

Autonomia e Religião: experiências migratórias de mulheres muçulmanas sul-asiáticas em Portugal

Inês Felicidade dos Santos

Dissertação de Mestrado em Migrações, Inter-Etnicidades e Transnacionalismo

Novembro, 2023

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Migrações, Inter-Etnicidades e Transnacionalismo, realizada sob a orientação científica de Professor Doutor José Manuel Fraga Mapril Gonçalves.

Versão corrigida e melhorada após a sua defesa pública.

[DECLARAÇÕES]

Declaro que esta tese/ Dissertação /Relatório /Trabalho de Projecto é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Inês Santos

Lisboa, 13 de novembro de ..2023.....

Declaro que esta Dissertação se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a designar.

O(A) orientador(a),

Josei Lapal

Lisboa, 13 de Novembro de 2023

Agradecimentos

A realização deste trabalho de dissertação não seria possível sem o apoio de muitas pessoas que acompanharam este longo processo de trabalho, às quais expresso o meu agradecimento.

Em primeiro lugar, dirijo o meu agradecimento ao meu orientador da dissertação, Doutor José Manuel Fraga Mapril Gonçalves, por ter aceitado acompanhar-me e orientar-me neste percurso trabalhoso. Obrigado por todo o apoio e pela disponibilidade demonstrados desde o início ao fim.

Gostaria também de deixar uma nota de agradecimento à Doutora Susana Trovão pela sua disponibilidade em ajudar na construção da dissertação e pelas sugestões da mesma.

Às minhas entrevistadas, deixo o meu profundo agradecimento por terem aceitado conversar comigo, partilhando momentos e experiências das suas vidas. Sem Fatima, Sadia, Maira, Dalal, Sara, Nadira, Hiba e Shaima (nomes fictícios), não haveriam resultados a apresentar. Destaco a interlocutora Fatima por ter assumido um papel chave, pois foi a partir desta que se formou o terreno em estudo.

Dirijo ainda os meus agradecimentos aos senhores Rana Taslim Uddin, chefe da Comunidade Islâmica do Bangladesh, e Rasel Ahammed, pela ajuda em disponibilizar contactos para entrevistas.

À minha família e aos meus amigos, muito obrigado por todo o apoio e força que me transmitiram no decorrer deste longo processo. Aos meus pais, Ana e Mário, o meu muito obrigado por todo o apoio, motivação e conselhos que sempre me proporcionaram, sem vocês não seria possível. Aos meus amigos, em especial à Mary, obrigado pelo companheirismo, pela partilha e força. Ao Manel, muito obrigado pela atenção, paciência, carinho e tempo dedicado em ajudar-me no desenvolvimento desta dissertação. Sem o vosso apoio, não teria sido possível realizar este trabalho.

**AUTONOMIA E RELIGIÃO: EXPERIÊNCIAS MIGRATÓRIAS DE MULHERES
MUÇULMANAS SUL-ASIÁTICAS EM PORTUGAL**

INÊS FELICIDADE DOS SANTOS

Resumo

A presente dissertação de título “Autonomia e Religião: experiências migratórias de mulheres muçulmanas sul-asiáticas em Portugal”, aborda a relação entre migração, género e religião. O objetivo geral é compreender a relação entre o processo migratório, a religião e a procura por autonomia por parte de mulheres muçulmanas sul-asiáticas, oriundas do Bangladesh e do Paquistão, em Portugal. Desta maneira, foram desenvolvidos os seguintes objetivos específicos: i) compreender como se desenrolou o processo migratório destas mulheres; ii) identificar as razões que levaram à sua migração; iii) analisar o processo de inserção em Portugal, incluindo a participação no mercado de trabalho; iv) analisar as relações transnacionais estabelecidas com o país de origem e v) perceber de que maneira praticam e vivenciam o Islão em Portugal.

