renovam e reforçam o próprio Islão» (Bastos, Costa e Batoréu, 2006:177)

■ **Capítulo 7: Conclusão**

■ **7.1. Representações de uma inserção social diferenciada *bem sucedida*: «enquanto muçulmanos e como portugueses a religião nunca foi um problema»**

A única diferença que existe é só a religião, mais nada, mas isso nunca foi um problema. Se me perguntar qual é a minha pátria, a minha pátria é Portugal. Os muçulmanos portugueses nunca viveram em países islâmicos, e provavelmente entrariam em choque se um dia fossem para lá viver. O que eu digo aos muçulmanos portugueses é o seguinte: 'em Roma sejam romanos'. Agora se há coisas na sociedade portuguesa que contrariam a nossa prática religiosa enquanto muçulmanos, é fácil, simplesmente não se pratica (...). [Extracto de entrevista com um imam]

A análise dos discursos recolhidos entre os cinco grupos domésticos participantes neste estudo evidencia percursos de inserção social diferenciada (socioprofissionais, económicos, educacionais, religiosos, etc.) rápidos e tendencialmente bem sucedidos, assim como vários indicadores de não-conflitualidade com os seus pares não-muçulmanos e o sentimento relativamente partilhado de não serem hostilizados (social e politicamente) pela sociedade portuguesa.

Não só usufruem de uma boa condição financeira (casa própria, fontes de rendimentos próprias e/ou estáveis), como procuram transmitir aos filhos a ambição de adquirir bons níveis de escolaridade, a fim de puderem ascender social e economicamente, proporcionando-lhes (de acordo com as suas possibilidades) o acesso a actividades escolares e extra-escolares prevaletentes na ecologia portuguesa. Concomitantemente, manifestam um forte sentimento de identificação com a «maneira de ser» e «hábitos», etc. dos portugueses e não expressam sentimentos de discriminação e/ou exclusão social face ao meio envolvente. Ao sentirem-se perfeitamente inseridos na ecologia cultural portuguesa (na escola, nos empregos, na vizinhança, etc.) multiplicam-se os argumentos que atribuem aos portugueses em geral (amigos, colegas, professores, vizinhos, etc.) uma atitude positiva de tolerância, curiosidade, empatia, com diferença religiosa islâmica, maioritariamente pautada pela ausência de manifestações islamofóbicas.

Como vimos, a pertença religiosa ao Islão Sunita desempenha um papel muito importante na vida dos nossos entrevistados, influenciando explicitamente as suas representações e práticas. Pelo que nos seus percursos de inserção social procuram reunir esforços para conciliar a vivência religiosa com as acções da vida secular. A transmissão de valores religiosos e culturais continua a ser uma preocupação transgeracional reveladora de estratégias identitárias no sentido da continuidade do «nós» de pertença, a par com as estratégias de flexibilização e negociação mobilizadas no âmbito de processos de inserção social diferenciada.

Evocados nos seus discursos, destacam-se três tipos de recursos que, articulados entre si, têm vindo a revelar-se fundamentais na realização dos seus percursos de inserção social: os **recursos familiares**, os **recursos comunitários** (do tipo representacional, relacional, informacional, económico, etc.) e as **redes de conhecimento** (com políticos, governantes, co-étnicos, familiares, etc.).

Do mesmo modo como, durante o período colonial, a posição de minoria étnica intermediária (Cohen, 1981) que consolidaram (Bastos S., 2005:17) resultou, em grande medida, dos recursos religiosos, familiares e diaspóricos (Carvalho, 1999), também no período *postcolonial* tais recursos foram fundamentais para a manutenção de estratégias de fragmentação familiar (a partir das quais mantiveram negócios, habitações e redes familiares em Moçambique enquanto outros iniciavam novos percursos de inserção socioreligiosa e económico em Portugal), e obtenção dos primeiros empregos e/ou edificação das primeiras empresas familiares (pai, irmãos do pai, filhos e primos trabalhando junto nos «negócios de família»). O que muito contribui para que Moçambique continue a ser um espaço de investimento transnacional, revitalizado, a partir da década de 90.

A conjugação destes recursos (apoiados em relações de parentesco, de classe, de religiosidade, de amizade, de lazer, de trabalho, etc.) define diferentes maneiras de solidariedade, cooperação, fidelidade, reciprocidade e de acesso a outros recursos. Ou seja, definidos como um diferencial etno-religioso positivado (que não pode ser dissociado de vivências migratórias seculares), tais recursos reforçam as redes comunitárias e familiares e seus padrões de sociabilidade, actuam como redes privilegiadas de inserção social (residencial, profissional e religiosa) e operam, ainda, como meios a partir dos quais se evidenciam os limites sociais do grupo, se promove o controlo social e se evitam processos de assimilação descendente (Portes, 1999b). Porém, de acordo com o «nós» de pertença, estes recursos não se apresentam apenas como vantagens identitárias representam similarmente obrigações. As obrigações para com o grupo de pertença exigem que os membros de cada família façam parte do «nós» de referência e, por extensão, que os seus comportamentos e atitudes legitimem e prestigiem o bom-nome da família dentro da comunidade e o da comunidade junto da opinião pública em geral.

Apesar da tendência à dispersão residencial e do número crescente de agregados doméstico de tipo nuclear, as dinâmicas familiares continuam a constituir uma dimensão valorizada e essencial nos seus processos de inserção social. É através das sociabilidades estabelecidas no interior da rede familiar extensa que se transmitem os valores da religião e da cultura indiana, se constituem negócios e sociedades familiares e se constroem identificações e dinâmicas de competição (educacionais, profissionais, etc.) que concentram o grupo sobre si próprio. Deste modo, certos valores e práticas familiares (tais como os convívios periódicos que juntam várias gerações, o respeito pela autoridade familiar das gerações parentais, o apoio familiar em situações de crise etc.) são valorizadas e preservadas pelo seu significado e

relevância, mas também como uma dimensão comparativa de superioridade moral face a outros grupos da sociedade portuguesa.

