

**NORMAS LABORAIS E LIBERDADE DE PRÁTICA RELIGIOSA:
O CASO DOS CRENTES DO ISLÃO EM PORTUGAL**

Fernando Paulo Bento Ribeiro

**Dissertação de Mestrado em Migrações, Inter-Etnicidades e
Transnacionalismo**

SETEMBRO, 2010



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Migrações, Inter-Etnicidades e Transnacionalismo, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Maria Margarida Marques

À minha mulher

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer à Professora Maria Margarida Marques a sua orientação e críticas, que foram essenciais para o aperfeiçoamento e resultado final da investigação.

Agradeço também ao Dr. José Leitão, os seus conselhos e a facilitação de contactos com os meus interlocutores institucionais das comunidades religiosas.

Ao Dr. Abdool Vakil, pela sua amabilidade, disponibilidade e contactos com a Comunidade Islâmica de Lisboa.

À Dr.^a Faranaz Keshavjee, pela sua disponibilidade.

À Professora Nina Clara Tiesler, pelo seu apoio e incentivo.

Ao Sheik Munir pelas suas informações e apoio.

Ao Dr. Carimo Mohomed, pela sua ajuda e conselhos.

Ao Sr. Yiossuf Adamgy, pela agradável troca de impressões.

Ao Sr. Malam Gomes e outros crentes muçulmanos com os quais pude conversar, agradeço as informações que me deram.

Aos meus professores de Mestrado pelo entusiasmo que demonstraram pelo tema escolhido para a minha tese e aos colegas que fui encontrando nestes últimos dois anos.

À minha família e colegas de trabalho que me apoiaram nestas lides académicas.

Ao Professor Rogério Oliveira pela força espiritual que me deu nesta fase final do trabalho.

Por fim, se bem que essencial, quero agradecer o incentivo, entusiasmo e completo apoio da Nives, a minha mulher, à qual devo a opção de frequentar o Mestrado e que sempre me apoiou e deu forças para concluir a dissertação.

RESUMO

NORMAS LABORAIS E LIBERDADE DE PRÁTICA RELIGIOSA: O CASO DOS CRENTES DO ISLÃO EM PORTUGAL

FERNANDO PAULO BENTO RIBEIRO

PALAVRAS-CHAVE: Migrações, Liberdade Religiosa, Discriminação, Oração, Prática Religiosa, Lugares de Culto, Comunidade Religiosa, Crentes

A presente investigação é fruto de um processo de aprendizagem e contacto com as ciências sociais.

Esta dissertação pretende levantar a questão da liberdade de prática religiosa no local de trabalho, por parte dos crentes muçulmanos, enquadrada pelas normas laborais e no âmbito da tutela normativa da diversidade (anti-discriminação).

Uma vez que em Portugal a maioria da população é católica (Censos 2001, INE) e a semana de trabalho está estruturada com base na herança cultural cristã, que prevê o domingo como dia de descanso, como é que as comunidades religiosas, cuja prática é diferente – os muçulmanos têm a sexta-feira como dia santo, e os judeus o sábado, por exemplo – vêem o seu direito à expressão de fé religiosa respeitado?

Inicialmente pretendia recolher informações, mas após os primeiros contactos informais com crentes muçulmanos, pensei poder formular um diagnóstico da situação com base na bibliografia consultada, nas informações recolhidas junto dos interlocutores institucionais, bem como da análise dos dados jurisprudenciais (casos em tribunais nacionais e europeus) e de eventuais queixas de discriminação.

Salienta-se, com base na análise dos dados (o enquadramento legal da questão e da inexistência de queixas junto das entidades reguladoras), que, por enquanto, o problema da discriminação dos crentes muçulmanos, no local de trabalho, por motivos de exigência de prática religiosa, não se coloca.

ÍNDICE

1.	Introdução
1	
2.	Haverá
liberdade de prática religiosa no local de trabalho?	5
3.	Metodologi
a.	7
4.	A prática
religiosa do Islão em Portugal	10
4.1. De que falamos quando falamos de Religião.....	13
4.2. Prática religiosa. A oração.	17
5. A nova geografia do islão na área metropolitana de Lisboa	28
5.1. A presença do ‘Islão’ no contexto espacial e migratório da AML.....	28
5.2. Reflexões sobre o quadro conceptual. Comunidade islâmica:	
Migração ou diáspora?	32
5.3. Os sunitas	38
5.4. Os xiitas	39
5.5. A evolução histórica e social da comunidade islâmica.....	42
5.6. A visibilidade da comunidade islâmica	44
5.7. Abordagens municipais do fenómeno da Religião	47
5.8. Personalização das dinâmicas de poder.....	49
6. Enquadramento normativo e institucional.	50
6.1. A comunidade islâmica face às respostas institucionais – a Lei de	
Liberdade Religiosa: enquadramento social, jurídico e constitucional	52
6.2. A liberdade religiosa como direito humano fundamental.	
A não discriminação do cidadão em função da sua convicção,	

crença e/ou religião.....	55
6.3. Quadro institucional.....	58
6.3.1. Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural (ACIDI).....	58
6.3.2. Comissão de Liberdade Religiosa.....	59
6.3.3. Autoridade para as Condições do Trabalho.....	61
6.3.4. Comissão para a Igualdade no Trabalho e Emprego	63
6.4. Bases de dados jurisprudenciais	64
6.4.1. TEDH	64
6.4.2. Tribunal de Justiça da EU.....	66
6.4.3. Bases de dados jurisprudenciais consultadas.....	68
7. Interlocutores institucionais.....	68
7.1. As elites das comunidades religiosas:	68
7.2. Os interlocutores institucionais.....	70
8. Conclusão.....	71
Anexos	72
Bibliografia	73

1. Introdução

Reconhecia José Vera Jardim, ex-ministro da Justiça e autor do projecto de lei do Partido Socialista que serviu de base à discussão e aprovação da Lei de Liberdade Religiosa, aquando do debate em Plenário na Assembleia da República sobre esta, em Março de 2000, que:

“Os estudos sobre a realidade religiosa do País, para além da produção católica, não estão, infelizmente, muito desenvolvidos. Mas é hoje evidente que, quer pela descolonização, que trouxe para Portugal populações pertencentes a outras religiões, sobretudo de Moçambique e da Guiné, professando designadamente a fé islâmica, quer pela emergência, também entre nós, dos novos movimentos religiosos, vivemos hoje numa sociedade que sendo, como as suas congéneres europeias, cada vez mais multicultural, o é também no pluralismo religioso, embora com uma imensa predominância da religião católica.”¹

Durante boa parte do último século, as condições sociológicas e históricas que têm caracterizado tradicionalmente os países da Europa ocidental levaram a que a discriminação por motivos religiosos no âmbito laboral tenha sido analisada a partir de uma óptica específica, diferente da que se usava, por exemplo, em relação a essa mesma discriminação quando ela se reportasse ao género.

Esta dissertação pretende levantar a questão da liberdade de prática religiosa no local de trabalho, por parte dos crentes muçulmanos, enquadrada pelas normas laborais e no âmbito da tutela normativa da diversidade (anti-discriminação).

Inicialmente pretendia recolher informações, mas após os primeiros contactos informais com crentes muçulmanos, pensei poder formular um diagnóstico da situação com base na bibliografia consultada, nas informações recolhidas junto dos interlocutores institucionais, bem como da análise dos dados jurisprudenciais (casos em tribunais nacionais e europeus) e de eventuais queixas de discriminação.

Salienta-se, com base na análise dos dados (o enquadramento legal da questão e da inexistência de queixas junto das entidades reguladoras), que, por enquanto, o problema da

¹ D.A.R., I Série, 48, 31.03.2000, p. 1964 e segs.

discriminação dos crentes muçulmanos, no local de trabalho, por motivos de exigência de prática religiosa, não se coloca.

Ressalvo que esta é também a posição institucional da Comunidade Islâmica de Lisboa, reconhecida legalmente como representante dos crentes muçulmanos para efeitos de consideração de comunidade religiosa nos termos da Lei de Liberdade Religiosa (Lei n. 16/2001; art. 34.º e segs.).

A aparente homogeneidade ou quase uniformidade religiosa que durante muitos anos caracterizou boa parte dos países da Eurozona, a apreciada e pacífica convivência entre as distintas comunidades nos outros Estados pertencentes à então Comunidade Europeia – deixando de lado, obviamente, as circunstâncias peculiares da Irlanda do Norte -, a redução ou quase desaparecimento, depois da barbárie fascista, de um anti-semitismo absolutamente vergonhoso, e a progressiva laicidade dos Estados e de muitas das instituições privadas, fizeram com que durante boa parte dos anos 70 e 80, o problema da discriminação por motivos religiosos ou convicções fosse analisado mais como um instrumento indirecto da tutela da liberdade religiosa, sobretudo naqueles casos em que pudesse haver conflitos derivados das obrigações laborais, do que como um instrumento regulador, destinado a eliminar prejuízos injustificados defronte a grupos sociais relegados social e economicamente, neste caso, por motivo das suas crenças ou convicções religiosas.

Ainda hoje se registam problemas com cunho religioso na Irlanda do Norte. Países como a França, a Alemanha, a Holanda e outros não satisfazem essa condição de homogeneidade religiosa interna. Em qualquer um deles, a aparente homogeneidade foi laboriosamente construída ao longo de séculos. A coexistência entre católicos e protestantes na Holanda teve de ser negociada num sistema que é designado de ‘pilarização’ (Roque, 2003:242).

Paralelamente à visão tradicional – que considerava estas crenças ou convicções como um aspecto da vida privada do trabalhador, alheio às exigências produtivas e de condições de trabalho - tem vindo a juntar-se uma outra, muito mais próxima da perspectiva autónoma de proibição da discriminação, ligada a diversas causas e factores sociais.

Dessas causas há que evidenciar o fenómeno migratório que nas últimas décadas atingiu a União Europeia. Esse movimento migratório pressupunha, em primeiro lugar, um progressivo enriquecimento da tipologia religiosa das nossas Comunidades. Face a uma Europa ocidental basicamente “cristã” como a que surgiu depois da II Guerra Mundial,

surgiu uma nova Europa muito mais heterogénea, que incorpora, sobretudo, uma população islâmica cada vez mais importante. (Tiesler 2000, 2005; Gallego, s.d.)

Penso ser de ressaltar que este segmento de população, que em muitos casos goza de uma nacionalidade europeia, começa a sofrer uma postergação social que se manifesta numa taxa de desemprego muito superior ao resto da população desses mesmos países. (Gallego, s.d.)²

Os recentes acontecimentos em França (nos subúrbios de Estrasburgo, envolvendo jovens muçulmanos) vêm reavivar aqueles de há poucos anos e são exemplo desta situação. Existiriam assim grupos definidos pela sua confissão ou crença religiosa e onde o problema não seria já só o tradicional conflito entre as obrigações laborais e as crenças religiosas de um indivíduo imigrado – que, obviamente, adquire além disso novas perspectivas, por exemplo relativamente aos problemas com o vestuário – como a progressiva segregação, não só laboral, mas também física, em bairros que começam já a ser autênticos guetos, deste conjunto de indivíduos.

Se a isto juntarmos a progressiva abertura da União a territórios onde a segregação religiosa tem sido motivo não apenas de conflitos, mas de autênticas carnificinas – o velho e interminável problema dos Balcãs –, ou os problemas de liberdade religiosa em certos países como a Bielorrússia ou a Turquia, teremos razões para constatar como a proibição de discriminação religiosa no âmbito laboral é hoje um problema muito mais complexo e intenso que aquele que se adivinhava há alguns anos. (Gallego, s.d.)

No que se refere à estrutura da presente dissertação, no capítulo 2, é apresentado o problema de investigação, que se prende com a formulação de uma pergunta, se bem que genérica, relativa a uma comunidade de crentes específica, a daqueles que professam o Islamismo. No contexto sócio-laboral português como se colocam os crentes islâmicos face à liberdade de prática religiosa no local de trabalho. Poderá falar-se em discriminação? De seguida, refiro e justifico a metodologia utilizada.

Nos capítulos quatro a oito, é apresentada a componente da pesquisa empírica do trabalho. Primeiro, abordo, de um ponto de vista formal, a questão da prática religiosa no Islão, nomeadamente as orações diárias e as festividades mais importantes, com base na informação institucional da Comunidade Islâmica de Lisboa.³ Depois, com base no

² Gallego, F.J.C. (s.d.), “La Prohibición de Discriminación Religiosa en la Directiva 2000/78”, consultado em Julho de 2008, in www.era.int/web/en/resources/5_2341_2173_file_en.2926.pdf; indisponível actualmente. Ver www.era.int.

³ http://www.comunidadeislamica.pt/04-Rel_Culto.php?nivel_1=4

Calendário islâmico, teço algumas considerações sobre o Ramadão e a “dispensa” de trabalho requerida junto da CIL.

No quinto capítulo abordo, sob o ponto de vista do espaço das migrações, a nova geografia do Islão na área metropolitana de Lisboa.

No sexto capítulo dou conta do quadro normativo em vigor em Portugal – Lei da Liberdade Religiosa, Código de Trabalho e Directivas Europeias Anti-Discriminação.

Segue-se, no sétimo capítulo, a análise efectuada nas bases de dados jurisprudenciais (Tribunal de Justiça da União Europeia e Tribunal Europeu dos Direitos do Homem) e das entidades onde poderiam ter sido depositadas queixas por parte dos crentes: a Comissão de Liberdade Religiosa, a Autoridade para as Condições do Trabalho e a Comissão para a Igualdade no Trabalho e no Emprego.

No oitavo capítulo apresento o resultado das impressões recolhidas junto dos interlocutores institucionais e de alguns muçulmanos praticantes - escolhidos de modo a cobrir sensibilidades e posicionamentos diversos.

No último capítulo teço as conclusões a que cheguei com as pesquisas efectuadas para esta dissertação, identificando também, algumas fragilidades da presente dissertação e possíveis linhas futuras de investigação.

2. Haverá liberdade de prática religiosa no local de trabalho?

Uma vez que em Portugal a maioria da população é católica (Censos 2001, INE)⁴ e a semana de trabalho está estruturada com base na herança cultural cristã, que prevê o domingo como dia de descanso, como é que as comunidades religiosas, cuja prática é diferente – os muçulmanos têm a sexta-feira como dia santo, e os judeus o sábado, por exemplo – vêem o seu direito à expressão de fé religiosa respeitado?

Num estudo recente da Rede Europeia das Migrações, promovido pelo ‘Ponto de Contacto Nacional em Portugal’, afirma-se que a convivência religiosa é pacífica, coexistindo diversas religiões e cultos. A interação entre indivíduos de comunidades de diferentes credos poderá ser uma realidade não muito expressiva, mas provavelmente por razões de âmbito mais vasto – étnico, cultural ou social – e não especificamente religioso. (Almeida, Rosa et al., 2004).

Relativamente ao facto de se poder considerar que a maioria da população da Área Metropolitana de Lisboa (AML) seja católica, de acordo com os dados do Censos 2001, diz-se no mesmo relatório que:

“O índice de consistência global indica-nos que se estima terem sido correctamente classificados na questão da “religião”, 83,84% dos indivíduos. Os erros mais significativos, dizem respeito às pessoas que não responderam a esta questão podendo fazê-lo, isto é todos os indivíduos com 15 ou mais anos (modalidade “desconhecido”).

Ressalve-se ainda o facto de esta pergunta ter um carácter facultativo. Contudo para os autores do recenseamento “pode constatar-se que as diferenças entre os Censos e as estimativas, a nível de Portugal, não ultrapassam um ponto percentual” (Censos 2001).

De acordo com o relatório atrás citado, a recente vaga imigratória terá contribuído para uma maior diversidade religiosa, designadamente pelo crescimento das comunidades islâmica (imigrantes africanos e industânicos), hindu (imigrantes industânicos) budista

⁴ Fontes: I.N.E., *Censos 2001: XIV recenseamento geral da população: IV recenseamento geral da habitação*, Lisboa: Instituto Nacional de Estatística, 2003, p. 216-217 e «*La situation religieuse des pays d'Europe de l'Ouest en 1999 (en pourcentage) Comparaison 1981/1999 pour neuf pays, Annexe 2, p. 43-45*; in Jolly, C. (2005), *Religions et Intégration Sociale*, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/054000492/0000.pdf>»

(imigrantes do extremo oriente) e ortodoxa (imigrantes de Leste), para além de outros cultos cristãos (onde preponderam os imigrantes brasileiros).

Nesse mesmo estudo, os autores citam um inquérito de 2003, realizado para o Alto Comissariado para a Imigração e as Minorias Étnicas, da autoria de Lages e Policarpo⁵. Dos imigrantes inquiridos 42,9% afirmaram-se católicos, 23,4% ortodoxos, 10,3% de outra religião cristã [que não protestante] 5,7% indiferentes/agnósticos/ateus, 4,9% de religião não cristã e 4,7% protestantes.

⁵ Lages, Mário, Policarpo, Verónica (2003), *Atitudes e valores perante a imigração*, Observatório da Imigração, Alto-Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, Lisboa.

3. Metodologia

Inicialmente, a partir da análise de um caso concreto, em que um trabalhador islâmico vê o seu “direito” a interromper o trabalho para poder rezar satisfeito, tentei averiguar se outros trabalhadores islâmicos vêem esse direito respeitado. Essa averiguação baseou-se em análise jurisprudencial e no contacto directo com as instituições.

Conversei com um “teólogo muçulmano independente” (assim se define o Sr. Yiossuf Mohamed Adamgy) e um investigador universitário “nascido numa família ismaelita” (Carimo Mohomed) - ambos cidadãos portugueses - que me expressaram não terem conhecimento de discriminação de muçulmanos no local de trabalho por via da sua prática religiosa em Portugal. Aliás, os dois corroboraram a minha ideia inicial, de que os crentes muçulmanos em geral adaptam a observação das orações com os seus horários de trabalho. Tal conciliação é facilitada ou pela sua integração na sociedade portuguesa, ou pela actividade profissional (iniciativa privada, rede co-étnica da mesma actividade profissional e/ou económica), ou ainda pela visão individual dessa mesma prática (relação directa com Deus misericordioso, “isenção de horário para rezar”).

Os islâmicos, tal como acontece nas outras práticas religiosas, escolhem e podem adaptar a sua prática da fé consoante as exigências pessoais, mas também face ao âmbito social contemporâneo. O mesmo sucede, por exemplo, com muitos trabalhadores católicos, para os quais o domingo – dia de descanso e de cumprimento de prática religiosa (missa) segundo os preceitos da Igreja Católica - se tornou um dia de trabalho, dado que em geral as grandes superfícies comerciais estão abertas.

Pretendo, neste trabalho, integrar a análise do contexto legal em vigor – Lei da Liberdade Religiosa, Código de Trabalho e Directivas Europeias Anti-Discriminação – e questionar se efectivamente este direito é já acervo sociológico e normativo na sociedade portuguesa.

Através do contacto institucional com a Autoridade para as Condições do Trabalho, a Comissão para a Igualdade no Trabalho e no Emprego e a Comissão de Liberdade Religiosa, tentei saber da existência de eventuais casos de discriminação em contexto laboral e queixas apresentadas junto destas entidades.

Procedi ainda à consulta de bases de dados jurisprudenciais do Tribunal de Justiça Europeu (TJUE) e do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem (TEDH), para ver se

havia alguns case law relativos à discriminação religiosa no local de trabalho, reportados a Portugal (área metropolitana de Lisboa) e à religião islâmica.

Junto das instituições religiosas (a Comunidade Islâmica de Lisboa e a Comunidade Ismaili), tentei aferir das dificuldades em cumprir os rituais, sobretudo a observância do dia de descanso, da oração da sexta-feira e do Ramadão, para elaborar, se necessário, uma nota de intenções e denunciar eventuais casos de discriminação em razão da religião.

Arrisco afirmar que a Comunidade Islâmica de Lisboa funciona como um pólo aglutinador de todos os muçulmanos, mais que não seja como instituição representativa dos mesmos perante o exterior. Apesar da ‘nova presença islâmica’ e de alguns crentes praticarem o culto e a vida espiritual em círculos mais pequenos, sobressai, segundo Tiesler (2005), uma relativa homogeneidade desta comunidade; apesar de outras interpretações, como acontece com Mapril (2005). Esta última opinião é partilhada por um estudioso, membro da congregação, segundo o qual o período actual, em progressão, caracterizar-se-ia pela crescente diversificação e pluralização étnica, cultural, religiosa, demográfica, socioeconómica e geográfica dos muçulmanos em Portugal (Vakil, 2005). De qualquer forma, todos concordam que não se coloca em Portugal, nem o espectro do fundamentalismo islâmico, nem a “islamofobia”, que se verificam em alguns outros países europeus.

Nesta investigação procurei cruzar dados reunidos a partir de diferentes fontes e metodologias de observação.

Numa primeira fase da investigação, tencionava auscultar o maior número possível de representantes dos lugares de culto islâmico e entrevistar pelo menos uma dezena de crentes pertencentes a diferentes comunidades étnicas e com práticas religiosas distintas.

Os objectivos da investigação foram mantidos, mas a metodologia usada foi alterada, devido a circunstâncias exógenas. Encontrei alguma dificuldade na abordagem directa dos crentes e os mediadores encontrados, apesar da sua disponibilidade, não me puderam facilitar o contacto directo com crentes ou representantes dos lugares de culto em tempo útil para a conclusão da dissertação.

Uma vez que pretendo continuar a investigar esta problemática, optei nesta dissertação de Mestrado, por usar outros métodos, nomeadamente a consulta bibliográfica e análise de bases de dados. Para além do contacto directo com os representantes institucionais da Comunidade Islâmica de Lisboa.

Considerando que este trabalho tem uma natureza qualitativa, e reconhecendo, ao mesmo tempo, que não há populações homogêneas, tomou-se como fonte fidedigna e material relevante a informação institucional e académica recolhida; sendo a mesma enquadrada em termos de registo de dados pela análise da jurisprudência e das respostas das entidades “reguladoras” (ACT, CLR e CITE). O estudo concentrou-se apenas na cidade de Lisboa.