O trabalho de campo baseou-se em oito entrevistas semiestruturadas com vista a explorar as histórias migratórias destas mulheres e os seus processos de inserção em Lisboa e no Porto. Através destas, foi possível compreender o processo migratório das interlocutoras, as razões para a migração, como a procura de mais e melhores oportunidades de emprego e o desejo de uma vida diferente. Percebe-se ainda que o processo de inserção em Portugal é considerado complexo, essencialmente devido à barreira linguística existente, que condiciona também a entrada no mercado laboral. Apesar das dificuldades narradas, apresentam-se elementos que facilitam a inserção destas mulheres na sociedade de acolhimento, como as redes migratórias, organizações sociais e culturais, redes de sociabilidade e a existência de uma grande comunidade muçulmana sul-asiática. No que diz respeito ao papel da religião, compreende-se que esta tem um papel de muita relevância na vida das interlocutoras, sendo considerado um modo de vida, cultura e identidade. A religião é praticada a partir da realização de orações, como a *salat*, no espaço doméstico ou em locais de culto, do jejum no mês do Ramadão, da utilização de vestuário islâmico, especificamente *hijab* e *niqab*, da celebração de eventos religiosos, como o *eid-ul-fitr* e o *eid-ul-adha*. São ainda admitidas diferenças e adaptações na prática religiosa e em valores culturais e sociais como o casamento, dinâmicas de género e vestuário. De maneira geral, é reconhecida uma procura de autonomia por parte das interlocutoras, através do processo migratório e da prática religiosa, contrariando dessa forma ideias e estereótipos associados às mulheres muçulmanas, de que são sujeitos passivos e submissos a domínios masculinos e a regras religiosas.

PALAVRAS-CHAVE: autonomia, religião, migração, mulheres muçulmanas em Portugal, Ásia do Sul

**AUTONOMY AND RELIGION: MIGRATORY EXPERIENCES OF SOUTH ASIAN MUSLIM
WOMEN IN PORTUGAL**

INÊS FELICIDADE DOS SANTOS

Abstract

This dissertation, entitled "Autonomy and Religion: migratory experiences of South Asian Muslim women in Portugal", deals with the relationship between migration, gender and religion. The overall aim is to understand the relationship between the migration process, religion and the search for autonomy by South Asian Muslim women from Bangladesh and Pakistan in Portugal. In this way, the following specific objectives were developed: i) to understand how the migration process of these women unfolded; ii) to identify the reasons that led to their migration; iii) to analyse the process of integration in Portugal, including participation in the labour market; iv) to analyse the transnational relationships established with the country of origin and v) to understand how they practice and experience Islam in Portugal.

The fieldwork was based on eight semi-structured interviews to explore the migratory histories of these women and their processes of integration in Lisbon and Porto. Through these interviews, it was possible to understand the migratory process of the interlocutors, the reasons for migration, such as the search for more and better job opportunities and the desire for a different life. It also emerged that the process of settling in Portugal is considered complex, essentially because of the language barrier, which also affects entry into the labour market. Despite the difficulties reported, there are elements that facilitate the integration of these women into the host society, such as migratory networks, social and cultural organisations, sociability networks and the existence of a large South Asian Muslim community. With regard to the role of religion, it is understood that it plays a very important role in the lives of the interlocutors, being considered a way of life, culture and identity. Religion is practised by performing prayers, such as salat, in the home or in places of worship, fasting in the month of Ramadan, wearing Islamic clothing, specifically hijab and niqab, and celebrating religious events such as *eid-ul-fitr* and *eid-ul-adha*. Differences and adaptations in religious practice and cultural and social values such as marriage, gender dynamics and clothing are also recognised. In general, the interlocutors' search for autonomy through the migration process and religious practice is recognised, thus contradicting ideas and stereotypes associated with Muslim women, that they are passive and submissive subjects to male domains and religious rules.

KEYWORDS: autonomy, religion, migration, Muslim women in Portugal, South Asia

Lista de Siglas

AGUINENSO – Associação Guineense de Solidariedade Social

AML – Área Metropolitana de Lisboa

AMNGB – Associação dos Muçulmanos Naturais da Guiné-Bissau Residentes em Portugal