Por sua vez, a promoção das relações e valores familiares relaciona-se muito estritamente com as interações comunitárias. Nas mesquitas e nas salas de culto concretizam-se diferentes tipos de relações e actividades (religiosas, educacionais, socioculturais) através das quais se acede a diversos recursos e capitais. Em simultâneo, estes espaços constituem-se como meios privilegiados de socialização entre pares e entre gerações, no seio dos quais se transmitem, partilham, reafirmam valores religiosos e culturais, onde se estabelecem formas de coesão, solidariedade (Durkheim, [1912] 2002) e ocultação de conflitos, se edificam hierarquias intra comunitárias e se geram formas de competição e diferenciação interna. O que transforma a vivência comunitária numa experiência estruturante de identificação a um «nós» diferenciado e positivado.

A participação em actividades ligadas à vivência comunitária, bem como o facto de ser um «meio pequeno» fazem com que a comunidade adquira também uma função de controlo social, reforçando ou atenuando o controlo familiar (Bastos, Costa e Batoréu, 2006). Frequentemente, as formas de pressão e de controlo sobre os quotidianos e opções das gerações mais novas fazem parte de uma estratégia que visa aumentar as probabilidades dos casamentos endocomunitários e, claro, salvaguardar a continuidade do grupo.

Com refere Tiesler (2000, 2005), o papel da elite muçulmana sunita portuguesa deve ser também valorizado. Embora não seja uma influência formalmente reconhecida abrange vários níveis de representação (local, nacional, internacional) – com funções de filtro e comunicação na gestão dos conflitos internos e de comunicação aberta e disponível com instituições e diversos tipos de agentes da sociedade civil. As redes de conhecimento (com políticos e governantes) em que se inserem, a competência profissional e o estatuto socioeconómico (superior à maioria dos seus pares) contribuem claramente para que ainda hoje sejam o grupo mais influente nos assuntos da Comunidade Islâmica de Lisboa, na gestão dos seus recursos e na sua representação pública (contribuindo para uma imagem positiva do Islão em Portugal).

Possuindo uma experiência migratória e de organização etno-comunitária e religiosa de mais de um século em território português, associada a memórias coloniais genericamente positivas e transmitidas de geração em geração, as narrativas dos nossos interlocutores insistem na autodefinição «português muçulmano». Convergentemente, apresentando indicadores de uma inserção social bem sucedida, ausência de traumas discriminatórios póscoloniais (Suárez-Orozco, 2000) e sentindo-se «portugueses como qualquer outro português» (quer em termos vividos, quer em termos políticos), expressam espontaneamente a ideia de que ***religião nunca foi um problema*** à sua integração socioeconómica e cultural em Portugal.

Bibliografia

- [1] **ABRANCHES, M.** (2004)
Pertenças fechadas em espaços abertos. Estratégias de (re)Construção Identitária de Mulheres Muçulmanas em Portugal, Tese de Mestrado em Comunicação, Cultura e Tecnologia da Informação, Departamento de Sociologia, Lisboa, ISCTE [mimeo].
- [2] **ALLIEVI, S.** (2000)
«Les conversions à l'islam. Redéfinition des frontières identitaires entre individu et communauté» in Dassetto, F. (Dir.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans L'islam européen contemporain / Islamic Words. Individuais, societies and discourse*, Paris, Maisonneuve et Larose, pp.157-182.
- [3] **AMIRAUX, V.** (2000)
«Jeunes musulmanes torques d'Allemagne. Voix et voix d'individuation» in Dassetto, F. (Dir.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans L'islam européen contemporain / Islamic Words. Individuais, societies and discourse*, Paris, Maisonneuve et Larose, pp.100-123.
- [4] **ANDERSON, B.** (1991) [1983]
Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London & New York: Verso, Revised Edition.
- [5] **ANTES, P.** (2003) [1942]
O Islã e a Política, São Paulo: Editora Paulinas.
- [6] **ANTHIAS, F.** e **LATARIDIS, G.** (eds) (2003)
«Gender and Migration in southern Europe. Women on the move». Berg, Oxford, New York in Magat, M. (2003), *Journal of the Society for the Anthropology of Europe*, American Association.
- [7] **ANTHIAS, F.** (1998)
«Evaluating "Diaspora": Beyond Ethnicity?» in *Sociology: the Journal of the British Sociological Association*, Vol. 32, n.º 3, pp. 557- 580.
- [8] **ANTHIAS, F.** (1998)
«Evaluating "Diaspora": Beyond Ethnicity?» in *Sociology*, Vol. 32, n.º 3, pp. 557- 580.
- [9] **APPADURAI, A.** (1998) [1996]
Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- [10] **ARNAUD, L.** e **PINSON, G.** (2002)
Shaping the identity and mobilising the «ethnic capital» in three European cities, texto preparado para o Workshop «The Unknow City: The Global Migration in the Urban Context», Weimar, Bauhaus-University.
- [11] **ÁVILA, P.** e **ALVES, M.** (1993)
«Da Índia a Portugal – trajetórias sociais e estratégias colectivas dos comerciantes indianos» in *Sociologia – Problemas e Práticas*, n.º 13, pp. 115-133.
- [12] **BALLARD, R.** (2004)
Migration, Modernity and the Growth of Ethnic Plurality, Conferência Pública organizada pelo CEMME, Lisboa, FCSH-UNL.