Futuramente (numa tese de doutoramento) gostaria de me poder debruçar, através de instrumentos de análise idóneos e consistentes (trabalho de campo, entrevista) sobre eventuais casos de discriminação em contexto laboral; aferir das reais dificuldades em cumprir os rituais, sobretudo a observância do dia de descanso, oração da sexta-feira e Ramadão e elaborar se necessário uma nota de intenções para denunciar eventuais casos de discriminação em razão da religião.

4. A prática religiosa do Islão em Portugal.

Nos últimos tempos os muçulmanos residentes na Europa têm vindo a adoptar certos hábitos e padrões europeus, mantendo ao mesmo tempo, costumes e referências religiosas e culturais que diferem da cultura dominante. Facto esse que também se aplica à comunidade islâmica portuguesa.⁶

Constatação idêntica faz Joffé, ao referir que as novas gerações se encontram perante um dilema, já que apesar do estatuto legal de cidadãos europeus, “podem ser considerados cultural e socialmente como estranhos ao ‘Projecto Europeu’ ou aos projectos nacionais no interior do ‘reino’ europeu, em aspectos que parecem reflectir a assumpção de um passado colonial”.⁷

Um dos problemas com que as comunidades islâmicas multifacetadas de outros países se defrontam normalmente é com a eleição de uma pessoa ou o estabelecimento de uma organização que as represente externamente (junto do poder político, sobretudo) e sirva de eixo de ligação.

No caso da Comunidade Islâmica de Lisboa, por exemplo, o seu reconhecimento oficial como comunidade religiosa remonta a 1968⁸. Actualmente é uma das comunidades religiosas sedimentadas em Portugal. Mesmo antes da aprovação da lei de Liberdade religiosa, os crentes muçulmanos já viam os seus direitos respeitados e eram tratados num plano de igualdade com os crentes da Igreja Católica, que a doutrina e as estatísticas consideram maioritária (Munir, Vakil, Censos 2001). Entre outros exemplos desse reconhecimento, cito a concessão de direitos fúnebres (há talhões ‘islâmicos’ em alguns cemitérios), de feriados islâmicos (artigos 10.º, alínea c) e 14.º da Lei de Liberdade Religiosa [LLR]), de prescrições dietéticas em locais de emprego, escolas, hospitais e prisões e a introdução de educação religiosa islâmica nas escolas públicas.

A prática religiosa dos muçulmanos assenta em urgências, necessidades e desejos do quotidiano. Se por um lado, para rezar, o crente se deve encontrar num estado de pureza ritual, pelo que antes deve fazer a ablução com base no ditado do Profeta: “A oração é a chave do paraíso e a ablução é a chave da oração” (motivo pelo qual em todas as mesquitas

⁶ Tiesler (2005)

⁷ Joffé (2007)

⁸ Tiesler, 2000

se encontra uma fonte); por outro lado, desde que girado para a *qibla*, ou seja em direcção a Meca, pode a mesma desenrolar-se em qualquer lugar, desde que seja usado um tapete para se isolar do mundo e manter a pureza. (Colombo, 2009).

Quando se está perante a obrigatoriedade de orar cinco vezes por dia, onde ficamos em termos de liberdade de culto?

É exequível perante os deveres decorrentes de uma relação laboral a suspensão do horário de trabalho para orar? A condição que o artigo 14.º da LLR prevê, como por exemplo, a isenção de horário e a possibilidade de trocar turnos, é assegurada aos crentes muçulmanos que trabalhem, por exemplo, na caixa de um hipermercado, ou na linha de montagem de uma fábrica?

Antes de tentar responder a estas questões, convém traçar um retrato geral da prática religiosa islâmica em Portugal, com vista a entender os constrangimentos que, do ponto de vista formal, se podem vir a colocar à conjugação da prática religiosa com a prática laboral.

Das leituras que pude fazer durante os seminários da parte curricular e para esta dissertação e dos resultados de investigações que consultámos ficámos com a ideia de que a prática religiosa poderá depender da ‘posição sócio-laboral’ do crente em questão. Se se tratar de um pequeno comerciante é muito provável que o mesmo consiga conciliar a prática religiosa com a sua actividade profissional. Mas se for um operário da construção civil, não sabemos, e na falta de trabalho de campo ou entrevistas direccionadas, temos de nos ater à posição institucional e constatar a total ausência de queixas junto das entidades competentes.

Compulsando a parca documentação existente sobre a matéria, verificamos que os trabalhos académicos privilegiam a plasticidade da adaptação do culto islâmico ao contexto português. Na opinião de Tiesler (2004):

“Ir cinco vezes por dia, ou mesmo uma só, à mesquita da Praça de Espanha é muito complicado. É mais fácil ter um local de culto perto da loja. São as condições sociais que determinam estes desenvolvimentos”.

Efectivamente, como notou também Mapril (2005), as exigências de encontrar pontos comuns levou a uma progressiva adaptação do espaço de culto da comunidade bengali no Martim Moniz. O espaço foi crescendo de acordo com as necessidades da comunidade.

A diversidade interna dos fiéis introduz uma nuance nessa plasticidade. Como se refere no trabalho jornalístico do Expresso, numa reportagem dedicada ao Islão (Outubro de 2001)⁹, as práticas religiosas variam consoante a estrutura social. Se Hassan (português convertido ao Islão) num meio pequeno consegue adaptar facilmente os seus horários, já Tchernó tem dificuldades em o fazer, seja pela sua actividade laboral (operário), seja pela exigência ‘higiénica’ do acto de oração (ablução e roupa limpa). Dificuldade idêntica encontrava Mussagi quando trabalhava no restaurante. Aliás, neste caso, as circunstâncias levantam dois níveis de ponderação: a im/possibilidade de poder fazer as cinco orações diárias e, por outro lado, mas não menos importante a questão de ter de manusear alimentos considerados ‘impuros’ (carne de porco) pela religião professada.

Segundo Ramadan (2008) é frequente que, quando os crentes muçulmanos são também imigrantes, num país não muçulmano e de maioria de uma outra crença religiosa, se ensimesmem sobre a sua própria religião e, que façam da prática religiosa um modo de afirmar a sua identidade e de ligação à sua origem, sobretudo quando encontram problemas para a efectivação da sua prática religiosa. Em Milão, por exemplo, já nesta década inicial do século XXI, reportagens da televisão estatal mostravam muçulmanos a rezar na rua, nas imediações de uma mesquita/local de culto, espaço esse exíguo para acolher todos os fiéis¹⁰.

Ora, essa situação não se coloca presentemente em Portugal; pelo menos face ao que pude averiguar. Aqui, as autoridades administrativas portuguesas, no caso as autarquias locais, têm contribuído para a diversificação religiosa, ajudando até na disponibilização de terrenos para a construção desses locais de culto (ver Capítulo 5).

A “tolerância” do povo português foi elogiada ou referida em quase todos (senão a totalidade) dos casos que pudemos analisar nas fontes disponíveis e consultadas. Abdullah, moçambicano, pequeno comerciante no Martim Moniz, vê no Islão:

“um estado de alma, que se atinge através de uma perseverança interior e de uma elevada pureza de espírito”. (“O Islão Português”, Além-Mar, Outubro 2004, p. 1)¹¹

Quando chegou a Portugal não sabia o que iria encontrar:

⁹ Expresso, Revista, n.º 1513, 27.10.2001

¹⁰ Veja-se o caso de Itália, onde ainda hoje subsistem problemas desta ordem, in http://milano.repubblica.it/cronaca/2010/08/11/news/primo_giorno_di_ramadan_ma_ancora_senza_moschea-6209100/ consultado em 25/10/2010

¹¹ <http://www.alem-mar.org/cgi-bin/quickregister/scripts/redirect.cgi?redirect=EEFZVEpZEEVHtqwPqE>, consultado em Julho de 2008 e Agosto 2010.

“Estava num país novo e o receio de não me aceitarem como muçulmano preocupava-me muito.” (“O Islão Português”, Além-Mar, Outubro 2004, p. 1)

Tal como o guineense Faruk, a trabalhar em Portugal há três anos (em 2004), que recorda que:

“a sua integração na comunidade portuguesa foi fácil e as pessoas sempre mostraram muita tolerância quanto ao facto de seguir outra religião. A princípio, no trabalho, os meus colegas estranhavam um pouco os nossos rituais, mas agora até fazem perguntas”. (“O Islão Português”, Além-Mar, Outubro 2004, p. 1)

Encontramos o mesmo discurso junto das elites das comunidades. Karim Vakil, líder da Comunidade Islâmica de Lisboa, explica esta boa relação entre o povo português e os muçulmanos, com base no facto de a

“maior parte deles terem vindo de ex-colónias portuguesas, havendo a familiaridade construída pelo idioma, história comum e conhecimento mútuo”. (“O Islão Português”, Além-Mar, Outubro 2004, p. 2)

Mas será que o mesmo sucede com os novos imigrantes muçulmanos que chegam de outros lugares e que não falam sequer português?

Estas e outras interrogações são um desafio para um trabalho de investigação posterior.

4.1. De que falamos quando falamos de Religião.

A definição de religião não é simples. Não se trata de uma definição exacta, algo como uma equação matemática, ou uma constatação científica derivada dos resultados de experiências e análises que nos possam oferecer um resultado.

Como refere Rodrigues (2007: 41) importa referir que, talvez pelo facto de ser um fenómeno complexo e multidimensional, não há na literatura especializada um consenso sobre a definição de religião (Vernon, 1962; Yinger, 1964, 1970; Dobbelaere & Lauwers, 1973 – citados por Rodrigues, 2007).

É inclusive a primeira questão que se coloca no estudo teórico do fenómeno religioso e/ou de práticas religiosas (como aqui se pretende fazer relativamente à prática religiosa islâmica no local de trabalho): “o que é religião?”.

Um dos significados de religião que comungamos é a aquele proposto por Benveniste (1983, citado por Rodrigues, 2007): etimologicamente, significa re-ligare, religar, unir pessoas em torno de uma fé; o que une Deus, deuses ou qualquer outra entidade sobrenatural aos homens.

Segundo Eliade (1999), “para o mundo moderno, a religião como forma de vida e concepção do mundo confunde-se com o Cristianismo” (citado por Rodrigues, 2007, p.171). Este autor alerta ainda para o facto de que nem todas as religiões apresentam as seguintes características: a existência de Deus (ou deuses), preceitos morais/comportamentais, mito de origem e relações com o sobrenatural. Na verdade, a definição de religião está ligada ao contexto sociocultural e histórico em que é formulada e à perspectiva teórica que a sustenta.

O Positivismo de Saint-Simon (1760-1825) foi decisivo na formulação do esquema evolutivo social de Augusto Comte (1798-1857), desenvolvido na sua magistral obra *Cours de Philosophie Positive* (1830-1842) (Rodrigues, 2007: 44).

Por outro lado, a tese do iluminista Montaigne (1533-1592) de que a religião era uma autêntica “ projecção antropomórfica” influenciou Feuerbach (1804-1872) e, mais tarde, Marx (1818-1883) dando origem na Alemanha a uma forte corrente anti-religiosa.

Para Feuerbach toda a Teologia é Antropologia, já que Deus é Homem, bem como que Deus é o sentimento que o Homem tem de si mesmo, purificado de todo o aspecto negativo (Rodrigues, 2007: 45). Considerava ainda que a religião não proporciona a auto-realização do Homem, pois é uma forma de alienação.

Importa, segundo Rodrigues (2007),

“... realçar que Feuerbach, através dessa associação básica entre religião e alienação, influenciou as ideias de Marx, Engels, Nietzsche e Freud, todos eles extremamente críticos em relação ao poder excessivo que a religião exerce na sociedade.” (p. 45)

Uma importante contribuição teórica foi sem dúvida a de Durkheim (1858-1917). Influenciado por filósofos, teólogos e antropólogos, tais como Rousseau, Saint-Simon, Comte, Smith, Tylor e Frazer, escreveu a sua obra-prima “*As Formas Elementares da Vida Religiosa*” (1912/1996), que iria marcar todos os posteriores estudos sociológicos e antropológicos sobre o fenómeno religioso (Rodrigues, 2007).

Ao analisar a religião primitiva totémica, Durkheim tenta extrair princípios estruturais comuns que permitirão compreender todas as formas religiosas, incluindo as mais complexas (Segalen, 2000; citado por Rodrigues, 2007:49).

Uma das suas ideias interessantes é a separação entre sistema religioso e a necessária associação com uma ideia de Deus ou deuses. Reflectindo sobre a evolução do pensamento religioso, Durkheim (1996, citado por Rodrigues, 2007:50) disse o seguinte:

“Não há aspecto da natureza que não seja capaz de despertar em nós essa sensação esmagadora de um infinito que nos envolve e domina. E é dessa sensação que teriam derivado as religiões” (pp.65-66).

Abandonando o que nos ensinou Durkheim, vejamos o que disseram outros clássicos da sociologia da religião. Por exemplo, para Max Weber (1864-1920), segundo Rodrigues (2007:51), “religião é uma resposta humana a todas as coisas irracionais da vida. Como comportamento colectivo padronizado, ela apresenta uma grande variedade de formas e vários tipos de líder. É a crença em poderes sobrenaturais, que são evidenciados em diversas manifestações carismáticas, articuladas através de expressões simbólicas.”

M. Yinger (1970) dá-nos uma definição funcionalista da religião: um sistema de crenças e práticas religiosas que une as pessoas a uma realidade transcendental e que as ajuda a lidarem com os problemas fundamentais da existência humana. (Rodrigues, 2007).

Para Berger (1985, citado por Rodrigues, 2007:53), interessado particularmente em compreender a relação entre religião e construção social do mundo, religião é

“o estabelecimento, mediante a actividade humana, de uma ordem sagrada de abrangência universal, isto é, de um cosmos sagrado que será capaz de se manter na eterna presença do caos” (p. 64).

Anthony Giddens (1997) define religião como um conjunto de símbolos (sinais, objectos identificativos) que invocam sentimentos de reverência ou temor, ligados a rituais (ou cerimónias) realizados por uma comunidade de crentes (p.541, citado por Rodrigues, 2007).

Para o antropólogo Raúl Iturra (2001, citado por Rodrigues, 2007:54), religião é um “conjunto de abstracções em ideias, rituais e entidades espirituais que os homens elaboram a partir da sua experiência histórica” (p. 96).

Segundo Rodrigues (2007), existem duas abordagens predominantes na definição de religião: substantivista e funcionalista

“1. Definição substantivista – é mais reflexiva, valoriza a questão «o que a religião é?», quais são os seus fundamentos socioantropológicos, filosóficos e teológicos. Está preocupada com o conteúdo, ou seja, com a essência supostamente permanente em toda a religião.

2. Definição funcionalista – é mais pragmática, tenta explicar o «que a religião faz», ou seja, como subsistema cultural, que papel a religião desempenha na sociedade. Valoriza as interações que se estabelecem entre a religião e o contexto social específico” (p. 54).

Por fim, socorrendo-me ainda de Rodrigues (2007), pode-se referir a religião como um subsistema cultural, sendo que este é composto por “a) dogma (conjunto de verdades indiscutíveis); b) moral (normas de comportamento); c) liturgia (ritual, culto).” Reportando-se, ainda, esta definição de religião, aos elementos que caracterizam a prática religiosa institucionalizada, organizada na forma de Igreja.

Ao contrário de outros países europeus e dos Estados Unidos, a sociologia da religião como disciplina autónoma nunca teve grande relevo no contexto da Sociologia em Portugal (Rodrigues, 2007).

Se assim era em 1980, segundo Luís de França (1980, citado por Rodrigues), mais de 20 anos depois a situação não se alterava, como dizia Teixeira Fernandes (2001), citado ainda pelo mesmo autor):

“a abordagem das diversas expressões de sacralidade e do retorno do religioso não tem sido temática muito central da produção científica em Portugal. Muito menos ainda a sua preocupação se tem voltado para o estudo dos principais actores religiosos”(p. 113)Nessa mesma linha, também Helena Vilaça (2003), citada por Rodrigues (2007), realça a escassez de estudos (publicações) no campo da Sociologia da Religião em Portugal:

“o fenómeno religioso não tem sido objecto de uma reflexão sociológica aprofundada na sociedade portuguesa” (p. 156); “até há pouco quase sempre cingidos à religiosidade popular ou com carácter periférico em trabalhos desenvolvidos noutras áreas, como é o caso da sociologia rural” (p. 2).

Quando se fala de religião e se analisa a sua prática quase sempre nos vemos confrontados com a necessidade de distinguir essa acção de uma prática “errada” que se confunde frequentemente com o “fundamentalismo”. Essa visão fundamentalista, ou conservadora da religião tem criado equívocos e contribuído para uma generalização e atribuição de um sentido incorrecto do islamismo (Ramadan, 2008; e textos de M. Adamgy na Al Furqán).

Segundo Antoun (2001), os fundamentalistas no judaísmo, no cristianismo, e no islamismo, a despeito de suas diferenças de doutrina e prática religiosas, estão unidos por uma visão comum do mundo que ancora toda a vida na autoridade do sagrado e num “ethos” compartilhado que se expressa através da afronta ao compasso e extensão da secularização.

A expressão fundamentalismo, em sentido restrito, é normalmente aplicada a situações de teocracia, ou seja, de regimes baseados em religiões, mas pode ser alargada a situações de outra natureza, nomeadamente no campo político, de uma ideologia que se institui numa comunidade por meios violentos ou à sacralização de uma ou mais pessoas ou da sua obra e a sua aplicação como regime político de forma autoritária numa sociedade. O fundamentalismo religioso tem como implicação a prática política, social, religiosa, ideológica e cultural que defende uma visão radical e absoluta de determinados princípios e a sua observância em todos os aspectos da sociedade, rejeitando quaisquer princípios de modernidade, tais como a tolerância, o pluralismo e a democracia.¹²

4.2. Prática religiosa. A oração.

Ao falarmos de islamismo, referimo-nos não só ao Islão, que é, antes de mais, a designação de uma religião surgida historicamente no século VII e que, com o processo histórico, passou também a designar uma Civilização e Cultura, como ao Islão Político, uma ideologia, que cobre um vasto espectro de movimentos políticos contemporâneos, podendo assumir uma diversidade de aspectos. (Mohomed, 2008)¹³:

“Os crentes no Islão chamam-se muçulmanos, os seguidores do Islamismo designam-se islamistas, que podem ser muçulmanos ou não. A expressão ‘islâmico’ remete para uma cultura e civilização enquanto muçulmano para uma prática religiosa: pode-se ser cristão, ou de outra religião

¹² *fundamentalismo*. In Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2010. [Consultado em 2010-08-01]. Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$fundamentalismo](http://www.infopedia.pt/$fundamentalismo) >.

¹³ [http://www.fcsh.unl.pt/ihc/resources//a2f8acf78d4a1bec91eb17838929f673/Carimo%20Mohomed%20Islamismo\(s\).%20Marxismo\(s\)%20e%20Terceiro%20Mundo.pdf](http://www.fcsh.unl.pt/ihc/resources//a2f8acf78d4a1bec91eb17838929f673/Carimo%20Mohomed%20Islamismo(s).%20Marxismo(s)%20e%20Terceiro%20Mundo.pdf) [consultado em 29.08.2010]

qualquer, e islâmico, remetendo o primeiro para a prática da fé, e o segundo para uma expressão identitária, fazendo com que haja cristãos apoiantes de organizações que se consideram islamistas e organizações políticas islamistas a apelarem o apoio de não-muçulmanos.” (p.2)

Há dois dogmas principais no Islamismo, segundo Rodrigues (2007, p.32):

“a) «Ele é Deus (Allah) e não há outro Deus senão ele». Negar a unicidade de Deus é o único pecado sem remissão;

b)«Muhammad é o enviado de Deus». Maomé é o profeta, o escolhido por Deus para transmitir a Sua palavra à humanidade. O Alcorão é o livro da «revelação» da palavra de Deus ao profeta Maomé.”

Os fundamentos básicos do Islão são os cinco deveres religiosos:

1. Recitação do credo islâmico - «só Alá é Deus e Maomé o seu profeta».
2. Após uma higiene cerimonial, rezar as orações formais cinco vezes ao dia, virado para a cidade santa de Meca, na Arábia Saudita.
3. Observância do Ramadão, um mês de jejum, durante o qual não é permitido ingerir comida e bebida, nem manter relações sexuais, do nascer ao pôr-do-sol.
4. Dádiva de esmolas aos pobres, que normalmente é canalizada ao Estado, em forma de impostos.
5. Cada crente deve fazer, pelo menos uma vez na vida, uma peregrinação a Meca.

Em resumo, o Islamismo é uma doutrina religiosa, fundada por Maomé (571-632), segundo a qual Alá é o único Deus e Maomé o seu profeta.

De acordo com Vakil (2003), citado por Rodrigues (2007):

“o ritmo de vida calendaricamente revolve, semanalmente em torno da Sexta-Feira, quando o muçulmano se tem que deslocar à mesquita, e anualmente em termos do jejum obrigatório do mês do Ramadão, e das duas grandes festas comunitárias e de família, o Id ul-Fitre e o Id ul-Adha, que comemoram o fim do Ramadão e o sacrifício de Abraão. Um segundo elemento, que em condição de minoria faz sobressair a consciência de diferença, é o do regime alimentar que restringe o consumo de carne à carne halal e proíbe as bebidas alcoólicas. Em termos de ciclo de vida, são o casamento, a criação e educação dos filhos, e a morte que constituem outros tantos elementos de afirmação da diferença religiosa na vida em sociedade. Para alguns, por último, a peregrinação a Meca” (p.436).

Com vista a perceber o entendimento interno dos rituais religiosos, começámos por consultar o sítio da Comunidade Islâmica de Lisboa¹⁴, onde se informam os fiéis e outros interessados sobre as bases da prática muçulmana:

A Oração

Filologicamente, Saláh (oração) significa pedir, orar. A oração é o elo de ligação entre a criatura e o seu Senhor, na qual Lhe solicita e Lhe dirige as suas preces, venerando-o através da prostração e da genuflexão, sendo considerada como base fundamental da religião.

Reforça a fé na existência e na bondade de Deus; aviva a fé tornando-a construtiva na vida prática; ajuda o homem na compreensão das suas aspirações e a uma vida virtuosa; purifica o coração e conforta a alma; estimula os elementos positivos e honrados do homem, eliminando as tendências más e desonestas.