CIB – Centro Islâmico do Bangladesh

CIL – Comunidade Islâmica de Lisboa

INE – Instituto Nacional de Estatística

ONG – Organização Não-Governamental

ONGD – Organização Não-Governamental para o Desenvolvimento

PALOP – Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

SEF – Serviço de Estrangeiros e Fronteiras

SNS – Serviço Nacional de Saúde

Índice

Introdução.....	1
Objetivos da Pesquisa	2
Metodologia	2
Organização da Dissertação	5
Capítulo 1 – Migrações Muçulmanas Femininas	7
1.1 Teorização das Migrações Femininas.....	7
1.2. Género, Religião (Islão) e Migração	13
1.3. Migração Muçulmana Feminina em Portugal.....	26
Capítulo 2 – A Procura de Autonomia através da Migração	37
2.1. O Processo Migratório	37
2.1.1. Razões que Levaram à Migração	37
2.1.2. Razões que Levaram à Escolha de Portugal como País de Destino.....	38
2.2 Processo de Inserção na Sociedade de Destino	40
2.2.1. Fatores que Dificultaram a Inserção na Sociedade de Destino.....	40
2.2.1.1. Barreira Linguística	40
2.2.1.2. Inserção no Mercado Laboral	43
2.2.1.3. Acesso à Habitação	44
2.2.1.4. Processos Burocráticos	46
2.2.2. Fatores que Facilitaram a Inserção na Sociedade de Destino.....	46
2.2.2.1. Redes Migratórias	46
2.2.2.2. Organizações Sociais e Culturais.....	48
2.2.2.3. Redes de Sociabilidade Femininas.....	51
2.2.2.4. Comunidade Muçulmana Sul-Asiática em Portugal	52
2.3. Relação com os Países de Origem.....	55
2.4. A Procura de Autonomia	58

Capítulo 3 – O Papel do Islão na Experiência Migratória	63
3.1. O Islão na Vida das Interlocutoras	63
3.2. A Prática Religiosa das Interlocutoras.....	65
3.2.1. Orações Diárias Obrigatórias (<i>salat</i>).....	66
3.2.2. Ramadão.....	66
3.2.3. Vestuário Islâmico	68
3.2.4. Diferenças e Adaptações	73
3.3. Valores e Perceções Sociais e Culturais	78
3.3.1. Casamento.....	78
3.3.2. Dinâmicas de Género	80
3.3.3. Vestuário.....	81
3.4. Pertença a um Grupo Religioso e Cultural Minoritário no Contexto Português	81
3.5. Diferenças Geracionais na Prática Religiosa do Islão.....	86
Conclusão.....	90
Referências Bibliográficas (APA).....	92
Fontes.....	103
Apêndices.....	i
Apêndice 1: Guião de entrevistas semiestruturadas	i
Apêndice 2: Formulário de consentimento	ii

Índice de Tabelas

Tabela 1. - Perfil Sociológico das Interlocutoras	5
---	---

Introdução

A presente dissertação de mestrado aborda a relação entre migração, género e religião entre mulheres muçulmanas sul-asiáticas, oriundas do Bangladesh e do Paquistão, que vivem em Portugal.

A teorização das migrações femininas foi essencialmente dinamizada por Mirjana Morokvasic, sendo pioneira a sua obra “Birds of Passage are also Women” (1984) nesta temática. O foco e desenvolvimento de estudos sobre o género nas migrações, principalmente a partir da década de 1980, e o aumento das migrações de mulheres por motivos laborais levou a que fosse reconhecida uma “feminização das migrações” por Castles e Miller (1998).

O estudo das migrações pertencentes a minorias religiosas em Portugal é amplamente abordado em áreas como a antropologia e sociologia há já várias décadas. Algumas das minorias religiosas nas quais incidem estes estudos são comunidades islâmicas, sunitas e xiitas, hindus e sikh (Abranches, 2004, 2007; Araújo, 2019; Bastos, 2006; Bastos & Bastos, 2006, 2008; Bastos et al., 2006; Cachado, 2014; Campina, 2014; Johnson, 2020; Lourenço, 2009, 2011; Lourenço & Cachado, 2012; Machaqueiro, 2012; Mapril, 2005, 2010; Mapril & Tiesler, 2012; Mapril et al., 2021; McGarrigle, 2014, 2015, 2019; Quintino, 2004, 2010; Silva, 1999, 2008; Schouten, 2002; Soares, 2019; Teles, 2021; Tiesler, 2005, 2010; Trovão, 2012, 2016a, 2016b, 2021; Vakil, 2003, 2004). No entanto, no caso português, os estudos sobre comunidades islâmicas focam-se no género masculino. Com enfoque no género feminino, os estudos recaem normalmente em mulheres de origem sunita indo-moçambicana e guineense, ou pertencentes ao ramo xiita do Islão, mais especificamente, ismaelita, comunidade que apresenta uma presença significativa em Portugal.