- [13] **BALLARD**, R. (2002)
«Race, Ethnicity and Culture» in Holborn, M. (ed.) *New Direction in Sociology*, Ormskirk: Causeway.
- [14] **BALLARD**, R. (1996)
«Islam and The Construction of Europe» in Shadid, W.A.R. and van Koningsveld, P.S. (eds.), *Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen: Kok Pharos.
- [15] **BALLARD**, R. (1994)
Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain, London: Hurst and Co.
- [16] **BALLARD**, R. (1982)
«South Asian Families» in Rapoport, R. *et. al*, *Families in Britain*, London: Routledge and Kegan Paul.
- [17] **BARTH**, F. (2003)
«Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade», in Vermeulen, H. & Govers, C. (Org.), *Antropologia da Etnicidade. Para além de «Ethnic groups and boundaries»*, Lisboa: Fim de Século Edições, pp. 19-44.
- [18] **BARTH**, F. (1999) [1969]
«Les groupes ethniques et leurs frontières», in Poutignat, P. e Streiff-Fenart, J., *Théories de l'ethnicité*, 2^e édition, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 203-249.
- [19] **BARTH**, F. (1998) [1969]
Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference, Prospect Heights, III, Waveland Press, Inc., pp. 9-38.
- [20] **BARTH**, F. (1994)
«Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity» in Vermeulen, H. & Govers, C., *The anthropology of ethnicity, Beyond «Ethnic Groups and Boundaries»*, Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 11-32.
- [21] **BASTOS**, J. (no prelo)
«Identity» in *Identity, Representation, Interethnic Relations and Discrimination, State of the Art report*, IMESCOE (International Migrations, Integration and Social Cohesion in Europe).
- [22] **BASTOS**, J. (2005a)
Pensando a «identidade» – um século de pesquisas e as suas (in)decisões teóricas, Lisboa, UNL-FCSH, [Paper, mimeo].
- [23] **BASTOS**, J. (2005b)
«Contribution to the State of the Art on Interethnic Relations, Identity, Representation and Discrimination», Stockholm, IMESCOE (Internacional Migrations, Integration and Social Cohesion in Europe), [Paper, mimeo].
- [24] **BASTOS**, J. (Org.) (2001/2002)
«Antropologia dos Processos Identitários» in Revista do Departamento de Antropologia, FCSH-UNL, *Ethnologia*, Nova Série, n.º 12-24, Lisboa, Fim de Século.
- [25] **BASTOS**, J. (2000)
Portugal Europeu. Estratégias Identitárias Inter-nacionais dos Portugueses, Oeiras: Celta.

- [26] **BASTOS, S.** (no prelo)
"In Mozambique, we didn't have apartheid": Identity constructions on inter-ethnic relations during the «Third Portuguese Empire», *Postcolonial Studies*.
- [27] **BASTOS, S.** (2006a)
«Famílias distintas, agencialidades femininas: emergência de uma cultura de elite na diáspora islâmica lusófona» in Bastos, S. e Bastos, J. *et al.*, *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*, Lisboa, Edição ACIME, Observatório da Imigração, n.º 17, pp.97-127.
- [28] **BASTOS, S.** (2006b)
«A separação é tão ilusória como a ideia de que o espaço dentro de um pote é distinto do espaço à sua volta: sobre o poder das tradições expressivas das imigrantes hindus» in Bastos, S. e Bastos, J. *et al.*, *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*, Lisboa, Edição ACIME, Observatório da Imigração, n.º 17, pp.129-151.
- [29] **BASTOS, S.** (2005)
«Indian Transnationalisms in colonial and postcolonial Mozambique» in Bilger, V. & Kraler, A. (eds.), *African Migrations. Historical Perspectives and Contemporary Dynamics* (n.º especial do Migration Vienna Journal of African Studies), n.º 8, pp. 277-306.
- [30] **BASTOS, S.** (2003)
«National identity, ambivalence and phantasm in the Portuguese colonial discursive production on Indians», paper delivered at the conference *Diásporas indianas originárias do espaço lusófono*, Lisbon.
- [31] **BASTOS, S.** (2000)
Relatório da cadeira de culturas não europeias e lição de síntese, Grupo de Disciplinas de Antropologia, da Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Relatório mimeo).
- [32] **BASTOS, S.** (1990)
A Comunidade Hindu da Quinta da Holandesa. Um Estudo Antropológico sobre a Organização Sócio-Espacial da casa, Lisboa, LNEC.
- [33] **BASTOS, J.** e **BASTOS, S.** *et al.* (2006)
Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: Uma abordagem estrutural-dinâmica, Lisboa, Edição ACIME, Observatório da Imigração, n.º 17.
- [34] **BASTOS, J.** e **BASTOS, S.** *et al.* (2006)
«Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: projecto de pesquisa e primeiros resultados», in Bastos, S. e Bastos, J. *et al.*, *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*, Lisboa, Edição ACIME, Observatório da Imigração, n.º 17, pp.47-94.
- [35] **BASTOS, J.** e **BASTOS, S.** (2006)
«Do pensamento à acção: enquadramento de um projecto de pesquisa» in Bastos, S. e Bastos, J. *et al.*, *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*, Lisboa, Edição ACIME, Observatório da Imigração, n.º 17, pp. 25-44.

- [36] **BASTOS, J. e BASTOS, S.** (2002a)
«Imigrantes, minorias étnica e minorias nacionais em Portugal, hoje: da exclusão social e identitária ao multiculturalismo?» in *SOS-Racismo, A imigração em Portugal*, Lisboa: SOS Racismo, pp. 272-288.
- [37] **BASTOS, J. e BASTOS, S.** (2002b)
“De Novo em Viagem: as estratégias identitárias dos *portugueses indians* de Londres” in *Ethnologia*, nº 12-14, pp. 127-161.
- [38] **BASTOS, J. e BASTOS, S.** (2001)
De Moçambique a Portugal. Reinterpretações Identitárias do Hinduísmo em Viagem, Fundação Oriente.
- [39] **BASTOS, J. e BASTOS, S.** (1999)
Portugal Multicultural. Situação e Estratégias Identitárias das Minorias Étnicas, Lisboa, Fim de Século Edições.
- [40] **BASTOS, S., CORREIA, A.** (2006)
«Quando ela estuda aqui, ela não faz como eu quero: vulnerabilidades sikh em Portugal» in Bastos, S. e Bastos, J. *et al.*, *Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: Uma abordagem estrutural-dinâmica*, Lisboa, Edição ACIME, Observatório da Imigração, n.º 17, pp. 179-187.
- [41] **BASTOS, S., COSTA, A. e BATORÉU, F.** (2006)
«Construindo um modo pessoal de se dizerem muçulmanos e portugueses: o caso dos jovens ismaelitas e sunitas indianos de Lisboa» in Bastos, S. e Bastos, J. *et al.*, *Filhos diferentes de deuses diferentes. Manejos da religião em processos de inserção social diferenciada: Uma abordagem estrutural-dinâmica*, Lisboa, Edição ACIME, Observatório da Imigração, n.º 17, pp. 153-177.
- [42] **BASTOS, S., BATORÉU, F. e COSTA, A.** (2003)
«Entre «nós» e «eles»: reflexões identitárias dos jovens sunitas e ismaelitas residentes em Lisboa», comunicação ao colóquio – *As diásporas indianas contemporâneas originárias do espaço lusófono e das suas fronteiras*, Lisboa, Museu da República e da Resistência.
- [43] **BATORÉU, F.** (2002)
As representações identitárias dos jovens muçulmanos sunni de origem indiana de Lisboa, Lisboa, FCSH-UNL, [mimeo].
- [44] **BAUMAN, G.** (1996)
Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London, London, Cambridge: Cambridge University Press.
- [45] **BAUMAN, M.** (2000)
«Diapora: Genealogies of Semantics and Transnational Comparison» in *Numen*, Vol. 47, pp. 313-337.
- [46] **BAUMAN, M.** (1995)
«Conceptualizing Diaspora, The Preservation of Religious Identity in Foreign Parts, Exemplified by Hindu Communities Outside India» in *Temenes*, 31, pp. 19-35.
- [47] **BENSIMON et LAUTMAN**, (1977)
Un mariage. Deux traditions: Chrétiens et Juifs, Bruxelles: Editions de L'Université de Bruxelles.
- [48] **BERGER, P. L. e LUCKMANN, T.** (1993)
A construção social da realidade, Petrópolis, Vozes Editora.