A prática da oração é obrigatória para qualquer muçulmano, quer seja do sexo feminino ou masculino, desde que seja adulto, são e responsável e, no caso das mulheres, fora do período menstrual ou do parto.

A oração não é válida se não forem satisfeitas as seguintes condições: execução da ablução (wudú) que consiste em lavar as partes do corpo expostas às impurezas; limpeza de todo o corpo, bem como da roupa e do chão em que se reza, eliminando qualquer sujidade ou impurezas.

O vestuário deve ser escolhido de forma conveniente para satisfazer as regras morais, visando cobrir as partes mais íntimas.

O homem deverá ter o corpo coberto, pelo menos, do umbigo aos joelhos. No caso da mulher, deve-se cobrir todo o corpo, à excepção da cara, das mãos e dos pés. Tanto o homem como a mulher devem evitar roupas transparentes enquanto orarem.

É condição essencial estar-se virada em direcção a Caaba, em Meca - Quibla - que é a orientação comum para onde os fiéis muçulmanos se voltam para orarem.

São cinco as orações diárias que todo o muçulmano deve cumprir:

- A oração da Alvorada (Salat'ul-Fajr), entre o despontar do dia e antes do nascer do sol;
- A oração do Meio-dia (Salat'ul-Zuhr), que vai desde que o sol começa a declinar do seu Zénite até chegar aproximadamente à metade do caminho para o ocaso;
- A oração do Meio da tarde (Salat'ul-Assr), entre o meio da tarde e antes do pôr-do-sol;
- A oração do Pôr-do-Sol (Salat'ul-Magrib) que se realiza ao pôr-do-sol;

¹⁴ Esta informação foi recolhida em http://www.comunidadeislamica.pt/04d.php?nivel_1=4&nivel_2=44 [consultada em 10.07.2010]

- A oração da Noite (Salat'ul-Ishá), depois do pôr-do-sol, quando anoitece, até um pouco antes da alvorada.

Cabe mencionar que o Islão estabeleceu as horas das orações de maneira que a recreação espiritual coincida com a nutrição física de cada pessoa, combinando a paz do espírito com a descontração do corpo.

Todas estas orações podem ser feitas individualmente ou em congregação, não sendo obrigatório serem feitas na Mesquita.

Há ainda as orações da Sexta-feira (Jumua) e a dos dias festivos de IDE (ID'ul-Fitre, final do mês de Ramadão e Id'ul-Adhá, final da Peregrinação a Meca), que só podem ser feitas em congregação e nas Mesquitas.

A *salat*, ou seja, a oração ritual, é o segundo pilar do Islão. Com este termo entende-se a oração obrigatória que tem tempos e modalidades pré-estabelecidas. Enquanto com o termo *du'a* se entende a oração individual não obrigatória (Colombo, 2009:258)

Práticas da Oração

Não é exigido aos muçulmanos que façam as suas orações na Mesquita, embora se considere que é melhor orar em congregação, porque isso ajuda a fortalecer os laços sociais.

Pode-se orar em casa, no trabalho ou em qualquer outro sítio, desde que o lugar onde se vai orar não esteja conspurcado.

A) Oração da Alvorada (Salát'ul-Fajr)

Nesta oração os primeiros dois ciclos (*rakah*) são como super-rogoratórios (*sunna*). Estes são seguidos de dois outros ciclos obrigatórios (*fard*). Tanto os primeiros como os segundos fazem-se da mesma maneira, variando apenas na declaração da intenção, isto é a "*niyah*".

B) Oração do Meio-dia (Salat'ul Zuhr)

Esta oração contém quatro "*Rakah*" (ciclos) "*sunnah*", seguidos de quatro "*Rakah*" (ciclos) "*fard*" e de mais dois "*Rakah*" "*sunnah*" e dois "*Rakah*" "*nafl*".

O "*fard*" desta oração faz-se da seguinte maneira:

- Os dois primeiros "*Rakah*" fazem-se tal como na oração da alvorada. Recita-se a "*Fátihah*" e uma passagem do Alcorão, passa-se para as posições da inclinação "*Rukú*" e da prostração "*Sujud*", respeitando sempre os mesmos procedimentos.

- Ao recitar o "*Tasahhud*" depois do segundo "*Rakah*" (Posição "*Juluç*") o crente levanta-se voltando à posição inicial " (*Wuquf*") ficando de pé.

- Está no início do terceiro "Rakah", recita a "Fátihah" sem acrescentar nenhuma outra passagem do Alcorão, passa para o movimento seguinte "Rukú" e depois para o movimento "Sujud" levantando-se para dar início ao quarto "Rakah".

- Dá início ao quarto "Rakah", recitando a "Fátihah" sem acrescentar nenhuma outra passagem do Alcorão, passa para o movimento seguinte "Rukú" e depois para o movimento "Sujud" e de seguida para a posição "Juluç" e recita integralmente o "Tasahhud".

- Por último, vira todo o rosto para a direita proferindo as palavras: Assalámu Alaikum Warahmatulláh "(A paz e a misericórdia de Deus estejam convosco) e de seguida para o lado esquerdo com a mesma recitação.

- Os dois "Rakah" da "sunnah" fazem-se como na oração da alvorada.

C) Oração do Meio da Tarde (Salat'ul Assr)

Esta oração é constituída por quatro "Rakah" de "sunnah" seguidos de outros quatro "Rakah" de "fard", sendo que os movimentos e os procedimentos são idênticos ao da oração do Meio-Dia (Zuhr).

D) Oração do Pôr-do-Sol (Salat'ul Magreb)

Esta oração é constituída por: dois "Rakah" da "sunnah", seguidos de três "Rakah" de "fard" e de mais dois "Rakah" de "Nafl".

Os dois "Rakah" de "sunnah" são feitos da mesma forma que os da oração da Alvorada.

Os três "Rakah" de "fard" são feitos da mesma forma que os da oração do Meio-Dia (Zohor) e o do Meio da Tarde (Assr), excepto o quarto "Rakah" que é excluído, ou seja a oração terminam no final do terceiro "Rakah" (ciclo).

Os dois "Rakah" de "Nafl", fazem-se sentados na posição "Juluss" seguindo os procedimentos e os movimentos idênticos aos dois "Rakah", por exemplo, da oração da alvorada (Fajr).

E) Oração da Noite (Salátul Ishá)

É composto de quatro "Rakah" de "sunnah", seguidos de quatro "Rakah" de "fard", dois "Rakah" de "sunnah", três "Rakah" de "witre" (superior à "sunnah", mas inferior ao "fard") e de dois "Rakah" de "Nafl".

As duas primeiras "Rakah" de "fard" recitam-se em voz baixa ou audível, quando em congregação, e tem o mesmo procedimento e movimentos às "Rakah" da oração do Meio-Dia (Zuhr) ou ao do Meio da Tarde (Assr).

Quanto aos ciclos (Rakah) de "witre", que são três, recitam-se tal como a "fard" da oração do Por de Sol (Magreb), com a diferença de que no terceiro ciclo "Rakah" após a recitação da "Fátihah" é seguida da seguinte recitação designada por "Kunut".

As elites muçulmanas residentes em Portugal têm vindo progressivamente a elaborar um discurso endógeno sobre o Islão em geral e no território nacional, envolvendo reflexões sobre diferentes entendimentos da religião e sobre a diversidade interna da comunidade muçulmana.

Por exemplo, Vakil (2005), refere que “não se deveria falar de Comunidade Islâmica no singular”, porque se na verdade a comunidade sunita é maioritária (corrente ortodoxa numericamente mais representativa do Islão), não devemos esquecer a presença de outras correntes. Desde logo o Xiismo, representado nas suas duas correntes: a septimana, Ismaili Nizari, constituídos na ‘Comunidade Muçulmana Shia Imami Ismaili de Portugal’ e a duodecimana, Isna Ashari, cuja maioria, cerca de 200 crentes, também composta por etnicamente indianos originários de Moçambique, está organizada na ‘Comunidade Xiita de Portugal’, com sede em Almada, mas da qual existe também um outro núcleo, de formação recente e em número mínimo (na maioria portugueses convertidos ao Islão) que se reivindica do Xiismo iraquiano.

O mesmo autor refere ainda uma outra pequena comunidade (podendo ser passível de crítica a sua inserção numa “mapeamento” das comunidades), já que sunitas e xiitas a denunciam como seita e heresia. Trata-se da Associação Ahmadiya do Islão em Portugal, dos seguidores de Gulam Ahmad, reconhecida desde 1987, com sede em Nova Oeiras, “e que exerce larga actividade de proselitismo e de divulgação editorial, incluindo uma tradução portuguesa do seu Alcorão”. (Vakil, 2005, p.188)

Uma abordagem plural da presença islâmica em Portugal justifica-se pela própria diversidade de correntes religiosas e de espiritualidade com expressão entre nós, das quais salientaria o Tabligh Jamaat (Leitão, 2007; Mapril, 2005), por exemplo; e a Ahl-i Sunnat wa Jamaat, o Islão das confrarias guineenses, os Mourides do Senegal, e alguns sufis: “correntes que se distinguem pela maior ou menor aceitação do culto dos santos, do papel intermediário do profeta, do exclusivismo doutrinário atribuído aos textos sagrados, da segregação dos sexos, da experiência e práticas de misticismo, do esoterismo, etc.” (Vakil, 2005).

Há inclusive registo de práticas de rituais. Mapril (2005) descreve o qurbani em “O sacrifício entre bangladeshis em Lisboa”. Em 2003, durante os seus trabalhos de campo teve a seguinte experiência:

“ (...) deparei-me com as celebrações da grande festa, ou a festa do sacrifício, também conhecida por qurbani id ou id ul-Adha. Esta ocorre no décimo dia do último mês do calendário lunar islâmico – Dhu ‘l-Hidjdja – e é um dos momentos finais da peregrinação a Meca (haji). Nesta ocasião, e seguindo a tradição profética (sunna), os peregrinos no vale de Mina abatem ritualmente uma animal, reproduzindo a história sacrificial de Abraão (Ibrahim). (...) Simultaneamente, outros muçulmanos espalhados pelo mundo que estejam em condições (monetárias) de realizar o qurbani juntam-se aos peregrinos na realização deste acto sacrificial. Qurbani é um termo de origem árabe usado pelos meus interlocutores para designar este ritual e cuja etimologia remete para a ideia de aproximação a Deus e à umma, a comunidade dos crentes.”

Pude constatar pela leitura de alguma da bibliografia citada, que os crentes fazem uma leitura do Corão diversa, consoante a comunidade a que pertencem. Aliás, a variedade de tradições dentro do Islão, além das vicissitudes históricas, é derivada precisamente dessa leitura do Corão.

Segundo o filósofo muçulmano Aziz Esmail, as sociedades ocidentais têm dificuldade em entender o Islão porque não têm uma visão religiosa do mundo, perderam o 'ouvido' da fé, diz:

“A percepção que muitas pessoas têm - e que, infelizmente é encorajada pelos próprios muçulmanos - é a de que toda a gente é muito religiosa e que as expressões do mundo islâmico são religiosas. É uma visão ideológica, mas todas as provas são claras de que existe uma grande variedade em termos de literatura e de pensamento no Islão e grande parte dela não é religiosa.” (Esmail)¹⁵

Os crentes (umma) podem orar sempre que quiserem, apesar das regras que existem de acordo com a prática religiosa seguida. Há regras, como as que vimos expressas atrás, contudo nem todos os muçulmanos seguem escrupulosamente essas prescrições. Aliás, a maior parte dos muçulmanos não pratica regularmente e não se depara com problemas particulares “religiosos” na vida quotidiana. Muitos declaram-se crentes, não

¹⁵ “O Ocidente deve prestar mais atenção à religião” - in ‘Crónicas de Uma Muçulmana’, in <http://aeiou.expresso.pt/cronicas-de-uma-muculmana=s25256>, consultado em Julho de 2010.

bebem álcool, não comem carne de porco, observam o Ramadão, por fé ou tradição familiar (e/ou cultural), mas não seguem os rituais e vão à mesquita muito raramente. Outros há que também se dizem crentes, porém não respeitam as regras e proibições da religião, podem beber álcool e viver sem dar particular importância à religião. Estas duas categorias representariam, segundo Ramadan (2008), 75 a 80% daqueles que vêm definidos e calculados como “muçulmanos” nas sociedades ocidentais.

A prática do Islão é diversa de comunidade para comunidade; depende do próprio crente. Existe também um Islão laico. É uma percentagem mínima aquela dos crentes praticantes. Ainda segundo Ramadan (2008), os crentes islâmicos europeus sabem que o “ocidente” lhes concede a liberdade religiosa, que podem praticar a sua religião sempre que desejarem, sendo conveniente respeitar as leis desses países de acolhimento; até porque esses lhes dão a liberdade de praticar a sua própria religião.¹⁶

Através de uma agradável conversa com Malam Gomes, prestigiado muçulmano guineense, dirigente da Associação dos Residentes de Pelundo, de etnia manjaca, pude trocar impressões sobre o objecto da presente tese de Mestrado. O meu interlocutor estava a observar o jejum durante o Ramadão. Pude logo constatar uma primeira manifestação da sua prática religiosa. Contudo a sua observância não é restritiva. Disse-me ele:

“Eu faço jejum durante o Ramadão. É este mês. Mas também se não for o mês todo, bastam 15 dias. O importante é a gente fazer jejum durante algum tempo e rezar muito nesta altura. Normalmente faço férias e assim posso seguir melhor as regras. Mas se não conseguir chegar ao fim do dia, se tiver fome antes do pôr do sol, eu vou para casa, lavo-me (ablução) e faço as minhas orações e depois como. (...) Aqui em Caxias não temos nenhum local de culto. Somos umas cinco ou seis casas, famílias, que somos muçulmanos, rezamos em casa e quando podemos vamos à Mesquita (em Lisboa). Eu tenho uns amigos em Paço de Arcos, em tempos eles

¹⁶ A título de curiosidade, refiro que tive ocasião, em conversas ocasionais com o meu círculo de amizades, de pedir informações sobre as suas experiências de contacto com crentes muçulmanos e a sua prática religiosa. Uma dessas pessoas relatou-me o seguinte:

“Quando trabalhei na empresa (...), tinha um colega muçulmano e o meu chefe deixava-o fazer as suas orações. Não era uma coisa da administração, era uma simpatia do meu chefe, que era um tipo muito tolerante e aberto. Não creio mesmo que fosse nada de oficial. O “local próprio” era uma sala vazia que lá havia.”

Uma outra pessoa, um guineense, que apesar de não ser muçulmano, trabalha com vários muçulmanos e assiste, por vezes, à prática religiosa dos mesmos, também foi de opinião que o problema da discriminação por motivos religiosos no local de trabalho não se coloca:

“Na minha opinião não há discriminação. Eu sei que alguns dos meus colegas, agora nestes dias estão mais fraquinhos, eles não comem por causa do Ramadão, são muçulmanos. Mas o problema não é da religião. O patrão até sabe que eles são lá dessa religião, mas não se importa. (...) Eles lá na obra não rezam, deve ser depois em casa, pelo que me contam às vezes (...) mas agora durante o Ramadão trabalham menos, estão mais fracos, porque trabalhamos a moldar o ferro e é preciso ter força, e eles às vezes estão fraquinhos e não conseguem ajudar”.

rezavam lá numa cave que a Junta de Freguesia lhes tinha emprestado para fazerem as orações... De vez em quando ia lá, agora não sei se ainda existe, já há algum tempo que não vou lá ter com esses meus amigos (...)”

Questionado sobre se na sua opinião existe em Portugal discriminação religiosa, e no caso particular no local de trabalho, respondeu que não. Que no seu caso nunca sentiu essa discriminação e que no seu emprego nunca assistiu a qualquer situação que a pudesse configurar. Salientou o facto de a sua integração ter sido facilitada pelo facto de ser natural de uma ex-colónia, da identidade cultural e linguística com o país de acolhimento e o facto de ter encontrado na sua chegada a Lisboa uma rede de contactos estabelecida, seja a nível social, seja religioso.

A sua noção de prática religiosa - e pelo que me pude aperceber de parte dos seus co-nacionais, pelo menos na zona de Caxias/Paço de Arcos e os que sendo frequentadores da Associação, são também crentes muçulmanos – é idêntica à expressa pelos meus interlocutores institucionais. Isto é, de que não há uma rigidez na sua observância. M.G. quando está a trabalhar só reza quando pode. Se o não puder fazer, segundo ele não há nenhum problema, pois quando chegar a casa faz as orações em falta. Conhecendo ele muitos muçulmanos que trabalham nas obras, ou em prestação de serviços por conta de outrem, reconhece que é pouco prático observar esses períodos exactos da Oração:

“Para rezarmos temos de nos lavar, ora se estamos a trabalhar na construção civil não é muito prático estar a pedir ao patrão para nos irmos lavar e depois rezar. Apesar de serem suficientes cinco minutos para fazermos a oração, há todo um ritual que se observa melhor em casa... ou então se temos a nossa própria actividade, se somos donos de uma loja, de um café, ou de um restaurante, em que podemos interromper o que estamos a fazer, se tivermos empregados que possam substituir-nos. Agora se trabalhamos nas obras, ou se fazemos limpeza urbana, ou estamos numa oficina temos de esperar e quando chegamos a casa pedimos a Deus que nos compreenda e desculpe por só agora estarmos a rezar.”

Contactei ainda dois membros da “comunidade egípcia” de Lisboa, ambos empresários na área da restauração e de comércio a retalho de artigos de artesanato. Um deles ainda com a ocupação adicional de professor de danças orientais. Têm os dois uma visão muito tolerante da prática religiosa, seja na perspectiva da concessão de direitos aos seus empregados, seja na visão dessa mesma prática, não restritiva e bastante flexível.

O primeiro, S., quando o encontrei, durante o início do Ramadão de 2010, estava a observar jejum e adiantou-me que já não tinha o restaurante que eu conhecia naquele centro comercial (Odivelas Parque):

“Agora já não estou aqui, abri ali numa freguesia de Odivelas; mas agora estamos fechados durante alguns dias do Ramadão... Hoje por exemplo, apesar de ser fim-de-semana, não abri, vim só ver aqui as bancas de artesanato que tenho no centro comercial ver se o rapaz necessita de mais produtos...”

Perguntei-lhe depois como era a prática religiosa dos seus co-nacionais que para ele trabalham, ou que ele conhece em Lisboa e disse-me:

“Nós somos praticantes, mas não somos “fundamentalistas”, tentamos rezar sempre que podemos, até porque às vezes basta encostarmos a porta do restaurante e no espaço da cozinha tenho lá um canto sempre limpo, com um tapete para podermos rezar...” (...) Sim, sim, os meus empregados podem fazer as suas orações sempre que não há clientes ou se um outro que não é muçulmano o possa substituir, mas também não é grave... podemos sempre rezar depois quando vamos para casa e juntar todas antes de dormir...” Não me parece que haja discriminação. Pelo menos se todos os patrões forem como eu.”

O outro empresário, M., tem uma visão ainda mais liberal. É casado com uma portuguesa e observa os costumes ocidentais, em termos de feriados religiosos e férias habituais de Páscoa e Natal, por exemplo, nos horários dos seus cursos de dança. Nos primeiros anos de vida em Portugal, durante o mês do Ramadão voltava sempre ao Egipto, onde podia fazer uma observância mais estrita do Ramadão. Hoje em dia, seja por sentir uma certa “aculturação”, seja porque se adaptou aos horários dos portugueses, seja ainda pela diversificação dos seus negócios, vê a prática do Islão de uma perspectiva menos rígida e muito mais flexível. Questionado sobre a facilidade que dá aos seus empregados muçulmanos, dizia-me ainda durante a parte lectiva do Mestrado:

“O cozinheiro é meu compatriota, trouxe-o do Cairo. Ele tem lá em cima um lugar no terraço do restaurante (edifício muito conhecido da baixa lisboeta) onde pode estender o seu tapete e fazer as suas orações... (...) sim, sim, ele é bastante praticante e normalmente consegue/pode sempre interromper o serviço para rezar.”

Estes dois casos são elucidativos de como a integração do crente num circuito co-étnico pode facilitar a prática religiosa no local de trabalho, a par, por exemplo, dos casos em que o crente trabalha por conta própria ou tem flexibilidade de horários.

Pude também conversar com um ismaelita (C.M.); ou melhor, com um português “nascido numa família ismaelita”, que me forneceu alguns dados sobre a prática religiosa do Islão, sob a perspectiva dos ismaelitas. Estes também seguem os cinco pilares do Islão (Shahada, Zakat, Jejum do Ramadão, Orações, Peregrinação – ir a Meca uma vez na vida). No entanto, na tradição ismaelita, esses 5 Pilares assumem as seguintes características:

Shahada – Não há Deus excepto Deus, Muhammad é seu Mensageiro e Ali é o Príncipe dos Crentes.

Zakat (2,5% dos rendimentos) – Dasond (12,5%)

Jejum do Ramadão – Jejum se o início do mês lunar calhar a uma 6ª feira

Orações diárias – 3 em vez de 5

Peregrinação a Meca – Peregrinação Interior.

De acordo com Carimo Mohomed (“nascido numa família ismaelita”):

“os ismaelitas têm liberdade de praticar a religião tal como os sunitas, mas aquilo que os torna em ismaelitas, além da obediência espiritual ao Imam, é a prática dos 5 Pilares da forma como descrevi... agora, claro, cada um pratica como pode, quer ou consegue...”

A leitura do Corão é diversa, aliás, a variedade de tradições dentro do Islão, além das vicissitudes históricas, é derivada precisamente dessa leitura do Corão.

5. A nova geografia do islão na área metropolitana de Lisboa.

5.1. A presença do ‘Islão’ no contexto espacial e migratório da AML

A Área Metropolitana de Lisboa (AML) era a área de residência de quase 65% dos cidadãos estrangeiros a viver em 2002 em Portugal com autorização de residência, e em mais lado nenhum se pode encontrar tamanha diversidade em termos de lugares de origem dos imigrantes e minorias étnicas (Fonseca, 2002).