A migração muçulmana feminina em Portugal é relativamente recente e difícil de estimar. É mais representativa a presença de mulheres muçulmanas originárias do continente africano, essencialmente de Moçambique e da Guiné-Bissau. No entanto, é possível observar a partir das bases de dados estatísticas nacionais, um aumento do stock e fluxo de mulheres imigrantes de países de maioria islâmica, essencialmente de países sul-asiáticos como o Bangladesh e Paquistão. Esta migração está fortemente ligada a fluxos que resultam do agrupamento familiar e do papel das redes sociais e de

contactos, sendo já possível observar migrações autónomas por parte de mulheres migrantes muçulmanas em Portugal (Abranches, 2007; Machado, 2002; Vakil, 2004).

As razões e as motivações que levaram à escolha deste tema são do foro académico e pessoal. Do foro académico, essencialmente devido à existência de pouca investigação e literatura académica que incida nos sujeitos de pesquisa apresentados neste trabalho de dissertação, isto é, mulheres muçulmanas sul-asiáticas, especificamente do Bangladesh e Paquistão. Desta maneira, pretende-se conceder voz e reconhecimento à presença destas mulheres migrantes, que ainda é pouco visível na esfera pública portuguesa. As motivações do foro pessoal vão de encontro ao interesse da autora em conhecer novas perspetivas e formas de pensar, reconhecendo e valorizando a presença de mulheres muçulmanas sul-asiáticas no panorama português.

Objetivos da Pesquisa

Esta dissertação foi desenvolvida com vários objetivos. O objetivo geral é compreender a relação entre o processo migratório de mulheres muçulmanas para Portugal, o papel da religião, neste caso o Islão, e a sua procura por autonomia.

Os objetivos específicos foram:

1. Compreender como se desenrolou o processo migratório de mulheres muçulmanas sul-asiáticas do Bangladesh e Paquistão para Portugal.
2. Identificar as razões que levaram à sua migração.
3. Analisar o seu processo de inserção e estabelecimento em Portugal, incluindo participação no mercado de trabalho.
4. Analisar as relações transnacionais que as mulheres muçulmanas sul-asiáticas estabelecem com os países de origem.
5. Perceber de que maneira as interlocutoras praticam e vivenciam o Islão em Portugal.

Metodologia

A metodologia é a categoria que permite responder aos objetivos propostos a desenvolver na investigação, através da aplicação prática de procedimentos e técnicas de várias naturezas, especificamente adequadas aos objetivos, geral e específicos, e ao objeto, isto é, os sujeitos da pesquisa (Prodanov & Freitas, 2013)

Tendo em conta a natureza do tema em estudo e os objetivos desta dissertação, optou-se por utilizar uma abordagem qualitativa. Esta considera o ambiente e o objeto de estudo, essencialmente uma pessoa com determinadas características, como fonte direta de dados, com os quais o investigador mantém um contacto direto durante o trabalho de campo (Prodanov & Freitas, 2013).

O trabalho de campo decorreu com mulheres migrantes muçulmanas de origem sul-asiática, especificamente do Bangladesh e Paquistão, que se encontram migradas em Portugal, particularmente em Lisboa e no Porto. Os critérios definidos para a seleção dos sujeitos de pesquisa basearam-se na necessidade de estes serem mulheres, muçulmanas, imigrantes do sul da Ásia e residirem em Portugal.

A construção do terreno foi um processo complexo e demorado, passou pela tentativa de contacto com várias organizações, sem sucesso. A partir de um contacto sugerido pelo orientador, José Mapril, foi posteriormente possível obter o contacto de uma das interlocutoras da minha dissertação, de nome fictício Fatima. Com base neste primeiro contacto, procedeu-se à utilização da técnica de bola de neve, para aceder ao universo de pesquisa. Portanto, após contacto com esta interlocutora, foi possível encontrar outros sujeitos de pesquisa. Fatima foi uma interlocutora chave, pois disponibilizou-se em identificar, recomendar e ceder outros contactos de mulheres que se encaixam no universo de pesquisa. Posteriormente, estas mulheres sugeriram outros contactos da população em estudo. Para além do processo exposto, o líder do Centro Islâmico do Bangladesh, Rana Taslim Uddin, também se disponibilizou em auxiliar o estudo, conseguindo um contacto que se encaixava no universo de estudo.