- [49] **BHABHA**, H. (1994)
The Location of Culture, London: Routledge.
- [50] **BHACHU**, P. (1985)
Twice Migrants: East African Sikh, Settlers in Britain, London: Tavistock Publications.
- [51] **BHACHU**, P. (1993)
«Twice and Direct Migrant Sikh: Caste, Class and Identity in Pre and Post 1984 Britain» in Light, I. & Bhachu, P. (eds.) *Migration and entrepreneurship: culture capital and ethnic networks*, London: Transaction Publishers.
- [52] **BOIVIN**, M. (1998)
Les ismaéliens. Des communautés d'Asie du Sud entre islamisation et indianisation, Brepols: Éditions Brepols.
- [53] **BONACICH**, E. (1973)
«A Theory of Middleman Minorities» in *American Sociological Review*, Vol. 38 (October), pp. 583-594.
- [54] **BOURDIEU**, P. (2001)
La domination masculine, Paris: Seuil
- [55] **BOURDIEU**, P. (1989)
O poder simbólico, Lisboa: Difel.
- [56] **BOURDIEU**, P. (1979)
La distinction. Critique sociale du jugement, Paris : Les Éditions de Minuit.
- [57] **BRANCA**, P. (2000)
«Il bambino nell'islam» in Siggillino, I. (org.), *I bambini dell'islam*, Milano, Franco Angeli, pp.34-41.
- [58] **CAMILLERI**, C. *et al.* (1990)
Stratégies identitaires, Paris, PUF.
- [59] **CARVALHO**, A. (1999)
O empresariado islâmico em Moçambique no período pós-colonial 1974-1994, unpublished PhD thesis, Portugal, Instituto Superior de Economia e Gestão.
- [60] **CASTELLS**, M. (1997)
The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. II - *The Power of Identity*, Malden, MA: Blackweel Publishing.
- [61] **CASTLES**, S. (2005)
Globalização, Transnacionalismo e Novos Fluxos Migratórios. Dos trabalhadores convidados às migrações globais, Lisboa, Fim de Século.
- [62] **CASTLES**, S. (2001)
International Migration at the Beginning of the 21 st Century, Global Trends and Issues, International Social Science Journal.
- [63] **CESARI**, J. (2000a)
«Islam in European Cities» in BODY-GENDROT, S. & MARTINIELLO, M. (eds.), *Minorities in European Cities, The Dynamics of Social Integration and Social Exclusion at the Neighbourhood Level*, MacMillan Press Ltd, London, pp.88-99.

- [64] **CESARI, J.** (2000b)
 «La querelle des anciens et des modernes: le discours islamique en France» in Dasseto, F. (Dir.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain / Islamic Words. Individuals, societies and discourse in contemporary European islam*, Paris: Maisonneuve et Larose, pp. 87-100.
- [65] **CESARI, J.** (1997)
 «La reislamización de la inmigración musulmana en Europa» in *Revista de Occidente*, n.º 188, pp.53-70.
- [66] **CESARI, J.** (1994)
Être Musulman en France. Associations, militants et mosquées. Paris: Karthala, Iremam.
- [67] **CLARK, C., PEACH, C. e VERTOVEC, S.** (1990)
South Asians Overseas, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- [68] **CLIFFORD, J.** (1994)
 «Díáspora» in *Cultural Anthropology* 9 (3), pp.302-338.
- [69] **COELHO, A. e ROCHA, D.** (2005)
Muçulmanos em Portugal, Lisboa, Público.
- [70] **COHEN, A. P.** (2003) [1985]
The Symbolic Construction of Community, London & New York: Routledge, 8th Edition.
- [71] **COHEN, A. P.** (1994)
 «Fronteiras da consciência, consciência das fronteiras. Questões Críticas para a Antropologia» in VERMULEN, H. & GOVERS, C. (org.), *Antropologia da Etnicidade. Para além de "Ethnic Groups and Boundaries"*, Lisboa, Fim de Século, pp.75-99.
- [72] **COHEN, A.** (1981)
 «The politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturg of Power» in *a Modern African Society*, Berkeley, CA: University of California Press.
- [73] **COHEN, R.** (1997)
Global Diasporas: An Introduction, Seattle: University of Washington Press.
- [74] **COSTA, A.** (2002)
 «A verdade é que não estamos habituados a ser mandados», representações identitárias dos jovens ismailis de Lisboa, monografia de licenciatura em Antropologia, Lisboa: FCSH-UNL, [mimeo].
- [75] **COWARD, H., HINNELLS, J. R. and WILLIAMS, R. B.** (2000)
The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada, and the United States, Albany: State University of New York Press.
- [76] **DAFTARY, F.** (2003)
Breve História dos ismaelitas: tradições de uma comunidade muçulmana, Tradução de Paulo Jorge de Sousa Pinto, Lisboa: CEPCEP – Universidade Católica Portuguesa.
- [77] **DAHYA, B.** (1996)
 «Ethnicity and Modernity: the case of Ismailis in Britain» in R. Barot, *The Racism Problematic. Contemporary Sociological Debates on Race and Ethnicity*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, pp. 106-138.
- [78] **DASSETO, F.** (2000) (ed.)
 «Discourse, sociétés et individus dans l'islam européen» in Dasseto, F. (Dir.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain / Islamic*

Words. Individuals, societies and discourse in contemporary European islam, Paris: Maisonneuve et Larose, pp.13-34.