De acordo com M. João Valente Rosa e outros (2004), “a maioria dos estrangeiros encontrava-se, em 2001 (Censos), concentrada numa parte reduzida (em cerca de 3%) do território português: 44% na Grande Lisboa e 12% na Península de Setúbal. Os níveis de concentração territorial dos estrangeiros são, assim, claramente superiores aos dos portugueses.” Apesar disso, estes autores, consideram que discriminando por nacionalidades, se verificam distintos padrões de fixação territorial: “de um lado, os Africanos, que observam níveis de concentração máximos: 79% destes residem nas áreas Grande Lisboa e Setúbal; no outro extremo, encontram-se os Europeus de Leste (em especial os Ucrânios), figurando o Algarve, o Ribatejo, o Alentejo e certas micro-zonas na região central como outras áreas de residência a ter em conta.” (pág.10)

Estes autores, quanto aos contributos dos estrangeiros para a demografia de Portugal, afirmam que:

“Entender-se o universo dos estrangeiros residentes em Portugal como um grupo internamente homogéneo e contrastante com a população de nacionalidade portuguesa é um equívoco. Na realidade, o universo de estrangeiros é internamente muito diverso, nomeadamente em termos do seu perfil e comportamentos demográficos. Porém, e no seu conjunto, as populações de nacionalidade estrangeira não deixaram de marcar a demografia recente de Portugal...” (Rosa et al. 2004, p.10)

Comungo da impressão que os mesmos referem, de que “mesmo que o balanço migratório positivo não seja uma solução para o envelhecimento da população portuguesa a curto ou médio prazo, os seus efeitos na evolução da estrutura etária são uma realidade incontornável”. Ou seja, de que “os sintomas desse processo de envelhecimento seriam mais fortes sem o contributo da imigração.” (Valente et al. 2004)

Nos últimos trinta anos, o número de estrangeiros tem aumentado e o seu ambiente geográfico e sociocultural tem-se diversificado, assistindo-se concomitantemente ao aparecimento de novos locais de oração, que não católicos, tais como as mesquitas islâmicas e os templos hindus, por exemplo. Paralelamente à imigração houve uma diversificação das comunidades religiosas em Portugal.

O surgimento de novos templos e lugares de oração para as minorias religiosas não só fornece uma indicação de como essas comunidades estão espacialmente organizadas, bem como mudam as relações entre a população autóctone e o ambiente urbano envolvente (Esteves, Fonseca, 2002).

A religião tem um papel importante na integração dos imigrantes nas sociedades de acolhimento, não apenas porque os crentes são chamados a demonstrar solidariedade relativamente aos membros da sua comunidade que tenham necessidades, mas também porque a religião pode ser factor de unidade e coesão entre os membros da comunidade, independentemente das suas características (nacionalidade, raça, grupo social, género, idade, etc.). Daí que, para muitos recém-chegados – particularmente refugiados, imigrantes ilegais e, de um modo geral, todos os necessitados – a religião é como um porto de abrigo na tempestade (Esteves, Fonseca, 2002).

Para Malheiros (2000 p.377) “a questão do transnacionalismo das comunidades imigradas prende-se com a emergência de processos que permitem quer o desenvolvimento dos contactos e da circulação internacional, quer uma manutenção de elementos identitários de base, como a religião”.

Contudo, tal como referi na introdução, os grandes conflitos que têm destruído várias partes do mundo – e não só a Europa – têm frequentemente como origem motivos religiosos. Para além disso, aquilo que une internamente, é também uma fronteira relativamente ao que fica de fora. Por outro lado, mesmo internamente, se a religião consagrar entendimentos ‘tradicionais’, haverá certamente segmentos que serão subalternizados – por exemplo, as mulheres e os jovens – e provavelmente, pelo menos parte desses segmentos, desejosos de mudar a organização interna.

O valor agregador da religião pode ser aferido no trabalho de Mapril (2005) relativamente à “Mesquita do Martim Moniz”, designemo-la assim, se bem que se deva talvez considerar mais como um ‘Local de Culto Islâmico’ (Leitão, 2007; Tiesler, 2005). Como refere aquele autor, a comunidade bangladeshiana teve necessidade de criar um espaço de oração próprio. Se, por um lado, tal factor derivava sobretudo da necessidade de

estes crentes poderem fazer as suas orações num espaço o mais perto possível do local de trabalho (dada a distância que se encontra a Mesquita Central), creio que se pode aferir desse mesmo trabalho de Mapril que a prática religiosa tout court (por exemplo, o cumprimento dos horários [Mapril, 2005, p.863/864]) é vivenciada de um modo mais controlado. Entendo com isto dizer que é uma comunidade mais etnocêntrica, onde facilmente os crentes se “controlam” uns aos outros, verificando e comentando se este ou aquele co-crente segue as ‘prescrições religiosas’.

A internacionalização da economia portuguesa, sobretudo após a adesão à então Comunidade Europeia, provocou um aumento do número de imigrantes, não apenas de profissionais altamente qualificados para as multinacionais, mas também de muitos trabalhadores não qualificados para trabalharem nas obras públicas, na construção civil ou para efectuarem outros trabalhos ‘desqualificados’, tais como limpezas domésticas e na restauração.

De acordo com um estudo de 2001¹⁷ sobre os comportamentos sociais dos portugueses, levado a cabo por investigadores do Instituto de Ciências Sociais, a percentagem de população que declarou não seguir qualquer religião ou então seguir uma religião minoritária tinha aumentado, bem como a daqueles que se consideravam católicos não praticantes. Tais conclusões revelaram uma natureza laica e de crenças religiosas diversificadas da sociedade portuguesa, com maior evidência na AML, em oposição à quase ‘unanimidade católica’ que se verificava nas primeiras décadas da segunda metade do século passado. (Pais et al., 2001; Dix, 2010)

Os muçulmanos e os seguidores de outras religiões não-cristãs (nomeadamente Hindus) estão entre aqueles que se encontram maioritariamente concentrados na AML, o que está relacionado com o facto de estas religiões terem começado a emergir recentemente em Portugal e estarem fortemente associadas à imigração. Os protestantes e os judeus revelam uma maior dispersão geográfica pelo país, até porque a sua implantação na sociedade é anterior (Esteves e Fonseca).

¹⁷ Pais; Cabral, Vala, “Religião e bioética”, 2001, ICS.

Do ponto de vista estatístico, os resultados do último recenseamento (Censos 2001) são os seguintes: Católicos – 7.353.548, Protestantes – 48.301, Ortodoxos – 17.443, Judeus – 1.773, Muçulmanos – 12.014, pertencentes a outras confissões não cristãs – 13.882 e sem religião 342.987 (fonte: INE – Instituto Nacional de Estatística)¹⁸, se bem que alguns autores estimam que o número de muçulmanos em Portugal ronde os 39.000 (Tiesler, 2005; Vakil, 2005; Leitão, 2007).

Analisando os dados fornecidos por Esteves e Fonseca no trabalho “Migration and the new religion townscapes in Lisbon” (2002), vemos que a maior concentração de muçulmanos pode ser encontrada nos municípios de Almada e Seixal, na parte sul, e em Loures, Oeiras e Vila Franca de Xira na parte norte da AML, que são precisamente as áreas em que a maior parte das comunidades imigrantes que vieram de Moçambique e Guiné-Bissau residem.

Não tem sido fácil apurar o número exacto de muçulmanos presentes na área metropolitana de Lisboa (AML). O problema global dos dados e estatísticas acerca dos muçulmanos na Europa (logo, em Portugal) afectou a análise do trabalho de campo desde o início (Tiesler, 2005). Tiesler, refere ainda que não existem habitualmente junto das comunidades islâmicas dossiers ou listas com nomes, tal como não é necessário efectuar uma inscrição para se “ser membro”. Tal como “a filiação religiosa” tem chamado menos a atenção que a “etnicidade” na análise das migrações.

¹⁸ Inquérito de qualidade: Censos 2001: XIV recenseamento geral da população: IV recenseamento geral da habitação /Instituto Nacional de Estatística. - Lisboa: I.N.E., 2003, p. 216-217.

População residente / resposta à pergunta sobre religião – Muçulmana				
	2001			Varição 1991-2001
Unidade Geográfica	Total	Homens	Mulheres	Total (Percentagem)
CC - Alenquer	26	11	15	18,2
CC - Arruda dos Vinhos	1	0	1	-50
CC - Azambuja	17	11	6	30,8
CC - Cadaval	3	1	2	-25
CC - Cascais	280	170	110	-37,4
CC - Lisboa	2067	1464	603	72
CC - Loures	818	509	309	38,2
CC - Lourinhã	5	3	2	-16,7
CC - Mafra	19	13	6	90
CC - Oeiras	383	213	170	22
CC - Sintra	1480	968	512	278,5
CC - Sobral de Monte Agraço	1	1	0	0
CC - Torres Vedras	78	39	39	457,1
CC - Vila Franca de Xira	323	189	134	51,6
CC - Amadora	1129	823	306	195,5
CC - Odivelas	1266	830	436	82,9

CC - Alcochete	3	1	2	200
CC - Almada	493	276	217	21,4
CC - Barreiro	126	80	46	40
CC - Grândola	7	5	2	75
CC - Moita	174	97	77	70,6
CC - Montijo	14	8	6	-36,4
CC - Palmela	25	15	10	31,6
CC - Santiago do Cacém	20	11	9	-23,1
CC - Seixal	890	461	429	56,7
CC - Sesimbra	21	13	8	40
CC - Setúbal	89	59	30	53,4
CC - Alcácer do Sal	4	4	0	33,3
CC - Sines	6	5	1	-40

Fonte: Censos 2001 – I.N.E.

5.2. Reflexões sobre o quadro conceptual. Comunidade islâmica: Migração ou diáspora?

O Islão não é o território, mas a comunidade dos crentes. Ao contrário, no mundo cristão há uma identidade religiosa com o território. Afirmamos tal com a intenção de sustentar que a comunidade islâmica do Porto é islão, tal como a de Lisboa, Odivelas ou Évora. Como refere Nina Tiesler (2004), desde finais dos anos 80 os discursos dominantes têm sido o multiculturalismo, um pouco mais tarde o “crescimento/regresso das religiões”, “o próprio e o outro”, e, com aumento nos anos 90, a ideia de etnicidade, a diáspora, as “identidades colectivas” e o transnacionalismo, para a análise deste fenómeno geral que

poderemos designar por migrações. Nesse trabalho referia a investigadora que em entrevistas que havia conduzido, lhe negavam, “às vezes por razões idênticas, outras por razões totalmente diferentes, a aplicação dos conceitos de diáspora ou transnacionalismo ao “Islão” ou à própria community.” (Tiesler, 2004)

O processo de descolonização português deu origem àquilo a que Tiesler designa por Nova Presença Islâmica (NPI) em Portugal. A designação “nova” deriva, para Tiesler, do facto de as actuais organizações islâmicas e grupos muçulmanos se terem constituído como resultado da imigração. O que foi crucial, porque salvo algumas excepções, essa imigração resultou de decisões individuais e não de razões religiosas.

Independentemente do seu tamanho, no caso da NPI ‘portuguesa’ há o factor língua – identidade – a maioria dos imigrantes muçulmanos falavam já o português, factor essencial de integração (Mapril, 2005).

Parece haver especificidades da Nova Presença Islâmica: o número comparativamente mais alto de ismaelitas, caso marginal que o transforma em muito interessante (Tiesler, 2000). A mesma investigadora considerava muito estranho em 2000 que em Portugal tal fenómeno fosse “tão consistentemente ignorado pela imprensa, pela investigação social, pelas negociações políticas ou diálogos interculturais-religiosos.” (p. 1) Acentuava, por outro lado, que ao analisar-se o Islão português, a curiosidade ia não para o que se via, mas para aquilo que não se via (vê).

O termo Nova Presença Islâmica tem sido utilizado, desde que Gerholm e Lithman (1988), publicaram o livro “*The New Islamic Presence in Western Europe*”. Pretende-se referir com este termo, aquilo que começou por ser a imigração de trabalhadores muçulmanos, inicialmente homens, após o final da II Guerra Mundial. Tiesler (2000, 2005) usa-o “para abranger o fenómeno histórico recente de uma população muçulmana em constante crescimento e as suas expressões culturais multifacetadas nos países europeus.” Presença esta distinta da “presença tradicional islâmica” na Europa oriental e da “presença histórica” na Península Ibérica. (p. 827)

Consideramos muito interessante o conceito defendido por Nina C. Tiesler da ‘marginalização pública inconsciente da presença muçulmana portuguesa’ (p.17). Tal não significa que os muçulmanos, como minoria religiosa, fossem marginalizados, ou em geral discriminados, nem completamente ignorados ou privilegiados – mas sublinha (sem sugestões normativas) que o fenómeno da sua presença, visibilidade e integração na

sociedade portuguesa não recebeu atenção significativa na pesquisa académica ou na imprensa – ao contrário de outros países europeus.

Apenas em meados dos anos 80 é que a investigação social em Portugal se começou progressivamente a concentrar sobre novos sujeitos de pesquisa provenientes dos grandes fluxos migratórios.

Essa ausência de visibilidade leva ainda a que se analisem as suas causas e se questione a pacífica coexistência socio-religiosa em Portugal. Pensamos que pesará sobretudo o modo como tal comunidade se desenvolveu, a sua expressão e o factor étnico-linguístico (Mapril, 2005). Quero com isto dizer que pelo facto de as primeiras comunidades serem de indianos vindos de Moçambique (fossem sunitas ou ismaelitas) e guineenses (que professavam já sua fé na antiga colónia portuguesa e eram considerados como uma minoria religiosa ali) – e dominarem a língua portuguesa facilitou a sua inserção e aceitação na sociedade portuguesa.

Mapril refere-se sobretudo à comunidade bangladeshiana, que se inseriu e sedimentou na zona do Martim Moniz. Inicialmente, os primeiros imigrantes vindos do Bangladesh (via Arábia Saudita) foram acolhidos na Mesquita Central de Lisboa, passando depois por um processo de progressiva autonomização da “sede” (que era a Mesquita Central), criando a sua própria Mesquita, registada desde 2004 “no Registo de Pessoas Colectivas Religiosas, sob a designação de Centro Islâmico do Bangladesh, Mesquita Baitul Mukarram” (Mapril, 2005, p. 859). Tal como noutros países da Europa Ocidental, a NPI é um recente fenómeno decorrente da imigração. Em Portugal, essas comunidades conseguiram estabelecer redes de relações e institucionalizaram-se sem problemas.

Os muçulmanos iniciais eram de classe média e com instrução e pertencentes à elite com capacidades económicas. Os que chegaram depois de Abril de 1974 (processo de descolonização) encontraram assim alguns irmãos de fé já estabelecidos.

Relativamente aos ismaelitas, a transmissão geracional dos valores e das práticas religiosas específicas tem-se mantido ao longo do tempo, desde as suas primeiras migrações da Índia para Moçambique e depois de Moçambique para Portugal ou Inglaterra. Supõe-se existirem três factores que contribuem para a ‘manutenção de estratégias identitárias apoiadas na religião. Desde logo, o facto de esta comunidade constituir uma minoria; em segundo lugar, o reconhecimento de um único líder espiritual (o imã Aga Khan IV). Por fim, os elevados níveis de organização e coesão da diáspora ismaelita, devedores a um conjunto de instituições articuladas em rede internacional. (Malheiros, 2000)

Perante os elementos espaciais do conceito de diáspora, pode-se dizer que os ismaelitas não cumprem plenamente o pressuposto da manutenção de laços, mesmo simbólicos, com o local de origem, até porque não existe um local de origem comum a todos os membros da diáspora (Malheiros, 2000). Cabe às redes familiares e à informação que nelas circula uma função muito importante na formação dos elementos comuns da identidade dos indivíduos nas respectivas diásporas.

Os muçulmanos em Portugal rondam actualmente os 50 mil (0,5% da população), de acordo com as projecções do Muslim Population Worldwide¹⁹. Outros autores, como Tiesler e Leitão, referem nos seus últimos trabalhos a quantidade de 40 mil. Creio não estar longe da verdade se disser que o seu número andarà mais pelos 45 000 do que dos 40 000. Desde logo, porque o maior e mais completo recenseamento à população, levado a cabo pelo INE (Censos 2001), pede de forma facultativa a resposta à pergunta sobre a religião professada e, depois, porque a prática religiosa é entendida como algo do foro individual e nem sempre tem uma expressão efectiva na afirmação pública do indivíduo (Dix, 2010).

A Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) tem um registo oficial de membros e apoiantes da comunidade (muçulmanos e não muçulmanos) cujo número ronda os 4 180, de acordo com fonte da CIL, em Dezembro de 2008 (Tiesler, 2009).

Não consegui obter dados que me fornecessem a relação de quantos muçulmanos possuem a nacionalidade portuguesa. Os relatórios do SEF também não estabelecem essa relação. Contêm dados de quantos estrangeiros pedem (pediram) a nacionalidade portuguesa e os termos da sua aquisição (Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo – 2009, SEF, p. 79)²⁰. A excepção é constituída pelos muçulmanos que inicialmente chegaram a Portugal, no período pós-colonial, vindos de Moçambique e da Guiné-Bissau e que são quase na totalidade cidadãos portugueses (que têm nacionalidade portuguesa).

Segundo Leitão (2004):

“Tradicionalmente a Comunidade Islâmica de Lisboa era composta sobretudo por cidadãos portugueses de origem indiana ou indo-moçambicana. Actualmente, a comunidade de origem africana, em particular a procedente da Guiné-Bissau tornou-se o grupo mais significativo.” (p.180)

¹⁹ http://www.islamicpopulation.com/Europe/europe_general.html , consultado em 22 de Agosto de 2010.

²⁰ Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo – 2009, SEF (Junho de 2010); disponível em <http://www.sef.pt>; consultado em 22 de Agosto de 2010.

Outras nacionalidades que têm expressão entre os muçulmanos aqui radicados são, por exemplo as de alguns países do Norte de África, tais como Argélia, Tunísia, Mauritânia e Marrocos; da África subsariana, como seja da Guiné Conacri, do Senegal e da Costa do Marfim; da Ásia, chegam do Bangladesh e do Paquistão; por fim de origem árabe, de países como o Iraque, Síria, Egito e Líbano. (Tiesler, 2009; Leitão, 2004).

Relativamente à presença regular de cidadãos destas nacionalidades em território português, analisei os dados relativos ao distrito de Lisboa, constantes do Relatório do SEF de 2009²¹. Destaco os números mais significativos: Paquistão – 1827; Guiné – 1272; Senegal – 1176; Bangladesh – 776; Marrocos – 295; e Egito – 237. A situação na prática pode e será provavelmente diferente (haverá por certo muitos estrangeiros destes países, crentes muçulmanos, que se encontram ilegalmente em Portugal), mas não consegui recolher dados exactos.²²

No âmbito das competências conferidas ao Serviço de Estrangeiros e Fronteiras pela Quarta Alteração à Lei da Nacionalidade²³, durante o ano de 2009, o Serviço pronunciou-se em 28.977 processos de aquisição de nacionalidade.

“Como nacionalidades mais representativas destacam-se o Brasil (5.820), Cabo Verde (5.021), Moldávia (3.043), Angola (3.003), Guiné-Bissau (1.927), Ucrânia (1.858), São Tomé e Príncipe (1.468), Índia (790), Rússia (673), Paquistão (453), Roménia (452), Bangladesh (413), Taiwan (236), Geórgia (123), China (120) e Bulgária (114)” (Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo – 2009, SEF).

Como bem referia Tiesler (2000), “a maioria das estatísticas disponíveis sobre imigração não documentam dados de filiação religiosa” (p.8): Pelo que é necessário trabalhar com base em diferentes cálculos de números e com uma imigração em contínuo movimento.

²¹ Relatório SEF 2009; pp. 17 e segs. Anexo; Dados Provisórios, 21 Julho 2010.

²² Ver quadro elaborado a partir do Anexo do Relatório do SEF, que contém dados de alguns países, cujos cidadãos se encontram a residir em Portugal. Não considerei os valores de VLD (Visto de Longa Duração), dado que não pesam no cômputo geral da presença (em muitos casos correspondem à unidade ou a duas/três). Já me pareceu interessante colocar a divisão por género. Normalmente os homens são o maior número, mas há o caso de Moçambique, em que curiosamente a presença de mulheres é superior. O único caso em que o valor de VLD é significativo é o caso da Guiné-Bissau.

²³ Lei Orgânica 2/2007 de 17 de Abril.

SERVIÇO DE ESTRANGEIROS E FRONTEIRAS
POPULAÇÃO ESTRANGEIRA RESIDENTE EM TERRITÓRIO NACIONAL
2009

NACIONALIDADES E SEXO		LISBOA	
		TOTAL	TR
Argélia	HM	61	61
	H	47	14
	M	47	14
Costa do Marfim	HM	53	53
	H	40	40
	M	13	13
Egipto	HM	237	235
	H	212	212
	M	23	23
Guiné	HM	1272	1272
	H	1051	1051
	M	221	221
Guiné - Bissau	HM	16769	16316
	H	9822	9822
	M	6414	6414
Marrocos	HM	295	294
	H	168	168
	M	126	126
Mauritânia	HM	19	19
	H	16	16
	M	3	3
Moçambique	HM	1709	1694
	H	740	740
	M	954	954
Senegal	HM	51	50
	H	36	36
	M	14	14
Tunísia	HM	1176	1173
	H	966	966
	M	207	207
Bangladesh	HM	776	776
	H	599	599
	M	177	177
Índia	HM	3814	3778
	H	2921	2921
	M	857	857
Irão	HM	74	70
	H	37	37
	M	33	33
Iraque	HM	22	21
	H	11	11
	M	10	10
Líbano	HM	24	24
	H	17	17
	M	7	7
Paquistão	HM	1827	1826
	H	1421	1421
	M	405	405
Síria	HM	6	6
	H	2	2
	M	4	4

Fonte: Quadro elaborado pelo autor, a partir Anexo ao RIFA 2009 - (Dados Provisórios – 21 de Julho de 2010). A ordem não é alfabética, mas ordenada alfabeticamente dentro de cada área geográfica.