No que diz respeito às técnicas aplicadas para recolha de dados, optou-se pela técnica qualitativa de entrevista semiestruturada, uma das técnicas qualitativas mais utilizadas em investigações nas ciências sociais. Optou-se pela entrevista pois considera-se que seja a técnica mais adequada ao tema, permitindo uma aproximação aos sujeitos de pesquisa, que necessitam de se sentir confortáveis para partilhar as suas experiências e vivências. A entrevista semiestruturada segue um guião e uma lista de tópicos à priori estipulados. No entanto, é aberta e flexível a novos tópicos e assuntos que poderão surgir no decorrer da conversa. Esta técnica pode ser aplicada presencialmente ou de forma remota, caracterizando-se os dados recolhidos como dados primários (Bernard,

2006). Para além da elaboração de um guião de entrevista, é necessário ter em atenção as considerações éticas. Foi assim redigido um documento sobre o consentimento informado, esclarecido e livre que foi posteriormente fornecido aos entrevistados e através do qual se garantiu o respeito pelas decisões dos sujeitos de pesquisa e o anonimato (Prodanov & Freitas, 2013). Previamente à aplicação desta técnica, realizou-se uma entrevista de carácter exploratório em novembro de 2022, no sentido de perceber que temas desenvolver e aplicar nas entrevistas semiestruturadas. Apenas se conseguiu realizar uma entrevista exploratória, tendo-se posteriormente adaptado e melhorado o guião desenvolvido a partir de questões levantadas pela literatura existente. Este é um procedimento também muito comum no método etnográfico, pois permite conhecer o terreno, e questões interessantes a explorar e a desenvolver no decorrer da investigação.

As entrevistas semiestruturadas tiveram uma duração média de 40 minutos e decorreram em inglês, recorrendo-se a um dispositivo de gravação, com a devida autorização por parte das entrevistadas, a um caderno de campo, onde foram apontadas informações narradas pelas interlocutoras, e a um guião realizado com questões a colocar às entrevistadas. Seis das entrevistas foram realizadas presencialmente na cidade de Lisboa, em espaços públicos e em associações de carácter social e cultural, como a Associação Renovar a Mouraria e o centro cultural Largo Residências. Duas das entrevistas foram realizadas de forma remota, via Plataforma Zoom, pois essas interlocutoras encontravam-se em viagem ao país de origem.

Posteriormente à realização das entrevistas, procedeu-se ao tratamento dos dados das mesmas. Primeiramente realizou-se o processo de transcrição das entrevistas, seguido do tratamento de dados, que foi efetuado a partir da análise de conteúdo, uma técnica bastante comum nas ciências sociais para o tratamento de dados qualitativos (Mozzato & Grzybovski 2011).

O terreno desta investigação é constituído por oito mulheres imigrantes que seguem o Islão como religião, seis das interlocutoras são do Bangladesh e duas são do Paquistão, sendo que todas efetuaram o processo migratório e residiam em Portugal à data das entrevistas. No sentido de preservar a identidade das interlocutoras e garantir o seu anonimato, foram atribuídos os seguintes nomes fictícios às mesmas: Fatima,

Sadia, Maira, Dalal, Sara, Nadira, Hiba e Shaima. A Tabela 1 apresenta o perfil sociológico das interlocutoras.

Tabela 1. - Perfil Sociológico das Interlocutoras

Nomes Fictícios	Idade	Data de Chegada	Empregabilidade	Habilitações/ Qualificações	Migração Independente/ acompanhada	Nacionalidade/ Naturalidade	Estado Civil	Ramo do Islão
Fatima	40 anos	Fevereiro 2020	Empregada - Mediadora Cultural - Renovar a Mouraria	Mestrado em Química no Bangladesh	Independente	Bangladeshi, Bogura, Dhaka	Casada, mas não partilha vida com o marido	Sunita
Sadia	38 anos	Setembro 2021	Desempregada	Licenciatura em Medicina e Cirurgia no Bangladesh	Acompanhada pela família nuclear	Bangladeshi, Dhaka	Casada	Sunita
Maira	33 anos	2017, regresso 2019	Empregada - Gestora de Produtos - Tecnologias de Informação	Licenciatura em Gestão no Paquistão	Independente	Paquistanesa, Karachi	Solteira	Sunita
Dalal	29 anos	Dezembro 2022	Desempregada	Ensino Secundário - Bangladesh	Acompanhada pela família nuclear	Bangladeshi, Dhaka	Casada	Sunita
Sara	42 anos	Abril 2022	Desempregada	Ensino Secundário - Bangladesh	Independente	Bangladeshi, Dhaka	Divorciada	Sunita
Nadira	23 anos	Julho 2019	Empregada - Restauração	Ensino Secundário - Bangladesh	Acompanhada pelo marido	Bangladesh, Dhaka	Casada	Sunita
Hiba	38 anos	Janeiro 2022	Empregada - Renovar a Mouraria	Mestrado em Economia no Paquistão	Acompanhada pela família nuclear	Paquistanesa, Karachi	Casada	Sunita
Shaima	37 anos	Março 2022	Desempregada	Licenciatura em Ciências Sociais no Bangladesh	Independente	Bangladeshi, Dhaka	Casada	Sunita