- [79] **DASSETO**, F. (1994)
L'islam in Europe. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- [80] **DEVEREUX**, G. e **LOEBB**, E. M. (1985) [1943]
«Acculturation antagoniste» in Devereux, G., *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris: Flammarion, pp. 253-309.
- [81] **DURKHEIM**, É. (2002) [1912]
As Formas Elementares da Vida Religiosa, Oeiras, Celta Editora.
- [82] **EBAUGH**, H. R. e **CHAFETZ**, J. S. (2000)
«Religion and the new immigrants: continuities and adaptations» in *immigrant congregations*, Altamira Press.
- [83] **EICKELMAN**, D. (1989)
The Middle East and Central Asia, An Anthropological Approach, by Prentice-Hall, Inc.
- [84] **ELIADE**, M. e **COULIANO**, J. (1990)
Dicionário das Religiões, Publicações Dom Quixote.
- [85] **ERIKSEN**, T. H. (1993)
Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives, London & East Haven: Pluto Press.
- [86] **ESPOSITO**, J. L. (1988)
Islam The Straight Path, New York, Oxford: Oxford University Press.
- [87] **EVEREUX**, G. e **LOEBB**, E. (1972/1985) [1943]
«Acculturation antagoniste» in Georges D., *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Paris: Flammarion, pp. 253-309.
- [88] **FAIST**, T. (2000)
«Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture» in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23, Nº 2, March, pp. 189-222
- [89] **FARVER**, J. M., B. R. **BHADHA**, S. K. **NARANA** (2002)
«Acculturation and psychological functioning in Asian Indian adolescents», *Social Development*, vol. 11, n.º 1, pp. 12-29.
- [90] **FENTON**, S. (2003)
Etnicidade, Bobadela, Instituto Piaget.
- [91] **FONSECA**, L. e **ESTEVES**, A. (2002)
«Migration and the new religion townscapes in Lisbon» in Fonseca *et al.* (eds.), *Immigration and place in Mediterranean metropolises*. Lisbon, Luso-American Foundation, pp. 255-289.
- [92] **FRANCISCO**, A. M. G. (1991)
Uma comunidade islâmica em Portugal: um olhar sobre a comunidade do Laranjeiro (tendo como ponto de partida a sua mesquita), monografia de Licenciatura em Antropologia, Lisboa, UNL-FCSH, [mimeo].

- [93] **FRIAS**, S. G. (1995)
Contribuição para o estudo do processo de adaptação à mudança: o caso de duas mulheres islâmicas da Região de Lisboa, tese de mestrado em Relações Interculturais, Lisboa, UA, [mimeo].
- [94] **GADIT**, R. F. (1995)
O namoro e o noivado: Quadro referencial para um modelo comportamental feminino, monografia de Licenciatura em Antropologia, Lisboa, FCSH-UNL, [mimeo].
- [95] **GELLNER**, E. (1992)
Pós-Modernismo, Razão e Religião, Bobadela, Instituto Piaget.
- [96] **GHIGLIONE**, R. e **MALATON**, B. (1997)
O Inquérito. Teoria e Prática, Oeiras: Celta Editora, 3.^a edição.
- [97] **GHUMAN**, P. A. S. (2003)
 «Double Loyalties South Asian Adolescents» in *The West*, Cardiff: University of Wales Press.
- [98] **GIDDENS**, A. (1997) [1993]
Sociologia, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- [99] **GILROY**, P. (1993)
The Black Atlantic, Verso, London.
- [100] **GRAY**, J. e **MEAMS**, D. (1989)
 «Introduction. Household and Domestic Group – Society from the Inside Out» in Gray, J. & Meams, D. (eds.), *Society from the Inside Out. Anthropological Perspectives on the South Asian Household*, New Delhi: Sage Publications, pp. 13-34.
- [101] **GUARDINI**, P. (2004)
Bangla não vende na rua – Uma abordagem ao estudo dos bangladeshis no Martim Moniz, monografia de Licenciatura em Antropologia, Lisboa, FCSH-UNL, [mimeo].
- [102] **HADDAD**, Y. Y. (2004)
Not quite American? The shaping of arab and muslim identity in the United States, Texas, USA: Baylor University Press.
- [103] **HADDAD**, Y. Y. (2002)
Muslims in the West. From Sojourners to Citizens, New York: Oxford University Press, Inc.
- [104] **HADDAD**, Y. Y. e **SMITH**, J. I. (2002)
Muslim Minorities in the West, visible and invisible, New York, Oxford: Altamira Press.
- [105] **HADDAD**, Y. Y. e **Esposito**, J. L. (1998)
Islam, Gender and Social Change, New York, Oxford: Oxford University Press, Inc.
- [106] **HADDAD**, Y. Y. e **ADAIR**, T. L. (1987)
Islamic Values in the United States, New York, Oxford: Oxford University Press.
- [107] **HALL**, S. (1990)
 «Culture Identity and Diaspora» in Rutherford, J. (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, London.
- [108] **HOFMAN**, M. (2000)
 «Ciudadanos musulmanes occidentales: derechos, obligaciones, limites, perspectivas», Verde Islam, n.º13, ano 5 (2000) in [www.verdeislam.com/vi_13/ciudadanes musulmanes.htm](http://www.verdeislam.com/vi_13/ciudadanes_musulmanes.htm).