5.3. Os sunitas

A primeira mesquita a ser construída em Portugal foi a do Laranjeiro (Comunidade Islâmica do Sul do Tejo), em 1982. É interessante notar que a mesma foi inteiramente financiada com fundos recolhidos pela própria comunidade.

No ano seguinte foi secundada pela pequena mas impressionante mesquita Aicha Siddika, em Odivelas. Neste caso a situação foi diferente: a Câmara Municipal de Loures não só doou o local, como providenciou materiais de construção e ajuda logística na construção.

O mesmo município de Loures, em 2000, dotou a Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) com um local na freguesia de Santo António dos Cavaleiros para a construção de uma mesquita, já que o número de muçulmanos aí residentes é considerável e o lugar de culto aí existente é claramente insuficiente. De acordo com um inquérito junto da população islâmica levado a cabo por uma das três comissões da CIL no município de Loures, cerca de 120 a 150 famílias muçulmanas residem em Santo António dos Cavaleiros, o que significa que se trata de 800 a 1000 crentes. [Assunção, (2001), in Esteves e Fonseca (2002) pág.94].

Em 1985, abriu as portas a maior mesquita, a mesquita central, de Lisboa (Praça de Espanha). A sua construção foi subsidiada por vários países árabes, entre os quais, a Arábia Saudita, o Kuwait, a Líbia, os Emirados Árabes, o sultanato de Omã, o Irão e o Iraque.

A expansão das comunidades islâmicas locais levou à criação dos designados “Locais de culto Islâmico” (LCI), ou seja, lugares onde os Muçulmanos possam rezar e obter conselhos junto de um líder espiritual, sem terem de se deslocar a uma das três mesquitas na AML. Estes LCI estão normalmente localizados perto de comunidades com um número significativo de crentes e, frequentemente, consistem em simples apartamentos privados ou sítios adaptados para o efeito.

Em 2002, de acordo com Esteves e Fonseca, existiam nove LCI na AML, quatro deles situados em Loures (Portela, Quinta do Mocho, Santo António dos Cavaleiros e Fetais), dois em Odivelas (Póvoa de Santo Adrião e Colina do Sol), dois em Vila Franca de Xira (Forte da Casa e Vialonga) e um em Oeiras (Carnaxide). (Esteves e Fonseca, 2002, pág.273).

Hoje esses lugares parecem manter-se. De acordo com o sítio institucional da CIL²⁴, a sua distribuição é idêntica, pois mantêm-se os nove referidos, devendo juntar-se os seguintes: as Salas de Culto de Cacém e Buraca (municípios de Sintra e Amadora) e o Centro Português Árabe Pullar e Cultura Islâmica, na Reboleira (Amadora).

A emergência de uma primeira e segunda gerações de descendentes destes imigrantes levou à criação de escolas Islâmicas, nas quais a transmissão de conhecimento inclui a cultura, a moral e a religião Islâmicas. Estas instituições estão localizadas nas proximidades das comunidades mais numerosas, de modo a servirem o maior número possível de estudantes: Odivelas (Darul'Ulum Kadria-Ashrafia de Odivelas), Laranjeiro (Madressa Ahle Sunny Jamat,) e Palmela (Darul'Ulum Al Islamiyat de Palmela). São escolas básicas privadas que ministram o curriculum escolar oficial durante a manhã e educação religiosa à tarde. Os horários estão organizados de modo a permitir que os alunos possam efectuar todas as orações diárias.

O crescimento do número de salas de culto durante os últimos anos mostra bem o crescimento da comunidade, a sua maior dispersão geográfica e a diversificação de nacionalidades e de práticas religiosas (Costa, 2006).

5.4. Os xiitas

A presença da comunidade ismaelita em Portugal – e neste caso na AML – tornou-se mais visível após a proclamação da independência das ex-colónias em África, especialmente a de Moçambique. As condições políticas e sociais do país a seguir a 1975 levaram um grande número de ismaelitas moçambicanos a emigrar para a antiga metrópole e a maioria estabeleceu-se na região de Lisboa (Esteves e Fonseca, 2002).

Pensa-se que ainda hoje (pois cito dados de 2004) o número de fiéis desta comunidade rondará os 8 mil, a maior parte dos quais a residir na AML, e com diversos locais de culto por ela espalhados. A hiper-concentração de chegadas no período em causa aponta para uma decisão colectivamente assumida, que está de acordo com a forte coesão da comunidade e a sua densa rede de contactos (Malheiros, 2000).

Na tradição ismaelita, as responsabilidades do Imam envolvem não só a interpretação das questões de fé para a Comunidade, cujos membros agora vivem em mais de vinte e cinco países tanto do mundo industrializado como do mundo em

²⁴ <http://www.comunidadeislamica.pt/09-Contactos.php#AreaLisboa>, consultado em 20/08/2010.

desenvolvimento, como também a relação dessa fé com as condições do presente. Para o Aga Khan, isto conduziu a um profundo envolvimento com o desenvolvimento, enquanto processo alicerçado na ética do Islão, no qual os factores económicos, sociais e culturais convergem para determinar a qualidade de vida.²⁵

O local de culto mais importante é o Centro Ismaili de Lisboa, que foi inaugurado pelo Príncipe Karim Aga Khan em Julho de 1998. É uma estrutura com espaços de oração, reuniões, aulas e conferências; alberga a Comunidade Ismaili Portuguesa, a representação Portuguesa da Fundação Aga Khan e o Instituto de Estudos Ismailis.

O local onde está situado o centro foi doado à Fundação Aga Khan pela Câmara Municipal de Lisboa. Trata-se de um complexo com 5 500 m² de construção e 12 500 m² de jardim. A construção do mesmo foi financiada por membros portugueses como estrangeiros desta comunidade.

Os restantes locais de culto e pontos de encontro da comunidade estão situados em municípios onde existe uma larga concentração de ismaelitas provenientes de países de Ásia e África: Oeiras, Seixal (Paivas e Corroios) e Setúbal.

A Fundação Aga Khan (AKF), que foi criada em 1967 por Sua Alteza o Príncipe Karim Aga Khan, é uma agência privada internacional de desenvolvimento, vocacionada para o apoio às comunidades mais vulneráveis, independentemente da sua origem étnica, género, religião ou convicção política. Integra a Rede Aga Khan para o Desenvolvimento e tem como objectivo contribuir para a criação de novas oportunidades e para a melhoria das condições de vida das comunidades mais vulneráveis, promovendo soluções criativas e eficazes para problemas que inibem o desenvolvimento. O objectivo final da Fundação é tornar as comunidades autónomas de modo a evitar a sua dependência crónica dos subsídios governamentais. (Esteves e Fonseca, 2002)

A AKF opera em Portugal desde 1983, tendo apoiado iniciativas na criação, dinamização e autonomização de grupos comunitários constituídos por crianças e jovens em risco, visando a sua integração social. A intervenção da AKF consubstanciou-se igualmente nos sectores da saúde e educação, designadamente através do apoio ao desenvolvimento de abordagens educativas de qualidade na educação de infância.

²⁵ http://www.akdn.org/publications/AKDN_portuguese_2008.pdf

Em 2005, o Patriarcado de Lisboa e a Fundação Aga Khan Portugal assinaram um acordo de parceria que prevê a colaboração no âmbito de um programa de desenvolvimento comunitário urbano, tendo em vista a produção de respostas inovadoras para problemas decorrentes da exclusão social. Este acordo reflecte o compromisso partilhado do Patriarcado de Lisboa e da Fundação Aga Khan Portugal, uma agência da Rede Aga Khan para o Desenvolvimento, na melhoria da qualidade de vida das populações, incluindo imigrantes e minorias étnicas.

Este compromisso com as problemáticas da exclusão social está igualmente subjacente ao Acordo de Cooperação para o Desenvolvimento²⁶ estabelecido entre o Governo Português e o Imamat Ismaili, que vigora desde Março de 2006. Um começo sólido desta parceria teve lugar através do Programa K’CIDADE, Programa de Desenvolvimento Comunitário Urbano, com o desenvolvimento de iniciativas múltiplas no sentido de fortalecer as competências das comunidades para que sejam agentes activos do seu próprio desenvolvimento sustentável e iniciem um percurso de progresso económico e social.

Revelador da auto-suficiência conseguida pela comunidade é a própria capacidade de, publicamente, sustentar uma mudança na designação da mesma. De acordo com Faranaz Keshavjee, referência cultural da Comunidade Ismaili:

“Na língua portuguesa tem sido vulgar chamar aos membros desta comunidade de “ismaelitas”. No entanto, é do desejo da comunidade que sejam conhecidos como ismailis porque assim, por um lado, ficam mais próximos do nome na língua original (i.e. de Isma’il) Ismael, filho de Abraão, como tantas vezes, e erradamente, se interpretou na historiografia moderna. Em trabalhos de rigor académico e científico, usaremos sempre a denominação ismailis.” (Keshavjee, 2007)

Neste trabalho usei indistintamente as expressões ‘ismaili’, ‘ismaelita’, ‘ismailis’ e ‘ismaelitas’.

²⁶ http://www.akdn.org/publications/2008_portugal_protocol.pdf

5.5. A evolução histórica e social da comunidade islâmica

De acordo com Kemnitz (2007), “prevalece uma opinião de que não havia muçulmanos em Portugal após o decreto de expulsão de 1496.” (pág.105) Mas se estudarmos as relações comerciais e diplomáticas entre Portugal e a África do Norte, nos séculos XVIII e XIX, constatamos que emergiu uma imagem completamente oposta que revela categorias diferenciadas de muçulmanos. Colocado à parte o grupo mais numeroso, constituído de prisioneiros, resultante da guerra, o universo muçulmano compreendia também emissários, princesas e marinheiros.

A sua presença derivava do quadro legal específico criado na esteira dos tratados bilaterais, primeiro com Marrocos e, mais tarde, com outros Estados ‘berberescos’ (Kemnitz, 2007). Durante o período do Antigo Regime a presença muçulmana em Portugal tinha sido uma exceção, permitida apenas em certos casos específicos.

A situação sofreu uma mudança completa com o estabelecimento do regime liberal de 1834 que proclamou que nenhuma restrição era aplicável às pessoas que professassem outras religiões. (Kemnitz, 2007)²⁷.

Tiesler foi um dos primeiros autores a estudar o fenómeno muçulmano em Portugal. A investigadora identificou três fases na presença muçulmana entre nós. Fases essas que encontramos depois em outros trabalhos académicos (v. Leitão, 2004; Mapril, 2005; Vakil, 2004) e na imprensa.

A primeira fase remonta aos anos 50, durante o Estado Novo, quando os primeiros estudantes vindos de Moçambique chegaram ao País. Tiesler (2005) designa esta fase de “Inteligência migratória”. Surge então uma pequena comunidade islâmica impulsionada pelas figuras de Abdool Karim Vakil (presidente da CIL desde 1988) e Suleiman Vally Mamede (o primeiro líder da CIL).

Em 1968, ano da fundação da CIL – Comunidade Islâmica de Lisboa – a mesma compreendia pouco mais que 20 pessoas. O local de oração era a casa de Karim Vakil.

É na fase seguinte que vamos encontrar algo próximo da ideia de comunidade islâmica lusófona. Esta tem lugar após Abril de 1974, com a chegada de um importante número de muçulmanos vindos de Moçambique (sunitas, mas também ismailis, um ramo xiita do Islão), e algum tempo depois, da Guiné-Bissau. Há também, já nessa altura, alguns muçulmanos de países árabes, do Magreb, Senegal, Índia e Paquistão, mas são poucos.

²⁷ <http://portugal-islamico.blogspot.com/2008/05/islo-nas-lusofonias-2.html>, consultado em Agosto de 2010

Durante os anos 80 o número de muçulmanos aumentou para 15 mil e nos anos 90 aumentou para 20 mil (Kettani 1996) e 30 mil (Público 8.12.1999), de acordo com Tiesler (2000, 2005). Hoje o número avançado pela própria Comunidade Islâmica ronda os 40 mil crentes.²⁸

A terceira fase corresponde à actualidade. “Os novos padrões da imigração mudam a composição da comunidade, que é hoje mais diversificada” (Coelho, 2004 pág.2)²⁹. É a partir do início dos anos 90 que começam a chegar a Portugal outros grupos, como por exemplo o dos imigrantes do Bangladesh (Mapril, 2005). “Agora temos muçulmanos que falam bengali”, refere Nina Tiesler. “E como a maioria deles trabalha na zona do Martim Moniz surgiu aí uma nova pequena mesquita”. (p.2)

Além do grupo maioritário de origem indiana, a Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) hoje parece ser quase um microcosmo do chamado mundo islâmico. Chegaram até nós fluxos mais pequenos e movimentos migratórios individuais, durante os finais dos anos 80 e nos anos 90, incluindo migrações secundárias de Espanha e França, levaram à reunião de muçulmanos de vários países subsaarianos, norte-africanos, árabes e alguns do Indostão, na mesquita central. Embora as comunidades fora de Lisboa estejam organizadas independentemente e tenham edificado as suas próprias associações, a CIL, graças ao seu tamanho, e por causa da elite muçulmana portuguesa que nela participa, desempenha um papel central.

Os muçulmanos sunitas africanos vieram da Guiné-Bissau; outros muçulmanos da África Negra emigraram para Portugal vindos de Moçambique.

As comunidades islâmicas parecem funcionar como uma âncora para os imigrantes de ascendência muçulmana. Quando estes acabam de chegar, normalmente são enviados à mesquita, como reconheceu o Sheik Munir (Tiesler, 2000)

Embora haja muitos muçulmanos sunitas da África Oriental e ismaelitas, ambos de origem indiana, Moçambique foi o ponto de partida da maioria dos muçulmanos que vive actualmente em Portugal. O xiismo é quase exclusivamente representado por um ramo especial, chamado Shia Imami Nizari Muslims, seguidores do seu líder carismático Aga Khan, que é igualmente uma autoridade em assuntos seculares. A comunidade ismaelita reunia em 83 entre 6 e 8 mil membros, normalmente de origem indiana (principalmente do

²⁸ Vide www.comunidadeislamica.pt

²⁹ Coelho, P. A., “Comunidade Muçulmana em Portugal Está Cada Vez Mais Diversificada”, 19 de Março de 2004, Jornal Público, in <http://www.oi.acidi.gov.pt/modules.php?name=News&file=article&sid=315>, consultado em Julho de 2010.

Gujarate), que se fixaram principalmente em Lisboa e, em menor parte, no Porto. Estes estão intimamente ligados às suas comunidades irmãs no Canadá, Grã-Bretanha e Espanha, e parecem integrar-se muito bem. A migração colectiva – excepção para os grupos muçulmanos na Europa – é uma característica dos ismaelitas.

O incremento das migrações ismaelitas para fora do subcontinente indiano reforçou-se na segunda metade do século XIX. Acompanhando outros grupos que também se fixaram na costa oriental de África, os ismaelitas cojás, oriundos do Sind paquistanês e do Gujarate, acentuaram a sua especialização no comércio, aproveitando as facilidades advindas da penetração do capitalismo nesse território. Para além da África Oriental, os ismaelitas estabeleceram depois comunidades importantes em países europeus, sobretudo os que tinham possuído colónias ali, como foi o caso de Portugal e de Inglaterra. (Malheiros, 2000: 381).

5.6. A visibilidade da comunidade islâmica

Este processo de chegada leva-nos à questão do reconhecimento das comunidades religiosas e seu modo de organização. Um dos problemas com que as comunidades islâmicas multifacetadas de outros países se defrontam normalmente é com a eleição de uma pessoa ou o estabelecimento de uma organização que as represente externamente (junto do poder político, sobretudo) e sirva de eixo de ligação.

No caso dos ismaelitas portugueses as suas estratégias de promoção social e económica têm estado mais dependentes do bom desempenho na iniciativa privada, sobretudo no comércio. É interessantíssima a definição de Malheiros relativamente à ‘visibilidade espacial desta comunidade’, quando refere o papel desta na transformação de certas áreas da cidade de Lisboa, como é o caso da Avenida Almirante Reis, principal área de instalação de comércio de mobiliário. Tem sido relevante a sua contribuição para a mudança das práticas comerciais e do próprio urbanismo comercial. (Malheiros, 2000)

É de referir, no domínio do simbólico, o belo e imponente Centro Ismaili. Obra concebida pelo arquitecto indiano³⁰ Raj Rewal, em colaboração com o arquitecto português Frederico Valsassina, mistura diversas influências, desde o Mosteiro dos Jerónimos até elementos da arquitectura indiana e islâmica ibérica, patentes na imagem exterior do edifício. Esta mistura de influências artísticas, de algum modo, reflecte a própria

³⁰ <http://www.rajrewal.in/biography.htm>

composição da comunidade ismaelita, já que esta se encontra moldada a partir de elementos culturais distintos, incorporados progressivamente ao longo da trajetória migratória (Malheiros, 2000). Ao oferecerem à cidade de Lisboa um novo espaço com uma arquitectura original de simbiose com as referências locais, os ismaelitas afirmam a especificidade da sua inserção sócio-espacial local. O centro, incluindo na designação adoptada de Centro Ismaili, é assim usado para marcar diferença em relação à população autóctone e a sua originalidade urbanística. (Malheiros, 2000).

No caso do templo sunita, reconduzível à percepção maioritária da presença do Islão, a Mesquita de Lisboa encontra-se situada numa área central de grande dimensão – junto da Praça de Espanha. É um edifício de traços fortes, seja exterior, seja interiormente. Para além de ser um lugar de oração por excelência, a mesma alberga ainda as instalações da Comunidade Islâmica de Lisboa, salas de aulas de religião islâmica, uma biblioteca, entre outros serviços à comunidade.

Com o objectivo de verificar como a expansão das minorias étnicas e religiosas na AML mudaram a paisagem urbana e afectaram as relações entre os grupos religiosos minoritários e a população autóctone, Esteves e Fonseca (2002, p. 281) fizeram um inquérito (usando uma amostra não especificada) à população que residisse ou trabalhasse nas proximidades da Mesquita de Lisboa e do Centro Ismaili. Nas respostas puderam constatar que o conhecimento e noção da existência desses templos eram largamente determinados pela idade do edifício e pela maneira e quantidade vezes que os mesmos eram referidos nos media.

De entre outros dados interessantes que resultam do inquérito, ressalve-se o facto de as pessoas inquiridas sustentarem o apoio do Estado e dos municípios a estas comunidades religiosas.

A “nova presença islâmica” em Portugal (Tiesler 2000) iniciou-se antes do 25 de Abril, cresceu em progressão geométrica como resultado da descolonização e da imigração, sendo o seu número actual superior a 35 mil membros. (Leitão, 2007)

A Comunidade Islâmica de Lisboa teve como fundadores quinze membros, entre os quais se encontravam muçulmanos sunitas, dois muçulmanos ismailis e três mulheres. A Comunidade teve, até hoje, como presidentes dois dos seus membros fundadores, primeiro Suleyman Valy Mamede, e posteriormente Abdool Magid A. Karim Vakil.

Os muçulmanos em Portugal são uma realidade plural e reflectem as diferentes origens nacionais e as correntes teológicas do Islão. A maioria identifica-se com o Islão

Sunita, seguindo-se, o Islão Xiita nas suas duas vertentes, a Ismaelita e a Isna Ashari. Em Lisboa, além da Mesquita da Comunidade Islâmica, há que mencionar a Mesquita Baitul Mukarram no Martim Moniz e o Centro Ismaili. São também de referir a Mesquita de Odívelas e a do Laranjeiro. Existem diversos lugares de culto no País: Porto, Portela, Póvoa de S. Adrião, Forte da Casa; Colina do Sol, Vialonga, Carnaxide, Laranjeiro, Fetais, Évora, Terraços da Ponte, Barreiro, Santa Iria de Azóia, Portimão. (Leitão, 2007)

Verifica-se uma discreta dialéctica no interior do Islão sunita entre diferentes orientações, quer entre os muçulmanos portugueses de origem indiana e bangladeshiana, quer entre os de origem guineense, no primeiro caso entre as correntes Deobandi/Tablighi, no segundo entre o Islão dos marabouts e os wahhabis. (Leitão, 2007)

Penso, tal como Leitão (2007), que “a forma de presença do Islão no Portugal futuro vai depender, em grande medida, do lugar que lhe for assegurado na sociedade portuguesa”. (pág. 5)

Uma outra visão que comungo é a de Ramadan; ilustrada por exemplo num pequeno ensaio publicado em 2008 em Itália, pela editora Einaudi, “Islam e libertà”³¹, onde para além de se “defender” de acusações que lhe são dirigidas, tais como a de ser “fundamentalista”, ele tenta demonstrar que é sobretudo um crítico e onde reafirma uma “identidade muçulmana europeia”, já advogada em obras anteriores. Refere este autor que:

“A pertença à «umma», à comunidade espiritual, é submetida às condições a que me referi anteriormente. Como recordei em ‘Ser muçulmano europeu’, trata-se de respeitar os princípios e os contratos: os muçulmanos devem ater-se rigorosamente às leis dos países em que vivem e, por outro lado, ser críticos consigo próprios e com os seus correligionários (como com todos os homens e todas as sociedades): se estes últimos promoverem a justiça, a sua tarefa é apoiá-los, se forem injustos, de os contrastar.” (Ramadan, 2008, p. 66)

A questão da presença muçulmana na Europa, logo também em Portugal, é normalmente vista e mesmo analisada como um problema de religiões, de valores e de culturas, solúvel com argumentações teológicas, medidas legais, ou através da afirmação de valores e princípios indiscutíveis. Penso, contudo, que é um erro não levar em linha de conta as tensões psicológicas e o contexto emocional que acompanham, e por vezes plasman, o encontro do Ocidente e da Europa com os muçulmanos e o Islão. (Ramadan, 2008)

³¹ Ramadan, T. (2008), *Islam e libertà*, Giulio Einaudi editore, Torino

No caso da sociedade portuguesa, nomeadamente na área metropolitana de Lisboa, ou mesmo Lisboa como cidade motor e referencial desse mapa geográfico, assiste-se a um discurso sustentado, em primeiro lugar, pelas elites da própria CIL que não existe qualquer problema de integração (ver supra essa análise) e daí o desconhecimento de casos de possível discriminação religiosa no local de trabalho. Por outro lado, os meus interlocutores informais reafirmaram essa percepção, reconduzível à conciliação vida profissional/prática religiosa num quadro sociológico sedimentado mesmo antes da aprovação da Lei de Liberdade Religiosa e do quadro normativo em vigor no campo laboral e da promoção da igualdade e diversidade.