Organização da Dissertação

Esta dissertação está organizada em três capítulos, que desenvolvem o trabalho e pretendem dar resposta aos objetivos propostos, através de informação bibliográfica e dos testemunhos recolhidos ao longo desta investigação através das entrevistas semiestruturadas. O Capítulo 1, intitulado “Migrações Muçulmanas Femininas”, apresenta uma revisão da literatura, estando dividido por secções que tratam: a teorização das migrações femininas; a relação entre o género, a religião (no caso o Islão) e a migração; e a migração muçulmana feminina em Portugal. No Capítulo 2, intitulado “A Procura da Autonomia através da Migração”, é explorada a história migratória dos sujeitos de pesquisa, procurando compreender o processo migratório destas mulheres, identificar as razões que levaram à sua migração para Portugal, analisar o seu processo

de inserção laboral e identificar as relações transnacionais que desenvolvem. O Capítulo 3, intitulado “O Papel do Islão na Experiência Migratória”, analisa o papel da religião na vida das interlocutoras. Pretende-se aqui perceber de que maneira as interlocutoras praticam e vivem o Islão em Portugal. Este capítulo analisa ainda a forma como estas mulheres pensam as diferenças e as adaptações na prática religiosa face àquilo que percecionam como os valores culturais e sociais em Portugal. Por fim, são apresentadas umas breves notas finais que concluem a dissertação.

Capítulo 1 – Migrações Muçulmanas Femininas

1.1 Teorização das Migrações Femininas

O estudo das migrações tem uma longa história de desenvolvimentos científicos e académicos de teorias e tipologias que caracterizam todos os tipos de movimentações de pessoas, de longo ou curto prazo, nacionais ou internacionais, voluntárias ou forçadas, entre outros (King, 2020). São diversas as variáveis que influenciam os processos de migração, tais como a pertença étnica, a classe social, a idade, a orientação sexual e o género (Albuquerque, 2005).

O género é uma das variáveis mais influentes nas migrações, de acordo com Pessar e Mahler: “o género é umas das mais antigas, se não a mais antiga, força que molda a vida humana e, conseqüentemente, influencia a migração e a vida dos migrantes”¹ (2003, p.812). No entanto, por longos períodos de tempo, esta variável foi desvalorizada pelos cientistas sociais no estudo das migrações, que desenvolviam estudos apenas sobre a migração masculina, ignorando quase por completo a migração feminina. A publicação “Birds of Passage are also Women” (1984), de Morokvasic é neste contexto um estudo pioneiro.

Previamente à publicação deste trabalho, as migrações de mulheres já teriam sido mencionadas por Ravenstein (1885), um dos pioneiros da teorização da migração internacional, e nas quais observou que “a mulher é mais migrante do que o homem”², especialmente em migrações de curta distância (p.196, citado por Pessar & Mahler, 2003, p.814). De mencionar também o trabalho de um grupo de estatística do governo norte americano, que divulgou a transição de movimentos internacionais dominados por homens para movimentos dominados mulheres (Donato et al., 2006). No entanto, segundo Donato *et al.* (2006), estes estudos na altura da sua publicação não geraram interesse para a investigação específica das migrações femininas. De acordo com Albuquerque (2005), as migrações femininas até à década de 1970 estavam incluídas nas migrações familiares. As mulheres eram entendidas como companheiras dos seus

¹ Tradução livre do autor

² Tradução livre do autor

maridos no movimento migratório, tendo um papel passivo, não sendo, por isso, consideradas como migrantes autónomas (Pessar & Mahler, 2003).