- [109] **HUNTINGTON, S. P.** (2001) [1996]
O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial, Lisboa, Gradiva.
- [110] **HUTCHINSON, J.** e **SMITH, A. D.** (eds.) (1996)
Ethnicity, New York, Oxford: Oxford University Press.
- [111] **ITURRA, R.** (2001)
A religião como teoria da reprodução social, Lisboa, Fim de Século.
- [112] **JAYAWARDENA, C.** (1973)
Migrants, networks and identities, New Community, 2, pp. 353-357.
- [113] **JODELET, D.** (1989)
Les Représentations sociales, Paris: PUF
- [114] **KASTERSZTEIN, J.** (1990)
«Les stratégies identitaires des acteurs sociaux» in Camileri, C. et *all.*, *Stratégies Identitaires*, Paris, PUF, pp. 27-42.
- [115] **KEARNEY, M.** (1995)
«The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism» in *Annual Review of Anthropology*, Nº 24, pp. 547-565.
- [116] **KEPEL, G.** (2003)
Jihad: The trail of political Islam, Londres, I. B. Taurius.
- [117] **KEPEL, G.** (1991)
La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris, Seuil.
- [118] **KEPEL, G.** (1987)
Les Banlieues de l'Islam, Paris, Seuil.
- [119] **KESHAVJEE, F.** (1999)
A mulher Muçulmana em Portugal: processos psicossociológicos de diferenciação entre os sexos, tese de mestrado em Psicologia Social e Organizacional, Lisboa, ISCTE, [mimeo].
- [120] **KESHAVJEE, F.** (1993)
«A Índia em Portugal, Concepções Culturais da Mulher Islâmica» Comunicação realizada no âmbito do Encontro sobre Portugal e a Índia, Lisboa, Fundação Oriente.
- [121] **KETTANI, A.** (1996)
«Challenges to the Organization of Muslim Communities in Western Europe. The political Dimension» in Shadid, W. e van Koningsveld, P. (eds.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen, Kok Pharos pp.14-35.
- [122] **KHOSROKHAVAR, F.** (1997)
L'islam des Jeunes, Paris, Flammarion.
- [123] **LACOSTE-DUJARDIN, C.** (1994)
«Transmission religieuse et migration: l'Islam identitaire des filles de maghrébins immigrés en France», *Social Compass*, 41, pp. 163-170.
- [124] **LAMCHICHI, A.** (org.) (2001)
Islam et Occident : La Confrontation?, Paris, L'Harmattan.

- [125] **LAOIRE, C.** (2003)
«Editorial Introduction: Locating Geographies of Diaspora» in *International Journal of Population Geography* 9, pp. 275-280.
- [126] **LEITE, J. P.** (2001)
«Indo-britanniques et Indo-portugais: la présence marchande dans le Sud du Mozambique au moment de l'implantation du système colonial portugais (de la fin du XIX^{ème} siècle aux années 1930)» in *RFHOM*, T. 88, N^o 330-331, pp. 13-37.
- [127] **LEITE, J. P.** (1996)
Em torno da presença indiana em Moçambique: séc. XX e primeiras décadas da época colonial, Paper delivered at the IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro em Ciências Sociais.
- [128] **LIMA, M. A. P.** (2003)
Grandes Famílias Grandes Empresas. Ensaio Antropológico sobre uma Elite de Lisboa, Coleção Portugal de Perto n.º 43, Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- [129] **LIPIANSKI, M., TABOADA-LEONETTI, I. e VASQUEZ, A.** (1990)
«Introduction à la problématique de l'identité» in Camileri, C. et al., *Stratégies Identitaires*, Paris, PUF, pp. 7-26.
- [130] **LORENZI-CIOLDI, F.** (1988)
Individus dominants et groupes dominés. Images masculines et féminines, Grenoble, p.228.
- [131] **MAALOUF, A.** (1999) [1998]
As Identidades Assassinas, Algés, Difel.
- [132] **MACHADO, F. L.** (2002a)
Contrastes e continuidades: migração, etnicidade e integração dos guineenses em Portugal, Oeiras, Celta.
- [133] **MACHADO, F. L.** (2002b)
«Guineenses no mercado de trabalho: Entre a homogeneidade e a diferenciação» in *Imigração e Mercado de Trabalho*, Cadernos Sociedade e Trabalho n.º 2, MSST/DEPP, pp. 13-24.
- [134] **MALHEIROS, J. M.** (2000)
«Circulação Migratória e Estratégias de Inserção Local das Comunidades Católica Goesa e Ismaelita». (<http://www.cean.u-bordeaux.fr/lusotopie/malheiros.rtf>). Consultado em 04/05/2002).
- [135] **MALHEIROS, J. M.** (1996)
Migrantes na Região de Lisboa: Os Anos da Mudança: Imigração e Processos de Integração das Comunidades de Origem Indiana, Lisboa: Edições Colibri.
- [136] **MANI, B.** (2003)
«Undressing the diaspora» in Puwar, N. e Raghuram, P. (eds), *South Asian Women in the Diaspora*, Oxford: Berg, pp. 117-136.
- [137] **MAPRIL, J.** (2005)
«"Bangla asdjid": Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa» in *Análise Social*, n.º 173, Vol. XXXIX, pp. 851-873.
- [138] **MARÉCHAL, B. et al.** (2003)
Muslims in the enlarged Europe. Religion and Society, Maréchal, Brigitte, Allievi, Stefano, Dasseto, Felece e Nielsen, Jorgen (eds), Brill, Leiden, Boston.