“Generalizando, é legítimo sustentar que os muçulmanos em Portugal se caracterizam por um alto grau de integração cultural, com inserção a vários níveis socioprofissionais (se bem que de característica piramidal), com relações comunitárias solidárias com as outras confissões religiosas em Portugal e forte investimento no diálogo inter-religioso.” (Vakil, 2005)

A visibilidade desta comunidade, embora fosse já presente, é detectável sobretudo após o 11 de Setembro de 2001 e o 11 de Março de 2004; aliada a uma curiosidade pelo Islão, se bem que sem conseguir ocultar uma certa desconfiança.

“Interessante notar que a própria organização das “comunidades” deriva da necessidade ter um lugar de culto para a realização da oração de sexta-feira. É o “motor” para o aparecimento de mesquitas sempre que o número de crentes o justifique e os recursos o permitam. Aqui também se podem fazer as cinco orações diárias e não apenas as de sexta-feira.” (Vakil, 2005)

5.7. Abordagens municipais do fenómeno da Religião

De algum modo o papel do Estado resume-se mais a garantir a liberdade e o exercício do pluralismo religioso e no apoio à construção de templos. Daí que o papel exercido pelos municípios seja importantíssimo quando pensamos no relacionamento entre essas mesmas comunidades religiosas e a população autóctone, quase sempre de maioria católica³². Enfrentam os problemas e necessidades dos imigrantes e das minorias étnicas

³² Veja-se a este propósito, entre outros, Dix (2010) e Pais et al. (2001). Para além destes autores, o “peso” da Igreja Católica vê-se por exemplo na negociação da Concordata entre o Estado Português e a Santa Sé. Essa maioria católica, expressa ou apenas socialmente relevante, é confirmada na discussão da Lei de Liberdade Religiosa, no Parlamento em Março de 2000. Atente-se, por exemplo, ao P JL 27/VIII do Partido Socialista e

e/ou religiosas. Estamos a pensar em organismos criados para esse efeito, como é o caso no Município de Loures do Gabinete de Assuntos Religiosos e Sociais Específicos (GARSE)³³, criado em 1993, e que tem vindo a conhecer, analisar e intervir a nível da gestão local das problemáticas associadas aos novos movimentos religiosos, imigração e exclusão social (Severino e Curado, 2005).

Também em Odivelas, o município, através do Departamento de Assuntos Sociais, se tem preocupado com as temáticas da imigração, não discriminação e multiculturalismo. As expectativas criadas à volta da iniciativa “Pela Paz, Orar e Semear” foram largamente superadas recentemente em Maio de 2008. Centenas de pessoas fizeram questão de participar no Encontro de Confissões Religiosas que juntou Adventistas, Católicos, Evangélicos, Islâmicos, numa oração única pela paz³⁴. O momento, inédito, promovido pela Câmara Municipal de Odivelas, foi antecedido do Fórum "O Papel das Religiões na Acção Social" que decorreu nos Paços do Concelho.

Neste Fórum, ouviram-se as experiências de voluntariado e de intervenção social das Instituições Religiosas no Concelho. Abordou-se também a realidade da Comunidade Islâmica de Odivelas e o Islamismo em Portugal.

Na ocasião, a Presidente da Câmara Municipal de Odivelas recordou a importância das religiões que “estão ao serviço do bem-estar da Pessoa e da Paz”, sublinhando que no “Concelho de Odivelas, contamos com a presença marcante de diversas comunidades religiosas e todas, sem excepção, desenvolvem um trabalho social notável. Se hoje Odivelas é um Concelho mais justo e mais solidário, em larga medida se deve ao vosso trabalho.” Susana Amador destacou ainda que “Odivelas é, precisamente, visto e encarado como um concelho rico, pela diversidade religiosa e cultural que o compõe, onde o multiculturalismo existe, é forte e é são”. [<http://www.agencia.ecclesia.pt/cgi-bin/noticia.pl?id=60172> e www.cm-odivelas.pt (acedido em Julho de 2008; actualmente o sítio Internet encontra-se alterado)]

a Declaração de Voto, apresentada pelo Deputado Fernando Rosas, do Bloco de Esquerda (DAR II Série A, n.º 52, 28.04.2001).

³³ http://www.cm-loures.pt/aa_ASocial_Estudios.asp

³⁴ www.cm-odivelas.pt (acedido em Julho de 2008; actualmente o sítio Internet encontra-se alterado)

5.8. Personalização das dinâmicas de poder

Como referem Bastos e Bastos, em “*Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da Religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*” (2006), as duas comunidades islâmicas por eles estudadas, a sunita e a ismaelita, encetaram diferentes métodos de empowerment. São ainda interessantes os casos de estudo acompanhados pela equipa de investigação quanto à inserção dos jovens sunitas e ismaelitas. Relevantes são também as duas análises relativas a uma mulher sunita e outra ismaelita, que têm percursos diferentes na conciliação da vida familiar e aposta na vida profissional, com inserções de dinâmica familiar distinta, deixando transparecer um maior tradicionalismo nos sunitas e uma maior abertura dos ismaelitas.

O sonho e o orgulho das famílias e comunidades muçulmanas consistem em enviar para o estrangeiro pelo menos um dos seus filhos com um curso, para receber uma boa educação em estudos islâmicos. (Tiesler, 2005).

A comunidade islâmica sempre foi bem sucedida devido ao facto de se integrar na sociedade dominante, não sendo conotada com problemas sociais que muitas vezes afectam outras minorias. A diversificação étnica, cultural e de vivências que estes grupos trouxeram, reflecte-se na variedade de práticas religiosas observadas no seio da comunidade e no aparecimento de novos locais de culto por toda a área metropolitana. (Costa, 2005).

6. Enquadramento normativo e institucional.

A evolução histórica do enquadramento normativo português ajuda a compreender a situação actual.³⁵ Desde o início do constitucionalismo até aos nossos dias verificou-se um crescimento da liberdade e igualdade no domínio da religião. De um regime de religião católica de Estado, ainda que tolerante relativamente às outras confissões (monarquia absoluta e primeiras Constituições formais monárquicas, devido a algum compromisso com a tradição), passou-se a um regime de separação, com a Constituição de 1911. A Constituição de 1933 reconhecia uma importância primordial à religião católica. Tal facto foi confirmado pela Concordata com a santa Sé em 1940. A Constituição de 1976 estabeleceu o pleno reconhecimento constitucional da liberdade de consciência e de religião, considerada presentemente como um limite material de revisão constitucional (artigo 288.º, c) da Constituição) e como um dos direitos insusceptíveis de suspensão em caso de estado de sítio (artigo 19.º, n.º 7, da Constituição).

Segundo as fontes disponíveis, a maioria dos portugueses declaram-se católicos, pelo que a Igreja católica goza ainda de uma situação privilegiada, coberta juridicamente pelo artigo 58.º da Lei de Liberdade Religiosa (LLR), que mantém em vigor as concordatas com a santa Sé: a primeira de 1940 e a segunda, assinada em 18 de Maio de 2004, e já ratificada pelo Parlamento.³⁶ Esta Concordata mantém os direitos e privilégios especiais assegurados à Igreja católica, relativos à educação religiosa, aos efeitos civis dos casamentos religiosos e a execução das decisões dos tribunais católicos, reconhecimento automático das entidades legais criadas pela Igreja e isenções fiscais. Algumas modificações foram contudo introduzidas, tais como a taxação das actividades extra-pastorais e os rendimentos individuais dos padres.

Como notava o malgrado vice-procurador da República, Dias Bravo³⁷, há em Portugal “dois universos religiosos”: “um especial, privilegiado por um instrumento

³⁵ Que é semelhante à de Espanha e Itália – vd.

³⁶ Malheiros, M. (2004), ‘*Executive summary Religion, PORTUGAL*’. (Tive acesso ao documento no âmbito da minha participação no grupo de formadores portugueses para o programa da União Europeia “(...), no âmbito do Ano Europeu da Igualdade de Oportunidades, “Programa Combater a Discriminação, Promover a Diversidade”).

Ver a propósito da aprovação parlamentar da Concordata, a Resolução da Assembleia da República, n.º 74/2004, de 16 de Novembro (*DR I Série A, 269, 16.11.2004*)

³⁷ http://www.cienciasdasreligoes.eu/wikipedia/index.php?title=BRAVO,_Jos%C3%A9_Ant%C3%B3nio_Rosa_Dias

jurídico específico – a Igreja Católica – e sem qualquer possibilidade jurídica de o estender às outras confissões; um outro comum, para todas as outras confissões”³⁸.

Há outras confissões registadas no Ministério da Justiça, algumas das quais com uma certa estrutura e representatividade (os evangélicos, os ortodoxos, os judeus e os muçulmanos), que poderão ter um papel importante na aplicação da LLR.

Penso ter algum relevo para o enquadramento normativo da questão que pretendo levantar com esta dissertação – a liberdade prática religiosa no local de trabalho – uma abordagem ao debate da Lei de Liberdade Religiosa (LLR) no Parlamento em 2000.

Decorrente do atrás formulado, não me parece despidendo citar a apresentação do Projecto de Lei n.º 27/X, do Partido Socialista, por intermédio do Deputado José Vera Jardim, que veio a ser a base do texto final aprovado como lei:

“O projecto pretende ir ao encontro das justas reivindicações de um estatuto mais igualitário, e por isso mais conforme com a Constituição, de todas as confissões religiosas existentes no País, que continuam a confrontar-se com situações várias de desigualdade a merecer urgente correcção.

Não temos hoje, felizmente, qualquer problema grave com as religiões em Portugal nem, muito menos, uma «questão religiosa». Mas isso não significa que não seja urgente a existência de um direito das religiões, baseado nos preceitos constitucionais, nas convenções e pactos internacionais de direitos, ratificados por Portugal e na já rica experiência comparada, sobretudo com países de matriz constitucional e base sociológica conosco mais aparentada.

Por isso, torna-se necessário, em nosso entender, a aprovação de uma lei de liberdade religiosa em conformidade com a Constituição, como também a revisão concordatária, que deve, no cumprimento do princípio da igualdade, não ir além do que ali fica estabelecido, salvo no que em especial possa ser aplicável à Igreja Católica pela relevância desta na nossa sociedade (casamento canónico, feriados, património).

Especial relevância assumem alguns aspectos até agora sem regulamentação mas que são decorrências naturais do princípio constitucional da liberdade de religião e de culto.

³⁸ Jornal Público, de 1 de Junho de 2004. De acordo com os defensores da laicidade e da neutralidade religiosa do Estado, como é o caso do constitucionalista Vital Moreira³⁸, para além da possível revisão da Concordata, que na sua generalidade está de acordo com os princípios de neutralidade religiosa do Estado, previstos na Constituição, é necessário acabar com a “omnipresença” (derivada de uma prática tradicional) dos símbolos católicos – a cruz nas escolas e hospitais – e a integração Igreja Católica/Estado revelada pela assistência religiosa desta igreja em prisões e hospitais, as capelanias militares e o seu financiamento público (citado em Malheiros 2004).

Referimo-nos especialmente aos preceitos relativos à dispensa do trabalho e aulas por motivos religiosos e ao casamento sob forma religiosa.

Quanto ao primeiro, procura-se garantir, com o necessário equilíbrio, a possibilidade aos crentes das diversas confissões de, mediante determinadas condições, poderem suspender o trabalho ou não frequentarem aulas nos dias e/ou nos períodos “horários impostos pelas suas crenças para repouso e oração.

Naturalmente que se teve em vista a situação do País, com o dia de descanso oficial, ao domingo, sendo difícil, para não dizer impossível, ir mais longe no sistema da dispensa, sem se ressaltarem, por exemplo, as condições de normal aproveitamento escolar, no que diz respeito à dispensa de aulas, ou a necessidade de compensação do período adicional de descanso, no que respeita às prestações laborais.” (in DAR I Série, n.º 48, 31.03.2000)

Outra opinião, bem diversa, tem F. Keshavjee, da Comunidade Ismaelita, ao considerar o carácter monista (ao invés de pluralista), que caracteriza a laicidade do Estado português, estando o catolicismo em toda a parte. Na sua vivência desta questão, enquanto membro de minoria religiosa, o conceito de liberdade religiosa é amplo, sendo questionável que o mesmo se adapte à sociedade portuguesa (Keshavjee 2002).

6.1. A comunidade islâmica face às respostas institucionais – a Lei de Liberdade Religiosa: enquadramento social, jurídico e constitucional.

Os artigos 1.º e 2.º da Lei de Liberdade Religiosa (LLR)³⁹, ainda que possam ser reconduzidos a uma mera estatuição legal, não deixam de ser uma garantia para todo o cidadão, considerado individual ou colectivamente. A lei refere a observância à Constituição (artigos 13.º e 41.º da CRP)⁴⁰, à Declaração Universal dos Direitos do Homem, ao direito internacional e ao texto da lei em apreço.

O artigo 2.º da LLR aplica o artigo 13.º da Constituição da República Portuguesa (CRP), ao estabelecer o princípio da igualdade de tratamento e ao proibir a discriminação por causa das convicções ou práticas religiosas. Por sua vez o artigo 3.º releva a laicidade do Estado, isto é, a separação entre as igrejas e o Estado.

Considero existir uma ‘garantia constitucional’, na medida em que a Constituição da República Portuguesa de 1976 (CRP), desde a sua origem, colocou um grande cuidado na afirmação dos direitos humanos e garantia dos direitos fundamentais do ser humano.

³⁹ Lei 16/2001, de 22 de Junho

⁴⁰ Constituição da República Portuguesa, VII Revisão Constitucional (2005)

Interpretando à letra os n.os 1 e 2 do artigo 15.º CRP, podemos afirmar que os direitos sociais estão garantidos a todos os estrangeiros que se encontrem em Portugal desde logo, *in prima facies*. A consideração do seu estatuto legal é posterior. Abstractamente eles gozam dos mesmos direitos, liberdades e garantias pessoais que os cidadãos nacionais, como são os casos da liberdade de consciência, de religião e de culto (artigo 41.º da CRP), mesmo que sejam imigrantes irregulares.

Juntamente com outras minorias religiosas, os Muçulmanos portugueses participaram em debates sobre liberdade religiosa e tópicos com ela relacionada, apesar de uma maior visibilidade dos protestantes. A partir dos anos 90, os debates à volta da revisão da lei de liberdade religiosa (que veio a ter lugar em 2001) chegam à imprensa (Tiesler, 2000). Em 1996, a Comissão de Reforma da Lei de Liberdade Religiosa convidou todas as profissões de fé e associações religiosas registadas na lista do Ministério da Justiça, para apresentarem propostas e se pronunciarem sobre a reforma.

A Igreja Católica Romana não demonstrou grande interesse em responder – não esqueçamos que para além desta lei, a referida igreja goza de uma posição favorecida no tratamento da questão em apreço, devido à existência de uma Concordata entre o Estado Português e a Santa Sé!

Pronunciaram-se assim as outras igrejas cristãs – protestantes e pentecostais - e as religiões não cristãs tradicionais: islâmicos, hinduístas, judeus e budistas. Por fim, os novos movimentos religiosos (Testemunhas de Jeová, Igreja Maná e IURD).

Juntamente com a comunidade judaica, os muçulmanos portugueses organizaram a aliança das religiões não-cristãs. Note-se que para além da amizade pessoal que une os presidentes das duas comunidades, estas duas comunidades já tinham demonstrado a sua solidariedade em outras questões. Por exemplo, numa altura em que os muçulmanos não tinham ainda a possibilidade de praticar abates rituais, a comunidade judaica ofereceu-se para os deixar usar as suas instalações (Tiesler, 2000).

A LLR prevê também que os planos municipais de ordenamento do território e demais instrumentos de planeamento territorial devem prever a afectação de espaços a fins religiosos. As igrejas e demais comunidades religiosas inscritas têm o direito de serem ouvidas quanto às decisões relativas à afectação de espaços para fins religiosos em instrumentos de planeamento territorial daquelas áreas em que tenham presença social organizada (artigo 28.º da LLR).

Estas questões incluem, por exemplo, a concessão de direitos fúnebres (há talhões ‘islâmicos’ em alguns cemitérios), de feriados islâmicos (artigos 10.º, alínea c) e 14.º da Lei de Liberdade Religiosa), de prescrições dietéticas em locais de emprego, escolas, hospitais e prisões e a introdução de educação religiosa islâmica nas escolas públicas.

Para além da LLR e da CRP, são importantes para a nossa análise da prática religiosa, por parte da comunidade islâmica em contexto laboral, a directiva comunitária 78/2000 - Directiva n.º 2000/78/CE, do Conselho, de 27 de Novembro⁴¹, que estabelece um quadro geral de igualdade de tratamento no emprego e na actividade profissional (também conhecida como Directiva Anti-Discriminação) e a nova legislação laboral de 2004 (Código de Trabalho - Lei n.º 99/2003, de 27 de Agosto) e a sua regulamentação: a Lei 35/2004, de 29 de Julho.

Nos seus considerandos, a Directiva é muito clara, ao afirmar que a discriminação baseada na religião ou nas convicções, pode comprometer a realização dos objectivos do Tratado da Comunidade Europeia (actual União Europeia), nomeadamente a promoção de um elevado nível de emprego e protecção social, o aumento do nível e a qualidade de vida, a coesão económica e social, a solidariedade e a livre circulação das pessoas. Mais, ainda: que devem ser proibidas quaisquer formas de discriminação directa ou indirecta e que essa proibição se deve aplicar igualmente aos nacionais de países terceiros (para o que nos interessa, os muçulmanos residentes em Portugal que não sejam nacionais de Portugal ou outro Estado-Membro).

O artigo 23.º do Código – proibição de discriminação – veta a prática de qualquer discriminação, directa ou indirecta, baseada, entre outras, nomeadamente na religião. Direito à igualdade e proibição de discriminação, válidos no acesso ao emprego, à formação e promoção profissionais e às condições de trabalho.

Por fim, temos os artigos da LLR relativos ao exercício da prática religiosa por parte dos crentes e dos ministros do culto. Desde logo, no âmbito da liberdade de religião ‘tout court’ que compreende o direito de aderir à igreja ou comunidade religiosa que se escolha, a possibilidade de comemorar publicamente as festividades religiosas da própria religião.

No âmbito laboral é muito importante o estabelecido no artigo 14.º da LLR: os trabalhadores, de um modo geral, “*têm o direito de, a seu pedido, suspender o trabalho no dia de descanso semanal, nos dias das festividades e nos períodos*

⁴¹ JOCE, L303/16/PT – 2000-12-02

horários que lhes sejam prescritos pela confissão que professam”, nas condições aí previstas.

Ora é relativamente a este último ponto que se poderá colocar a questão da liberdade de prática religiosa por parte dos muçulmanos em Portugal.

Por fim, gostaríamos também de deixar no ar a questão de uma eventual secundarização da comunidade islâmica, inerente à aceitação de um espaço subalterno nos média e na sociedade relativamente à Igreja Católica. Estamos a pensar na Lei da Liberdade Religiosa e no preenchimento do espaço religioso na televisão e na escola pública. Estaremos perante uma ‘discriminação oficial’, ou perante uma aceitação tácita de um papel secundário? No âmbito de futuras pesquisas contamos esclarecer melhor estas dúvidas que nos ficaram.

6.2. A liberdade religiosa como direito humano fundamental. A não discriminação do cidadão em função da sua convicção, crença e/ou religião.

Se é verdade que hoje, “fruto da racionalização do mundo e da vida”⁴², a maioria dos Estados democráticos reconhece a separação entre o Estado e a Igreja, a verdade é que na origem histórica da sua formação é inegável a influência exercida pela religião dominante; o que pode constituir factor de atrito e desconforto para as actuais minorias religiosas, pois não encontram correspondência na própria estrutura societária (Silva in Canotilho, 2000).

A confusão de entendimentos associados à noção de religião é, sem dúvida, um primeiro obstáculo a superar. Conceitos como religião, mito, dogma, seita, crença, nem sempre apresentam contornos claros e definidos. Apelando-nos aos trabalhos desenvolvidos, seja no campo da antropologia ou da sociologia da religião, optamos pela noção apresentada por Durkheim (1996), para quem a religião é “um sistema de crenças (dogmas) e de práticas (ritos) relativos a coisas sagradas e que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem.”⁴³ Ou seja, é a vertente sociológica que melhor se enquadra nas pretensões deste trabalho.

⁴² Jónatas Machado; citado por Silva, S.T. in Canotilho (2000).

⁴³ Durkheim, citado por Rodrigues (2007, p. 49).

Todas as pessoas têm direito à liberdade de pensamento e de convicção, bem como, se o desejarem, a professarem qualquer religião, quer individual, quer colectivamente. (Artigo 18.º da Declaração Universal dos Direitos Humanos)

Todos os Estados e organizações políticas devem garantir, quer a nacionais, quer a estrangeiros, a liberdade de pensamento, de convicção e de crença.

Estes direitos dos cidadãos (nacionais e estrangeiros) e os deveres dos Estados e organizações políticas estão reconhecidos nos pactos internacionais de direitos humanos e nas constituições internas dos Estados.

Actualmente, o direito à liberdade religiosa é concebido constitucionalmente em Portugal de acordo com um princípio de respeito pela dignidade humana, encarando a religião, quer na sua manifestação individual, quer colectiva, como uma expressão do livre desenvolvimento da personalidade (Jónatas Machado, 1992). Para esse efeito, requer-se uma igualdade de tratamento das diversas crenças.

A liberdade de pensamento e de convicção religiosa são garantidas como já vimos não só na legislação portuguesa, como em diversos instrumentos internacionais, tais como o Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos (n.º 1 do artigo 18.º), a Declaração Universal dos Direitos Humanos (artigo 18.º) e a Convenção Europeia dos Direitos Humanos (artigo 9.º), que podemos resumir, de um modo geral, como o direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião, implicando a liberdade de mudar de religião ou de crença, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua crença, individual ou colectivamente, em público e em privado, por meio do culto, do ensino de práticas e da celebração de ritos.

No direito nacional temos desde logo o artigo 41.º da Constituição que garante a liberdade de consciência, de religião e de culto, não só na dimensão “negativa” da proibição de discriminação por motivos religiosos (artigo 41.º/2), mas também numa dimensão mais “dinâmica”, garantindo a “liberdade de ensino de qualquer religião praticado no âmbito da respectiva confissão, bem como a utilização de meios de comunicação social próprios para o prosseguimento das suas actividades”.

Em termos de legislação penal em vários crimes há um agravamento da pena desde que o agente seja ‘determinado por ódio religioso’, nos casos de homicídio e de ofensas corporais (artigos 132.º/2/f) e 145.º/2 do Código Penal); é punida a devassa por meio de informática tendo por base a ‘selectividade’ religiosa (artigo 193.º do CP), bem como no furto qualificado e dano qualificado se penaliza “a circunstância de a coisa furtada ou

destruída estar destinada ao ‘culto religioso’ e encontrar-se em local destinado a este (artigo 204.º/1/c) e 213.º/1e) do CP). Depois há uma previsão especial para a discriminação religiosa no artigo 240.º do mesmo código, onde a pena de prisão poderá ir de seis meses a cinco anos. E ainda uma secção especial sobre ‘crimes contra sentimentos religiosos’ – artigos 251.º e 252.º- e respectiva penalização, desde multa até 120 dias como pena de prisão até um ano.

Para além deste também é agravado o genocídio cometido contra grupo religioso – Lei nº 31/2004, de 22 de Julho, que tipifica as condutas que constituem crimes de violação do direito internacional humanitário (artigos 8.º, 9.º e 15.º).

De todas as disposições enunciadas ressaltam duas conclusões: em primeiro lugar, que a liberdade religiosa é sempre protegida sob dois aspectos – a dimensão individual da liberdade de convicção e a dimensão colectiva da liberdade de culto – em segundo lugar, que a liberdade religiosa é um valor de tal modo fundamental e importante que goza de tutela penal, tida como a ultima ratio na protecção dos valores jurídico-sociais (Silva in Canotilho, 2000).

Ressalve-se que a Constituição portuguesa dispensa uma atenção especial ao domínio das relações laborais. Um regime amplo de liberdade religiosa não pode alhear-se do seu exercício quotidiano no domínio dessas mesmas relações. As garantias constitucionalmente estabelecidas supõem, em primeiro lugar, a protecção dos indivíduos relativamente a qualquer pergunta sobre as convicções e práticas religiosas no processo de selecção dos trabalhadores prospectivos. Contudo, as mesmas garantias não abrangem apenas a fase inicial da relação de trabalho, mantêm-se durante toda a sua duração, exigindo a organização do trabalho em condições compatíveis com a garantia da liberdade religiosa individual, ou seja, livre de assédio por motivos religiosos. (Machado, 1996).

Com a viragem do século, e sobretudo com o desenvolvimento das investigações das ciências sociais sobre o fenómeno religioso, deu-se uma mudança importante no próprio conceito de liberdade religiosa. Esta deixou de ser vista como uma simples liberdade do indivíduo e passou a ser vista como uma liberdade colectiva, não apenas como um direito privado, que era, mas como um direito público, um direito colectivo. Logo uma liberdade comunitária, um direito à sacralidade das convicções e práticas religiosas, ou seja, um direito que obriga todos os demais ao respeito pelas convicções de cada um (Braga da Cruz, 2002 in “Estado e Liberdades Religiosas”, p. 144).

Pode dar-se por adquirido que entre nós o status quo religioso e o sistema de preferências religiosas que lhe anda associado foram em grande parte o resultado de práticas seculares de privilégio de uma confissão religiosa e de perseguição e discriminação de todas as outras. (Machado, 2002 in “Estado e Liberdades Religiosas”).

O princípio da separação entre o Estado e as Igrejas pressupõe a protecção das confissões religiosas minoritárias de uma coligação entre a confissão religiosa maioritária e o Estado. A ideia segundo a qual se deve tratar de forma igual o que é igual e de forma desigual o que é desigual tem servido desde a sua formulação por Aristóteles para “meter no seu lugar” os grupos socialmente mais fracos, desde as mulheres e os escravos, passando pelos negros, os judeus, os membros das confissões religiosas minoritárias. A posição sociologicamente dominante alcançada no passado pela Igreja Católica não pode servir no presente para defender a perpetuação de um estatuto jurídico e político privilegiado (Machado, 2002 in “Estado e Liberdades Religiosas”).

6.3. Quadro institucional

A tutela da liberdade religiosa, a promoção da igualdade e a proibição da discriminação em função da religião são asseguradas por intermédio de várias entidades públicas, independentes ou na dependência do Governo.

6.3.1. Alto Comissariado para a Imigração e o Diálogo Intercultural (ACIDI)

O Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, I. P., abreviadamente designado por ACIDI, I. P., é um instituto público integrado na administração indirecta do Estado, dotado de autonomia administrativa. O ACIDI, I. P., prossegue atribuições da Presidência do Conselho de Ministros, sob superintendência e tutela do Primeiro-Ministro ou de outro membro do Governo integrado na Presidência do Conselho de Ministros. Tem como missão colaborar na concepção, execução e avaliação das políticas públicas, transversais e sectoriais, relevantes para a integração dos imigrantes e das minorias étnicas, bem como promover o diálogo entre as diversas culturas, etnias e religiões. A missão específica do ACIDI encontra-se consagrada no Decreto-Lei nº 167/2007 de 3 de Maio. Este diploma que institui a Lei Orgânica do Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, Instituto Público, refere no seu nº 2 do artigo 3º:

“São atribuições do ACIDI, I. P.:

a) Promover o acolhimento e a integração dos imigrantes e das minorias étnicas através da participação na concepção, desenvolvimento e coordenação de políticas públicas transversais, integradas e coerentes;

(...)

c) Garantir o acesso dos cidadãos imigrantes e minorias étnicas a informação, direitos e deveres de cidadania;

d) ***Combater todas as formas de discriminação em função da*** raça, cor, nacionalidade, origem étnica ou ***religião***, através de acções positivas de sensibilização, educação e formação, bem como através do processamento das contra-ordenações previstas na lei;

e) Promover a interculturalidade, através do diálogo intercultural e inter-religioso, com base no respeito pela Constituição, pelas leis e valorizando a diversidade cultural num quadro de respeito mútuo;

(...)

j) Promover acções de sensibilização da opinião pública e a realização de estudos sobre as temáticas da imigração, minorias étnicas, diálogo intercultural e diálogo inter-religioso;

(...)

m) ***Promover o diálogo com as religiões através do conhecimento das diferentes culturas e religiões e da construção de uma atitude de respeito mútuo e de afecto pela diversidade***, quer dentro das fronteiras nacionais, quer na relação de Portugal com o mundo."

6.3.2. Comissão de Liberdade Religiosa

A Lei da Liberdade Religiosa, aprovada pela Lei n.º 16/2001, de 22 de Junho, prevê, no seu artigo 69.º, a publicação de diplomas relativos ao registo de pessoas colectivas religiosas e à Comissão da Liberdade Religiosa.

O Decreto-Lei n.º 308/2003, de 10 de Dezembro, procede à regulamentação da Comissão da Liberdade Religiosa, designadamente no que se refere às suas atribuições, ao estatuto dos seus membros e às regras do seu funcionamento

A Comissão da Liberdade Religiosa é um órgão independente, de consulta da Assembleia da República e do Governo. O funcionamento da Comissão é assegurado pela Secretaria-Geral do Ministério da Justiça, que presta o apoio administrativo e logístico

necessário ao desempenho das suas atribuições, incluindo nos domínios informático, bibliográfico e documental.

A Comissão tem atribuições no âmbito da protecção do exercício da liberdade religiosa, de controlo da aplicação, desenvolvimento e revisão da Lei da Liberdade Religiosa, de pronúncia sobre as matérias relacionadas com a mesma lei e, em geral, com o direito das confissões religiosas em Portugal. A Comissão tem igualmente atribuições no âmbito do estudo e investigação científica das igrejas, comunidades e movimentos religiosos em Portugal.

No exercício das suas atribuições, compete, nomeadamente, à Comissão:

- a) Emitir parecer sobre os projectos de acordos entre igrejas ou comunidades religiosas e o Estado;
- b) Emitir parecer sobre a radicação no País de igrejas ou comunidades religiosas;
- c) Emitir parecer sobre a composição da Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas;
- d) Emitir parecer sobre a inscrição de igrejas ou comunidades religiosas que for requerido pelo serviço do registo das pessoas colectivas religiosas;
- e) Alertar e prevenir as autoridades competentes em caso de violação ou atentado contra a liberdade religiosa ou de qualquer tipo de discriminação religiosa;***
- f) Estudar a evolução dos movimentos religiosos em Portugal e, em especial, reunir e manter actualizada a informação sobre novos movimentos religiosos, fornecer a informação científica e estatística necessária aos serviços, instituições e pessoas interessadas e publicar um relatório anual sobre a matéria;
- g) Elaborar estudos, informações, pareceres e propostas que lhe forem cometidos por lei, pela Assembleia da República, pelo Governo ou por própria iniciativa;
- h) Colaborar com os serviços competentes na recolha e processamento de dados estatísticos, não individualmente identificáveis referentes a convicções pessoais ou de fé religiosa, bem como na publicação de relatórios de análise de dados disponíveis;
- i) Organizar, promover e colaborar na realização por outras entidades de cursos, seminários, colóquios e conferências sobre direito e sociologia das religiões;
- j) Promover e colaborar em debates e acções de formação da opinião pública com vista, nomeadamente, a combater a intolerância e a discriminação por motivos religiosos;
- l) Trocar informação e cooperar com serviços e instituições nacionais, estrangeiras ou internacionais;

m) Celebrar acordos ou propor a celebração de contratos, visando a realização de trabalhos de investigação ou o apoio à sua realização;

n) Promover a edição de publicações.

A Comissão é constituída pelos seguintes membros: a) Presidente; b) Dois membros designados pela Conferência Episcopal Portuguesa; c) Três membros designados pelo Ministro da Justiça de entre as pessoas indicadas pelas igrejas ou comunidades religiosas não católicas radicadas no País e pelas federações em que as mesmas se integrem, tendo em consideração a representatividade de cada uma e o princípio da tolerância; d) Cinco pessoas de reconhecida competência científica nas áreas relativas às funções da Comissão designadas pelo Ministro da Justiça, de modo a assegurar o pluralismo e a neutralidade do Estado em matéria religiosa.

Têm assento na Comissão, quando a questão sob apreciação diga respeito a uma igreja ou comunidade religiosa sem assento na Comissão, um representante daquela igreja ou comunidade religiosa, na qualidade de observador e sem direito de voto.

Como estatuído na alínea e) do artigo 3.º do Decreto-Lei acima citado, cabe à CLR alertar e prevenir as autoridades competentes em caso de violação ou atentado contra a liberdade religiosa ou de qualquer tipo de discriminação religiosa.

Contactada a Comissão, na pessoa do Dr. Fernando Soares Loja, fui informado que a mesma Comissão não analisou até à data qualquer queixa de discriminação religiosa no local de trabalho por parte de crentes muçulmanos.

6.3.3. Autoridade para as Condições do Trabalho

Criada em 2006, pelo Decreto-lei n.º 211/2006, de 27 de Outubro, a Autoridade para as Condições do Trabalho (ACT) veio suceder ao Instituto para a Segurança, Higiene e Saúde no Trabalho e à Inspeção-Geral do Trabalho, organismos entretanto extintos.

A Autoridade para as Condições do Trabalho é um organismo integrado na administração directa do Estado, sob a tutela do Ministério do Trabalho e da Solidariedade Social, dotado de autonomia administrativa e com jurisdição em todo o território continental. A ACT tem por missão a promoção da melhoria das condições de trabalho, através do controlo do cumprimento das normas em matéria laboral, no âmbito das relações laborais privadas, em todos os sectores de actividade e nos serviços e organismos

da administração pública central, directa e indirecta, e local, incluindo os institutos públicos, nas modalidades de serviços personalizados ou de fundos públicos.

A Autoridade para as Condições do Trabalho prossegue, entre outras, as seguintes atribuições, com interesse para a análise de eventual discriminação religiosa no local de trabalho:

Assegurar o procedimento das contra-ordenações laborais e organizar o respectivo registo individual;

Proceder à tramitação de actos administrativos, receber e tratar as comunicações e notificações, respeitantes às condições de trabalho e às relações de trabalho que, nos termos da lei, lhe devam ser dirigidos;

Exercer as competências em matéria de trabalho de estrangeiros que lhe sejam atribuídas por lei;

Colaborar com outros órgãos da administração pública com vista ao respeito integral das normas laborais, nos termos previstos na legislação comunitária e nas Convenções da OIT, ratificadas por Portugal;

Sugerir as medidas adequadas em caso de falta ou inadequação de normas legais ou regulamentares;

Um dos objectivos do sistema de inspecção do trabalho consiste em promover e controlar o cumprimento das disposições legais, regulamentares e convencionais no âmbito sócio-laboral e de segurança e saúde no trabalho.

Para o efeito, o corpo inspectivo dispõe de um conjunto de poderes e desenvolve um leque de actividades que actualmente se encontram consagrados nos art.os n.os 10.º e 11.º do Decreto-Lei n.º 102/2000, de 2 de Junho.

Identificam-se como vectores estratégicos da actividade inspectiva da ACT, a promoção da segurança e saúde no trabalho, no sector privado e no sector público, o desenvolvimento de dinâmicas de redução do trabalho não declarado nas suas várias formas, o trabalho digno como referencial mínimo para todos os trabalhadores, **com reconhecimento das garantias de igualdade e não discriminação** e a dinamização do diálogo social e da responsabilidade social das organizações como factores de desenvolvimento.

São domínios de intervenção principais da actividade inspectiva da ACT as matérias de cuja acção possa resultar uma efectiva mais-valia reguladora, preferencialmente com

efeito multiplicador, ao nível *das garantias fundamentais associadas ao trabalho digno, com especial relevo para a protecção do salário, da igualdade e não discriminação no trabalho e no emprego e das condições de informação, consulta e diálogo social.*

Contactada a Autoridade, na pessoa de uma das suas inspectoras, fui informado que a mesma Comissão não analisou até à data qualquer queixa de discriminação religiosa no local de trabalho por parte de crentes muçulmanos.

Penso que faltará aqui uma instituição importante: a Comissão Contra a Discriminação...

6.3.4. Comissão para a Igualdade no Trabalho e Emprego

A CITE é uma Comissão criada em 1979 para combater a discriminação e promover a igualdade entre mulheres e homens no trabalho, no emprego e na formação profissional, tanto no sector público como no sector privado, conforme previsto na Constituição e nas leis.

É uma Comissão tripartida constituída por representantes governamentais e parceiros sociais – Confederação do Comércio e Serviços de Portugal (CCP), Confederação Geral dos Trabalhadores Portugueses – Intersindical Nacional (CGTP-IN), Confederação da Indústria Portuguesa (CIP) e União Geral de Trabalhadores (UGT).

Tem como principais atribuições promover: a igualdade e a não discriminação entre mulheres e homens no trabalho, no emprego e na formação profissional; a protecção na parentalidade e a conciliação da vida profissional, familiar e pessoal.

É tutelada pela Ministra do Trabalho e da Solidariedade Social, em articulação com a Secretária de Estado da Igualdade.⁴⁴

A CITE recebe queixas e emite pareceres em matéria de igualdade e não discriminação no trabalho e no emprego; coopera com a Autoridade para as Condições do Trabalho na aplicação das normas sobre igualdade e não discriminação no trabalho, no emprego e na formação profissional; promove a realização de estudos e investigações, divulga legislação e pareceres relativos à igualdade e não discriminação no trabalho, no

⁴⁴ Lei n.º 35/2004, de 29 de Julho, que regulamenta a Lei n.º 99/2003, de 27 de Agosto, que aprovou o Código do Trabalho (Artigos 494.º, 495.º e 497.º a 499.º)

Decreto-Lei n.º 211/2006, de 27 de Outubro, que aprova a Lei Orgânica do Ministério do Trabalho e da Solidariedade Social (Artigo 32.º)

Lei n.º 59/2008, de 11 de Setembro, que aprova o Regime do Contrato de Trabalho em Funções Públicas (Artigos 297.º, 298.º e 300.º a 302.º)

emprego e na formação profissional e a boas práticas de conciliação da vida profissional, familiar e pessoal.⁴⁵

Contactada a CITE, foi-me referido que a mesma entidade nunca analisou qualquer queixa por discriminação religiosa no local de trabalho. Até à data a referida comissão tem-se debruçado apenas sobre eventuais questões de discriminação no local de trabalho em função do género.

6.4. Bases de dados jurisprudenciais

As duas instituições jurídicas, que a nível supranacional, podem proceder à fiscalização e condenação da discriminação dos direitos e liberdades fundamentais dos cidadãos, e neste caso concreto, da sua liberdade de prática religiosa, são dois tribunais: o Tribunal de Justiça da União Europeia (TJUE) e o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem (TEDH)

6.4.1. TEDH

A [Convenção para a protecção dos Direitos do Homem e das liberdades fundamentais](#)⁴⁶ foi elaborada no seio do Conselho da Europa. Aberta à assinatura em Roma, em 4 de Novembro de 1950, entrou em vigor em Setembro de 1953. Tratava-se, na intenção dos seus autores, de tomar as medidas a assegurar a garantia colectiva de alguns dos direitos previstos na [Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948](#).⁴⁷

A Convenção consagrava, por um lado, uma série de direitos e liberdades civis e políticos e estabelecia, por outro lado, um sistema que visava garantir o respeito das obrigações assumidas pelos Estados Contratantes. Três instituições partilhavam a responsabilidade deste controlo: a Comissão Europeia dos Direitos do Homem (criada em 1954), o [Tribunal Europeu dos Direitos do Homem](#)⁴⁸ (instituído em 1959) e o Comité de

⁴⁵ Lei n.º 35/2004, de 29 de Julho, que regulamenta a Lei n.º 99/2003, de 27 de Agosto, que aprovou o Código do Trabalho (Artigo 496.º, na redacção que lhe foi dada pela alínea b) do artigo 17.º do Decreto-Lei n.º 164/2007, de 3 de Maio, que aprova a orgânica da Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género. Lei n.º 59/2008, de 11 de Setembro, que aprova o Regime do Contrato de Trabalho em Funções Públicas (Artigo 299.º)

⁴⁶ <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhregionais/conv-tratados-04-11-950-ets-5.html>

⁴⁷ <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/cidh-dudh.html>

⁴⁸ http://www.echr.coe.int/echr/Homepage_FR

Ministros do Conselho da Europa, composto pelos ministros dos Negócios Estrangeiros dos Estados Membros ou pelos seus representantes.

Onze Protocolos adicionais foram adoptados desde a entrada em vigor da Convenção. Os Protocolos nºs 1, 4, 6 e 7 acrescentaram direitos e liberdades aos direitos e liberdades que estavam consagrados na Convenção. O Protocolo nº 2 deu ao Tribunal o poder de emitir pareceres consultivos. O Protocolo nº 9 abriu aos requerentes individuais a possibilidade de transmitir o caso ao Tribunal, sob reserva da ratificação do referido Protocolo pelo Estado requerido e da aceitação da transmissão por um comité de filtragem. O Protocolo nº 11 reestruturou o mecanismo de controlo (ver mais abaixo). Os outros Protocolos eram relativos à organização das instituições criadas pela Convenção e aos respectivos aspectos processuais.

A partir de 1980, o aumento crescente do número de casos levados aos órgãos da Convenção tornou cada vez mais difícil a tarefa de manter a duração dos processos dentro de limites aceitáveis. O problema agravou-se com a adesão de novos Estados contratantes a partir de 1990.

Enquanto registou 404 casos em 1981, a Comissão registou 2037 em 1993 e 4750 em 1997. Além disso, o número de processos não registados ou provisórios abertos pela Comissão durante este mesmo ano de 1997 subiu a mais de 12.000. As estatísticas do Tribunal reflectiam uma situação análoga: 7 casos transmitidos em 1981, 52 em 1993 e 119 em 1997.

A crescente carga de trabalho acabou por dar origem a um longo debate sobre a necessidade de reformar o mecanismo de controlo criado pela Convenção. No início das negociações, as opiniões estavam partilhadas quanto ao sistema que convinha adoptar. Optou-se finalmente pela criação de um Tribunal único funcionando a tempo inteiro. O objectivo prosseguido era o de simplificar a fim de diminuir a duração dos processos, reforçando ao mesmo tempo o carácter judicial do sistema, tornando-o completamente obrigatório e abolindo os poderes de decisão do Comité de Ministros.

Em 11 de Maio de 1994, o Protocolo nº 11 à Convenção Europeia dos Direitos do Homem reformando o mecanismo de controlo foi aberto à assinatura. Subordinada à ratificação de todos os Estados contratantes, a entrada em vigor do Protocolo nº 11 teve lugar em 1 de Novembro de 1998, um ano depois do depósito, do último instrumento de ratificação junto do Conselho da Europa. Concebido como um período transitório, este prazo permitiu, além dos mais, a eleição dos juízes. Estes últimos reuniram-se diversas

vezes no intuito de tomar as medidas de organização e processuais necessárias ao funcionamento do Tribunal. Nomeadamente, os juízes elegeram o presidente do Tribunal, dois vice-presidentes (simultaneamente presidentes de câmara), dois presidentes de câmara, quatro vice-presidentes de câmara, um secretário e dois secretários-adjuntos. Além disso, redigiram um novo regulamento.

O novo Tribunal Europeu dos Direitos do Homem começou a funcionar em 1 de Novembro de 1998, data da entrada em vigor do Protocolo nº 11. Em 31 de Outubro de 1998, o antigo Tribunal tinha cessado a sua existência. Todavia, na conformidade do Protocolo nº 11, a Comissão continuará em actividade durante um ano (até 31 de Outubro de 1999), para examinar os casos declarados admissíveis antes da data de entrada em vigor do referido Protocolo.