- [139] **MODOOD**, T. (1988)
«Black», *Racial Equality and Asian Identity, New Community*, 14 (3), pp. 397-404.
- [140] **MOHAMMAD-ARIF**, A. (2000)
Salam America, L'islam indien en diaspora, Paris, CNRS Editions.
- [141] **MURJI**, R. e **HÉBERT**, Y. M. (1999)
«Collectivized Identity among Shi'a Imami Isma'ili Muslims of Calgary: implications for pluralism and policy», Paper for The International Conference: *Youth in the Plural City: Individualized and Collectivized Identities*, Rome, Italy. (<http://www.ismaili.net/inbyauth.html>. Consultado em 27-08-2004).
- [142] **NAGEL**, C. (2001)
«Review Essay of Migration, Diasporas and Transnacionalism» in *Political Geography*, 20, Steve Vertovec and Robin Cohen (Eds), pp. 247-256.
- [143] **NIELSEN**, J. (2000)
«Muslims in Britain: ethnic minority, community or Ummah?», in Coward, H. *et al.* (eds), *The South Asian Diaspora in Britain, Canada, and the United States*, Albany, State University of New York Press, pp.109-125.
- [144] **NIELSEN**, J. (1992)
Muslims in Western Europe, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- [145] **PAREKH**, B. (1994)
«Some Reflections on the Hindu Diáspora» in *New Community*, n.º 20, 4, pp.603-620.
- [146] **PEDROSO**, M. L. dos S. (1991)
A mulher na comunidade islâmica de Lisboa, monografia de Licenciatura em Antropologia, Lisboa, FCSH-UNL, [mimeo].
- [147] **PEREIRA**, A. C. (2005)
A indústria cultural televisiva como fonte mediadora de processos de hibridação cultural: estudo de recepção da telenovela brasileira O Clone, Tomo I, Tese de Mestrado em Ciências da Comunicação – Comunicação e Indústrias Culturais, Departamento de Ciências da Comunicação, Lisboa, UCP-FCSH, [mimeo].
- [148] **PERISTIANY**, J. G. (1971) [1965]
Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas, Lisboa: Gulbenkian.
- [149] **PIMENTEL**, I. do N. (1993)
Na «Outra Margem»: uma abordagem às representações sociais identitárias dos Marroquinos, Lisboa, FCSH-UNL, [mimeo].
- [150] **PINTO**, M.^a J. B. (2002)
O Islamismo em Moçambique no contexto da liberalização política e económica (anos 90): A província de Nampula como Estudo de caso, tese de mestrado em Estudos Africanos, Lisboa, ISCTE, [mimeo].
- [151] **PORTES**, A. (2004)
«Convergências teóricas e dados empíricos no estudo do transnacionalismo imigrante» in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 69, pp. 73-93.
- [152] **PORTES**, A. (2000a)
«Capital Social: Origens e Aplicações na Sociologia Contemporânea» in *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 33.

- [153] **PORTES, A.** (2000b)
«Capital Social: Origins and Effects of Transnational Activities» in *Ethnic and Racial studies*, vol. 22, n.º 2, pp. 461-477.
- [154] **PORTES, A.** (1999a)
«Conclusion: Towards a New World – The Origins and Effects of Transnational Activities» in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, nº 2, pp. 461-477.
- [155] **PORTES, A.** (1999b)
Migrações Internacionais: Origens, Tipos e Modos de Incorporação, Oeiras, Celta Editora.
- [156] **PORTES, A.** e **RUMBAUT, R.** (2001)
Legacies, Berkeley, University of California Press.
- [157] **PORTES, A.** e **MANNING, R.** (1986)
«The Immigrant Enclave: Theory and Empirical examples» in S. Olzak e J. Nagel (eds.), *Competitive Ethnic relations*, Orleão e Londres: Academic Press Inc., pp.47-68.
- [158] **PORTES, A.** et al. (1999)
«The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field» in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, nº 2, pp. 217-237.
- [159] **QUINTINO, M. C.** (2004)
Migrações e etnicidade em terrenos portugueses – guineenses: estratégias de invenção de uma comunidade, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa/Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- [160] **REX, J.** (1986)
Race and ethnicity, Milton Keynes, Open University Press.
- [161] **ROBINSON, V.** (1980)
Correlates of Asian Immigration to Britain, New Community, 8, pp. 115-123.
- [162] **ROGERS, A.** e **VERTOVEC, S.**(1995)
The Urban Context Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis, First published by Berg Publishers Limited Oxford/Washington D.C., USA, in.
- [163] **ROOSENS, E.**(1996)
«The primordial nature of origins in migrant ethnicity» in Vermeulen, Hans and Cora Govers (ed.), *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, Amsterdam: Het Spinhuis, pp. 81-104.
- [164] **ROOSENS, E.** (1994)
«A natureza primordial das origens na etnicidade migrante» in VERMULEN, H. & GOVERS, C. (eds.), *Antropologia da Etnicidade. Para além de "Ethnic Groups and Boundaries"*, Lisboa, Fim de Século, pp.101-127
- [165] **ROOSENS, E.** (1989)
Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis, California: Sage Publications.
- [166] **ROSEN, L.** (2004)
The culture of Islam. Changing aspects of contemporary muslim life, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- [167] **ROY, O.** (2004) [2002]
L'Islam mondialisé, Nouvelle Édition, Paris: Éditions du Seuil.

- [168] **ROY, O.** (2000)
«L'individualisation dans L'islam européen contemporain» in Dassetto, F. (Dir.) *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans L'islam européen contemporain | Islamic Words. Individuais, societies and discourse*, Paris, Maisonneuve et Larose, pp.69-100.
- [169] **ROY, O.** (1999)
Vers un islam européen, Paris: Éditions Esprit.
- [170] **SAID, E. W.** (1990)
Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente, São Paulo, Editora Schwarcz Ltda.
- [171] **SAINT-BLANCAT, C.** (2004)
«La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora», *Social Compass*, 51: 2, pp. 235-247.
- [172] **SAINT-MAURICE, A. de** (1997)
Identidades Reconstruídas: cabo-verdianos em Portugal, Oeiras, Celta Editora.
- [173] **SALVADORI, C.** (1989)
Through Open Doors. A view of Asian Cultures in Kenya, Nairobi Kenya: Kenway Publications Ltd (Rev. ed).
- [174] **SCHEFF, T.** (1994)
«Emotions and Identity: A Theory of Ethnic Nationalism» in Calhoun, C. (eds), *Social theory and the Politics of Identity*, Cambridge: Mass, Blackwell Publishers, pp. 277-303.
- [175] **SCHIFFAUER, W.** (1988)
«Migration and Religiousness» in Gerholm, Thomas Lithman, Yngve Georg (eds.): *The New Islamic Presence in Europe*, London, New York: Mansell Publishing Limited, pp. 146-158.
- [176] **SHORE, C. e NUGENT, S.** (eds.) (2002)
Elite Cultures, Anthropological Perspectives, London, Routledge.
- [177] **SIDDIQUI, (s/d)**
Ensinaamentos Elementares de Islamismo, por Maulana Mohammad Abdul-Aleem Siddiqui, traduzido por Sheik Munir, pp. 2-95.
- [178] **SILVA, M.^a C. da** (1999)
Um Islão Prático, Lisboa, Celta Editora.
- [179] **SOUREL, D.** (1991)
O Islão, Mem Martins, Europa América.
- [180] **STARRET, G.** (1997) [1999]
«The Anthropology of Islam» in Stephen D. Glazier (eds.), *Anthropology of Religion: a Handbook*, Praeger, Westport, Connecticut, London, pp.279-303.
- [181] **SUÁREZ-OROZCO, C.** (2000)
«Identities under siege: immigration stress and social mirroring among children of immigrants» in Robben, A. C. G. M. e Suárez-Orozco, M. M. (eds.), *Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma*, Cambridge University Press, pp. 194-226.
- [182] **TAJFEL, H.** (1983) [1981]
Grupos Humanos e Categorias Sociais, Lisboa: Horizonte, 2 vol.
- [183] **TAYLOR, C.** (1994)
Multiculturalismo, examinando a política de reconhecimento, Lisboa, Instituto Piaget.