6.4.2. Tribunal de Justiça da UE

Com a entrada em vigor do Tratado de Lisboa, em 1 de Dezembro de 2009, a União Europeia dotou-se de personalidade jurídica e retomou as competências anteriormente conferidas à Comunidade Europeia. O direito comunitário tornou-se portanto o direito da União, compreendendo igualmente todas as disposições adoptadas no passado ao abrigo do Tratado da União Europeia na sua versão anterior ao Tratado de Lisboa. No entanto, na apresentação seguinte, a expressão direito comunitário será utilizada quando se faça referência à jurisprudência do Tribunal de Justiça anterior à entrada em vigor do Tratado de Lisboa.

O Tribunal de Justiça é composto por 27 juízes e 8 advogados-gerais. Os juízes e os advogados-gerais são designados de comum acordo pelos governos dos Estados Membros, após consulta de um comité encarregado de dar parecer sobre a adequação dos candidatos propostos ao exercício das funções em causa. Os seus mandatos são de seis anos, renováveis. São escolhidos de entre pessoas que ofereçam todas as garantias de independência e possuam a capacidade requerida para o exercício, nos respectivos países, de altas funções jurisdicionais ou que tenham reconhecida competência.

Os juízes do Tribunal de Justiça elegem de entre si o presidente por um período de três anos, renovável. O presidente dirige os trabalhos do Tribunal de Justiça e preside às audiências e deliberações das maiores formações de julgamento.

Os advogados gerais assistem o Tribunal. Cabe-lhes apresentar publicamente, com toda a imparcialidade e independência, pareceres jurídicos, denominados «conclusões», nos processos para os quais tenham sido nomeados.

Para o correcto exercício da sua missão, foram atribuídas ao Tribunal de Justiça competências jurisdicionais claramente definidas, que exerce no quadro do processo de reenvio prejudicial e de diversas espécies de acções e recursos.

Para construir a Europa, os Estados (actualmente 27) celebraram entre si tratados que instituíram as Comunidades Europeias e, mais tarde, uma União Europeia, dotadas de instituições que adoptam normas jurídicas em determinados domínios.

O Tribunal de Justiça da União Europeia é composto por três jurisdições: o Tribunal de Justiça, o Tribunal Geral e o Tribunal da Função Pública. A principal missão da instituição consiste em apreciar a legalidade dos actos da União e assegurar a interpretação e aplicação uniformes do direito da União.

O Tribunal de Justiça foi criando ao longo dos anos, através da sua jurisprudência, a obrigação de as administrações e os juízes nacionais aplicarem plenamente o direito da União no interior das respectivas esferas de competência e de protegerem os direitos conferidos por este aos cidadãos (aplicação directa do direito da União), deixando de aplicar qualquer disposição contrária do direito nacional, seja ela anterior ou posterior à disposição da União (primado do direito da União sobre o direito nacional).

O Tribunal de Justiça na vida do cidadão da União: Entre os milhares de acórdãos proferidos pelo Tribunal de Justiça, a maior parte, designadamente os proferidos a título prejudicial, têm manifestamente consequências importantes na vida quotidiana dos cidadãos da União. A título de exemplo, cita-se este domínio importante do direito da União, conexo ao objecto desta dissertação:

“Direitos fundamentais

Ao decidir que o respeito dos direitos fundamentais é parte integrante dos princípios gerais de direito cujo respeito lhe incumbe garantir, o Tribunal de Justiça contribuiu de forma considerável para o aumento dos níveis de protecção desses direitos. A este respeito, inspira-se nas tradições constitucionais comuns aos Estados-Membros e nos instrumentos internacionais sobre a protecção dos direitos do Homem, designadamente na Convenção Europeia dos Direitos do Homem, nos quais os Estados-Membros cooperaram ou aos quais aderiram. A partir da entrada em vigor do Tratado de Lisboa, o Tribunal poderá aplicar e interpretar a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, de 7 de Dezembro de 2000, à qual o Tratado de Lisboa reconhece o mesmo valor jurídico que os Tratados.

Após diversos atentados terroristas contra polícias, foi introduzido na Irlanda do Norte o porte de arma das forças policiais. Todavia, por razões de segurança pública, o porte de arma não foi autorizado (com base num certificado emitido pelo ministério competente e insusceptível de recurso para os tribunais) às mulheres policiais. Consequentemente, deixaram de ser propostos a mulheres empregos em regime de horário completo na polícia da Irlanda do Norte. Chamado a pronunciar-se por um órgão jurisdicional do Reino Unido, o Tribunal de Justiça declarou que a exclusão de qualquer poder de fiscalização por parte das autoridades judiciais sobre um certificado de uma autoridade nacional se opõe ao princípio do recurso jurisdicional efectivo reconhecido a qualquer pessoa que se considere lesada por uma discriminação em razão do sexo (acórdão Johnston, 1986).”

6.4.3. Bases de dados jurisprudenciais consultadas

Como dizíamos, toda a “informação institucional” portuguesa aponta para a não existência de qualquer discriminação relativamente à prática religiosa de um modo geral. Inclusive no sítio do European Muslim Network (E.M.N.) não encontramos qualquer referência a uma possível discriminação dos crentes muçulmanos em Portugal. Pelo contrário é dada alguma ênfase à integração das minorias:

“In Portugal the policy has been in favour of the integration of all minorities whether ethnic or religious with a deep respect for the difference.” [in <http://www.euomuslim.net/index.php/islam-in-europe/country-profile/profile-of-portugal/>]

7. Interlocutores institucionais

7.1. As elites das comunidades religiosas:

Abdool Vakil, representante institucional da Comunidade Islâmica de Lisboa (C.I.L.), é de opinião de que em Portugal não se coloca o problema da discriminação religiosa no local de trabalho. I.e. pelo menos nos termos em que pretendo levantar a questão. Nunca chegaram queixas à C.I.L. de que um ou outro trabalhador de fé islâmica se tenha encontrado numa situação de discriminação e/ou proibição de prática religiosa.

Mesmo antes da existência da lei de liberdade religiosa nunca se “sentiu” um clima de discriminação. A.V. recordou que o que acontecia por alturas do Ramadão era os crentes dirigirem-se à C.I.L. para obterem declarações que pudessem apresentar no local de

trabalho. E mesmo hoje, sendo previsto na lei a dispensa, muitos crentes ainda preferem levar a declaração para evitar problemas.

Falou-me da sua própria. experiência enquanto trabalhador e crente praticante. Sempre que os horários de trabalho não lhe permitiam fazer as habituais cinco orações diárias, A.V. rezava quando chegava a casa. Entende a prática religiosa como algo que se desenvolve entre um Deus misericordioso e ele próprio., pelo que Deus aceita a oração quando pode ser feita e não em horários estritos e estanques.

Para A.V. a pratica religiosa é algo que deve ser vivido de crente para crente. Não professando uma “via fundamentalista”, ou seja, não advogando a C.I.L. uma “prática absoluta”, ortodoxa e literal do Alcorão, os crentes trabalhadores devem adequar a sua prática religiosa aos seus horários de trabalho.

Faranaz Keshavjee, sem estatuto formal na Comunidade Ismaili (C.I.), mas hoje vista como um dos expoentes intelectuais da mesma, também vê a questão da prática religiosa como algo muito “liberal”, ou seja, pelo que pode afirmar apenas a título pessoal, cada crente pode adequar a sua prática religiosa aos horários de trabalho. Não tem conhecimento de uma discriminação directa dos crentes islâmicos no local de trabalho devido a uma exigência de se poder orar durante o horário de trabalho.

Para o Imã da Mesquita de Lisboa, Sheikh Munir, líder espiritual da CIL, não se coloca o problema da discriminação dos crentes muçulmanos no local de trabalho por via da necessidade da prática religiosa. Segundo o Sheikh Munir, a conciliação entre a vida profissional e a prática religiosa é uma situação sedimentada, que é inclusive anterior à própria aprovação da Lei de Liberdade Religiosa. Fica a dever-se em sua opinião ao facto de os muçulmanos portugueses, nacionais ou residentes, terem na sua maioria uma “cultura” portuguesa. Aliás, grande parte deles são portugueses, com a única diferença que professam uma religião diferente e minoritária.

Quanto à prática religiosa no local de trabalho, a maior dificuldade que o imã vê é a necessidade da ablução, pois nem sempre no local de trabalho haverá condições de o crente se poder lavar e ter à sua disposição um espaço limpo onde possa orar.

Apesar do obstáculo que pode oferecer a ablução, são suficientes 10 minutos para fazer cada oração; pelo que por outro lado se o crente desejar e necessitar de orar, “pode fingir” que vai à casa de banho e aproveitar para rezar”. Pensa o meu interlocutor que não se vive uma situação de “controlo” tal que os crentes não sintam liberdade no local de

trabalho para “arranjarem” soluções para a prática religiosa, caso não queiram “ser observados”.

Na sua opinião ainda, “o problema dos horários coloca-se mais no Inverno, já que os dias são mais curtos, e então torna-se mais difícil dividir o dia de modo a poder efectuar todas as cinco orações”. Muitos crentes no Verão passam no final do dia pela Mesquita e fazem as orações intermédias, ou à hora de almoço. Habitualmente (quase sempre) a primeira oração é feita em casa tal como a última.

Infelizmente não nos foi possível falar com todos os líderes das diferentes correntes religiosas do Islão presentes em Lisboa. Mas podemos arriscar afirmar, que caso existisse discriminação de qualquer crente, pelo menos a CIL – como representante institucional – nos daria conta desse facto. De acordo com Vakil (2005), não se esqueça “o papel historicamente preponderante da CIL, hoje em processo de redefinição com vista à organização de uma Comunidade Islâmica de Portugal, que melhor articule e represente as várias comunidades islâmicas do País” (p. 188).

7.2. Os interlocutores institucionais

Tive oportunidade de trocar impressões presencialmente com Dr. Fernando Manuel Soares Loja (actual vice-presidente da Comissão de Liberdade Religiosa, representante da Aliança Evangélica Portuguesa), que me informou que a mesma Comissão não analisou até à data qualquer queixa de discriminação religiosa no local de trabalho por parte de crentes muçulmanos.

Nem mesmo qualquer outro tipo de queixa por discriminação religiosa de muçulmanos noutra situação que não a que é objecto de análise neste trabalho.

8. Conclusão

Tal como foi afirmado na introdução, esta investigação é fruto de um processo de aprendizagem e contacto com as ciências sociais.

Esta dissertação pretende levantar a questão da liberdade de prática religiosa no local de trabalho, por parte dos crentes muçulmanos, enquadrada pelas normas laborais e no âmbito da tutela normativa da diversidade (anti-discriminação).

Uma vez que pretendo continuar a investigar esta problemática, optei nesta dissertação de Mestrado, por usar outros métodos, nomeadamente a consulta bibliográfica e análise de bases de dados. Para além do contacto directo com os representantes institucionais da Comunidade Islâmica de Lisboa.

Considerando que este trabalho tem uma natureza qualitativa, e reconhecendo, ao mesmo tempo, que não há populações homogéneas, tomou-se como fonte fidedigna e material relevante a informação institucional e académica recolhida; sendo a mesma enquadrada em termos de registo de dados pela análise da jurisprudência e das respostas das entidades “reguladoras” (ACT, CLR e CITE). O estudo concentrou-se apenas na cidade de Lisboa.

Futuramente (numa tese de doutoramento) gostaria de me poder debruçar, através de instrumentos de análise idóneos e consistentes (trabalho de campo, entrevista) sobre eventuais casos de discriminação em contexto laboral; aferir das reais dificuldades em cumprir os rituais, sobretudo a observância do dia de descanso, oração da sexta-feira e Ramadão e elaborar se necessário uma nota de intenções para denunciar eventuais casos de discriminação em razão da religião.

ANEXOS

Estrangeiros residentes em Lisboa

<http://sefstat.sef.pt/distritos.aspx>

Evolução Global da População Estrangeira / 1980 - 2009

<http://sefstat.sef.pt/evolucao.aspx>

BIBLIOGRAFIA

AA. VV. (2002), “Estado e Liberdades Religiosas”, in Revista Portuguesa de Ciência das Religiões, Ano I, 2002 / n.º 1, pp. 137- 154.

Abu-Sahlieh, S., (1998), “Conflitos entre direito religioso e direito estadual em relação aos muçulmanos residentes em países muçulmanos e em países europeus”, *Análise Social*, Vol. XXXIII (146-147), 1998 (2.º-3.º), pp. 539-561.

ACIDI, OIM, (2007), “Mapa de Boas Práticas – Acolhimento e Integração de Imigrantes em Portugal”, Coordenação: M.L. Fonseca & Mónica Goracci, Lisboa, Edição: Organização Internacional para as Migrações e Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, I.P.

Antoun, R., (2001), *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic, and Jewish movements*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Basso, P. e Perocco, F., (2003), *Gli immigrati in Europa – Diseguaglianze, razzismo, lotte*, 2003, Franco Angeli s.r.l., Milano

Bastos, S.P. e Bastos, J.G.P., (2006), “*Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da Religião em processos de inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*”, Lisboa: OI – ACIME, n.º 17.

Baumann, G, e Sunier, T. (org.) (1995), *Post-migration ethnicity. De-essentializing cohesion, commitments, and comparison*”, Amsterdam: IMES.

Blalock, Jr., H. M., (1976), *Introdução à Pesquisa Social* (2.ª ed.), Rio de Janeiro: Zahar, pp. 45-50.

Boudon, R., *Os Métodos em Sociologia*, Lisboa: Rolim, s/d., pp. 56-77.

Bribosia, E., (2007), “Religion: exigences professionnelles essentielles”, (Power Point) Trèves, 18-19 Juin 2007.

Canotilho, J.J.G. (coord.), (2000) *Direitos Humanos, Estrangeiros, Comunidades Migrantes e Minorias*, Oeiras: Celta Editora.

Castles, S., (2005), *Globalização, transnacionalismo e novos fluxos migratórios: Dos trabalhadores convidados às migrações globais*, Lisboa: Fim de Século.

- Colombo, V., (2009), *Islam istruzioni per l'uso*, Trento: Argomenti, Oscar Mondadori.
- Corti, P., (2007), *Storia delle migrazioni internazionali*, Roma-Bari: Editori Laterza.
- Costa, S., (2006), "O Islão em Portugal", in Maria do Céu Pinto (org.), *O Islão na Europa*, Lisboa: Prefácio – in <http://myciw.org/forums/archive/index.php/t-1146.html>
- Elias, J.J., (1999/2003), *Islamismo*, Lisboa: Edições 70.
- Esteves, A. e Fonseca, L., (2002), "Migration and the new religion townscapes in Lisbon", in Fonseca, M. L. et al. (ed), *Immigration and place in Mediterranean metropolises*. Lisboa: Fundação Luso-Americana, pp. 255-289.
- Expresso, Revista (2001), "O Islão: Os muçulmanos em Portugal. O islamismo no mundo", Expresso, n.º 1513, 27 Outubro 2001.
- Fine, G.A., (1993), "Ten Lies of Ethnography: Moral Dilemmas of Field Research", *Journal of Contemporary Ethnography*; 22, pp. 267-294.
- A.A.VV (2003), "O Islão e a Modernidade". *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica* n.º 47/48.
- Fonseca, L. et al., "Immigration and Place in Mediterranean Metropolises", Lisboa, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, 2002.
- Gallego, F.J.C. (s.d.), "La Prohibición de Discriminación Religiosa en la Directiva 2000/78" – in www.era.int/web/en/resources/5_2341_2173_file_en.2926.pdf
- Gonçalves, F. e Alves, M.J., (2008), *Código do Trabalho*, Coimbra: Almedina.
- Holmat, R., (2004), "La discriminazione fondata sulla religione", 5-7 Marzo 2004, *Accademia del Diritto Europeo*, Era, Treviri, Germania.
- Joffé, G., (2007), "Orientalism and Occidentalism in Europe and the Islamic World", *International Spectator*, Volume 42, n.º 2, June 2007.
- Kemnitz, E-M., "Emissários, princesas, marinheiros e cativos. A presença muçulmana em Portugal nos séculos XVIII e XIX", in *Lusotopie XIV* (1), 105-113, (org. Tiesler).
- Keshavjee, F., (2007), "Muçulmanos ismailis na projecção internacional" in http://www.janusonline.pt/2007/2007_4_2_4.html, consultado em 17-08.2010.
- King, G., Keohane, R., e Verba, S., (1994), "Designing Social Inquiry", Princeton, Princeton University Press, 1994.

Lages, M., Policarpo, V., (2003), “Atitudes e valores perante a imigração”, Observatório da Imigração, Alto-Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, Lisboa.

Leitão, J., (2007), “Os muçulmanos na Europa, entre a exclusão e a cidadania” in http://www.janusonline.pt/2007/2007_4_2_5.html, consultado em 11-08.2010.

Leitão, J., “The new Islamic presence in Portugal: Towards a progressive intregation”, in Aluffi Beck-Peccoz, R. and G. Zincone (eds.), *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe* (Peeters: Leuven, 2004)

Machado, J., (1996), “Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva – dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos”, *Boletim da Faculdade de Direito, Stvdia Ivridica*, 18, Universidade de Coimbra, Coimbra Editora.

Malheiros, J. e Vala, F. (2004), “Immigration and city change: the Lisbon metropolis in the turn of the 20.th century”, *Journal of Ethic and Migration Studies*, 30(6), November, pp. 1065-86.

Malheiros, J.M., (1998) “Minorias étnicas e segregação nas cidades: uma aproximação ao caso de Lisboa, no contexto da Europa mediterrânica”, *Finisterra*, XXXIII, 66, 1998, pp. 91-118.

Malheiros, J.M., (2000) “Circulação migratória e estratégias de inserção local das comunidades católica goesa e ismaelita. Uma interpretação a partir de Lisboa”, *Lusotopie* 2000, pp.377-398.

Mamede, S.V., (1994), “O Islão e o Direito Muçulmano”, *Colecção Jurídica*, Edições Castilho, Lisboa.

Mapril, J., (2005), “ «Bangla masjid»: Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa ”, *Análise Social*, 2005, n.º 173, p.851-873. ISSN 0003-2573.

Maussen, M., (2007), “The governance of Islam in Western Europe - A state of the art report”, *IMISCOE Working Paper*, Working Paper No. 16, June 2007

Mohomed, Carimo, ”*Islamismo(s), Marxismo(s) e Terceiro Mundo: ideologias em conflito, ideologias em cooperação*”, disponível em [http://www.ihc.fcsh.unl.pt/resources/c1ba1489c2f396c829006a7b29bac2e5/Carimo%20Mohomed%20Islamismo\(s\),%20Marxismo\(s\)%20e%20Terceiro%20Mundo.pdf](http://www.ihc.fcsh.unl.pt/resources/c1ba1489c2f396c829006a7b29bac2e5/Carimo%20Mohomed%20Islamismo(s),%20Marxismo(s)%20e%20Terceiro%20Mundo.pdf) e publicado em *Papéis do Mundo: revista de cultura*. N.º 1, Agosto de 2009, pp. 30-37.

Norte, C. et al. (2004), “O Impacto da Emigração nas Sociedades da Europa – Um Estudo para a Rede Europeia das Migrações (o caso Português) ”, SEF, Lisboa.

Notícias Sábado, Revista (2008), “Islão à portuguesa”, Notícias Sábado n.º108, 2 Fevereiro 2008.

Parlamento Europeu (2007), “L’Islam nell’Unione Europea: che cosa ci riserva il futuro?”, IP/B/CULT/ST/2006_061, PE 369.031 IT.

Ramadan, T., (2008), “Islam e libertà”, Giulio Einaudi editore, Torino

Rodrigues, D., (2007), “Sociologia da Religião: Uma Introdução”, Biblioteca das Ciências Sociais, Edições Afrontamento, Porto.

Roque, M.-A. (ed.), (2003), “El Islam Plural”, Institut Europeu de la Mediterrània, 196, ISBN: 84-393-6098-3.

Rosa, M.J.V. et al., (2000), “Imigrantes Internacionais: dos factos ao conceito”, SociNova Working Paper, www.socinovamigration.org.

Severino, E. e Curado, P., (2005), “GARSE - Uma abordagem municipal sobre o fenómeno da Religião”, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, Ano IV, 2005, n.º 7/8, pp. 121-125.

Silva, M. C. d., (2005), “O sentido dos árabes no nosso sentido. Dos estudos sobre árabes e sobre muçulmanos em Portugal, *Análise Social* (Lisboa, ICS), XXXIX (173), 2005, pp. 753-806.

Simoni, A., (2004), “Discrimination on Grounds of Religion and Belief”, Trier, 5 June 2004.

Tiesler, N.C., (2000), “Muçulmanos na Margem: A Nova Presença Islâmica em Portugal”, *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 34, 2000, pp. 117-144.

Tiesler, N.C., (2004), “Consciências transnacionais e diaspóricas entre muçulmanos na Europa: os agentes”, VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra Setembro de 2004, CES, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra.

Tiesler, N.C., (2005), “Novidades no terreno: muçulmanos na Europa e o caso português”, *Análise Social*, 2005, n.º 173, p.827-849. ISSN 0003-2573.

Tiesler, N.C., (2007), “O Islão em espaços lusófonos. Relatos históricos, condições (pós) coloniais e debates actuais”, *Lusotopie XIV* (1), pp. 91-101.

Tiesler, N.C., (2009), “Country Chapter Portugal”, in: J.S. Nielsen et al (ed.), *Yearbook of Muslims in Europe*, Leiden: Brill, pp.277-282.

Vakil, A., (2004), “Pensar o Islão: Questões coloniais, interrogações pós-coloniais”, Revista Crítica de Ciências Sociais, 69, Outubro 2004: pp. 17-52

Vakil. A., (2005) – 2005 – “Comunidade Islâmica em Portugal”, in Fernando Cristóvão (dir. e coord.) et al, Dicionário Temático da Lusofonia. Lisboa: ACLUS-Texto Editores.

Vickers, L., (2006), “Religion and Belief Discrimination in Employment – the EU law”, November 2006, European Commission, DGESAE0, Unit G.2, ISBN 92-79-03114-7.

Web sites

www.akdn.org/Portugal/index.htm

www.alfurqan.pt

www.comunidadeislamica.pt

www.cm-loures.pt/d_garse.asp

<http://www.cm-odivelas.pt/>