- [184] **TEIXEIRA, L.** (2001)
La communauté marchande indienne en Zambézie au debut de l'implantation du système colonial portugais au Mozambique (1870-1900), paper delivered to Laboratoire MALD – Mutations africaines dans la longue durée, CNRS, Paris (mimeographed).
- [185] **TIESLER, N.** (2006)
 «Back To the Roots? A Busca da Experiência Subjectiva na Selva das Políticas da Identidade» in Ramon Sarró e Antónia Lima (org.): *Terrenos Metropolitanos. Ensaio sobre produção etnográfica*, Lisboa: ICS, pp. 155-176.
- [186] **TIESLER, N.** (2005)
 «Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português» in *Análise Social*, vol. XXXIX (173), Lisboa: ICS-UL, pp. 827-849.
- [187] **TIESLER, N.** (2004)
 «Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes», paper apresentado in *Congresso Luso-Afro-Brasileiro*, Coimbra.
- [188] **TIESLER, N.** (2000)
 «Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal» in *Sociologia Problemas e Práticas*, Nº 34, pp. 117-144.
- [189] **TOOD, E.** (1996) [1994]
O Destino dos Imigrados: Assimilação e Segregação nas Democracias Ocidentais, Lisboa: Piaget Editora.
- [190] **TWADDLE, M.** (1990)
 «East African Asians Through a Hundred Years» in Clarke, C., Peach, C. e Vertovec, S., *South Asians Overseas*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, pp. 149-166.
- [191] **VAKIL, A.** (2004a)
 «Pensar o Islão: Questões Coloniais, Interrogações pós-coloniais» in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 69, pp. 17-52.
- [192] **VAKIL, A.** (2004b)
 «Do Outro ao Diverso. Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades» in *revista Lusófona de Ciências das Religiões*, n.º 5/6, pp. 283-312.
- [193] **VAKIL, A. M. K.** (2003)
 «O papel da religião no mundo contemporâneo» in *conferências da Fundação Marquês de Pombal*, pp. 49-59.
- [194] **VAN DER VEER, P.** (2001)
Imperial Encounters, Religion and Modernity in India and Britain, Princeton: Princeton University Press.
- [195] **VAN DER VEER, P.** (1994)
Religious Nationalism. Hindus and Muslims in Índia, Berkeley: University of California Press.
- [196] **VÁSQUEZ, J. L.** (2001)
El islam inmigrado, Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas, Bilbao, Ministério de Educación, Cultura y Deporte, Secretaria de Estado de Cultura.
- [197] **VERDERY, K.** (1994)
 «Etnicidade, Nacionalismo e a Formação do Estado» in VERMULEN, H. e GOVERS, C. (org.), *Antropologia da Etnicidade. Para além de "Ethnic Groups and Boundaries"*, Lisboa, Fim de Século, pp.45-74.

- [198] **VERMEULEN**, H. (2001)
Imigração, Integração e a Dimensão Política da Cultura, Lisboa: SociNova, Edições Colibri.
- [199] **VERMEULEN**, Hans e **GOERS**, Cora (1996) [1994]
The Anthropology of Ethnicity. Beyond «Ethnic Groups and Boundaries», Amsterdam: Het Spinhuis Publishers, 2nd edition.
- [200] **VERMEULEN**, H. e **GOERS**, C. (organização) (2003) [1994]
Antropologia da Etnicidade. Para além de Ethnic Groups and Boundaries, Lisboa: Fim de Século.
- [201] **VERTOVEC**, S. e **WESSENDORF**, S. (2005)
Migration and culture, religious and linguistic diversity in Europe: An overview of issues and trends, State of the art report Cluster B6, Centre on Migration, Policy and Society [COMPAS] University of Oxford.
- [202] **VERTOVEC**, S. e **ROGERS**, A. (eds.) (1998)
Muslim European Youth: reproducing ethnicity, religion, culture, Aldershot: Ashgate.
- [203] **VERTOVEC**, S. (1999a)
"Conceiving and Researching Transnationalism" in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, nº 2, pp. 447-461.
- [204] **VERTOVEC**, S. (1999b)
«Three Meanings of "Diaspora", Exemplified among South Asian Religions» in *Diaspora*, n.º 7 (2).
- [205] **WALLERSTEIN**, I. (1974)
The Modern World System. New York and London: Academic Press, 2 vols.
- [206] **WAUGH**, E. H., **ABU-LABAN**, S. M. e **QURESHI**, R. B. (1983)
Muslim Families in North America, Alberta: the University of Alberta, Press.
- [207] **WEBER**, M. (1996)
The Origins of Ethnic Groups in Hutchinson, J. & Smith, A. D., *Ethnicity*, Oxford University Press, pp. 35-45.
- [208] **WILLIAMS**, J. A. (1980)
Islamismo, Verbo, Lisboa.
- [209] **YANG**, F. & **EBAUGH**, H. (2001)
«Religion and ethnicity among new immigrants: the impact of majority/minority status in home and host countries», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 3, pp.367-378.