Apenas a partir do final da década de 1970 e durante a década de 1980 se deu um aumento dos estudos de género na migração, essencialmente devido ao trabalho desenvolvido a partir de perspetivas feministas nas ciências sociais, acabando assim a marginalidade do género no estudo das migrações (Albuquerque, 2005; Donato et al., 2006; Pessar & Mahler, 2003). Donato *et al.* (2006) afirmam que a migração feminina é virtualmente igual à masculina, ganhando força a expressão “feminização das migrações”, desenvolvida por Castles e Miller (1998).

O género não deve ser analisado como sinónimo de sexo biológico, este último é um conceito dicotómico que opõe homens e mulheres (Pessar & Mahler, 2003). O género é um conceito mais complexo, é “um dos principais fatores que organizam a vida social e tem estado em funcionamento desde os primórdios da existência humana: um facto que não pode ser afirmado em relação à maioria das outras forças de estratificação social, como a classe social e a raça”³ (Mahler & Pessar, 2006, p.29). É ainda um processo dinâmico, fluído e contextual, pois as “ideologias e práticas de género mudam à medida que os seres humanos (...) cooperam ou lutam entre si, com os seus passados e com as estruturas de mundos económicos, políticos e sociais em mudança, ligados através das suas migrações”⁴ (Donato et al., 2006, p.6). No entanto, o género também é percebido como estrutura, uma rede de relações sociais institucionalizadas, que criam e manipulam as categorias de género, definindo relações de poder (Donato et al., 2006). Para além disto, as dicotomias de género, resultantes do estabelecimento de relações de poder, são naturalizadas a partir de estruturas como o Estado e os sistemas jurídicos (Pessar & Mahler, 2003).

As razões apresentadas pelas mulheres para migrarem para fora do país de origem são diversas. Donato *et al.* (2006), quando apresentam o caso da migração do México para os Estados Unidos da América, afirmam que as explicações para a migração masculina não se aplicam às mulheres. Notam diferentes decisões, expectativas e interações de género no que diz respeito à decisão de migrar, o que é visível em vários

³ Tradução livre do autor

⁴ Tradução livre do autor

contextos migratórios (Donato et al., 2006). Além disto, ao analisar a importância das redes sociais de apoio no processo migratório, Mahler e Pessar (2006) referem que as redes masculinas diferem significativamente das redes femininas, não existindo, em muitos casos, o mesmo apoio e auxílio para mulheres imigrantes. Morokvasic (1984) discute várias razões que podem levar mulheres a migrar dentro e para fora do país de origem, estas incidem essencialmente em questões económicas, sociais e culturais, nas quais as mulheres se situam numa posição de subordinação em relação aos homens e estruturas sociais e culturais. Morokvasic (1984), mencionando também o trabalho de outros autores, aponta várias razões para a emigração de mulheres: “a transgressão dos limites de um comportamento por vezes rigidamente definido como papel sexual (como ter filhos fora do casamento, por exemplo), mesmo numa sociedade com poucas restrições à mobilidade das mulheres”⁵ (p.898). Em adição, a violência doméstica e desacordos no casamento, a impossibilidade de divórcio, a discriminação de mulheres que leva a um estatuto débil e insegurança das mesmas, desigualdades no que diz respeito a direitos de propriedade, poucas oportunidades de emprego e responsabilidades para além do papel como reprodutoras e cuidadoras, o desejo de uma melhor educação escolar e, a influência do rumor na comunidade que afeta negativamente a vida das mulheres através de um forte controlo social (Mahler & Pessar, 2006). Portanto, é possível compreender que a migração feminina é em grande parte influenciada pela subordinação e marginalização das mulheres em várias áreas da sua vida pessoal e social. É muitas vezes através da migração que se procura escapar a estas condições de discriminação de género.

No entanto, apesar de uma maior autonomia estar relacionada com o processo de migração e inserção numa nova sociedade de acolhimento, não está provado que a migração promova relações igualitárias e que anule a subordinação das mulheres migrantes e as estruturas sociais que as regulam (Morokvasic, 1984). Isto acontece porque

“a posição das mulheres imigrantes e ou de minorias nas sociedades industriais desenvolvidas é determinada pela articulação de diferentes relações de poder, sendo as mais importantes as relações de género e de classe e a relação entre

⁵ Tradução livre do autor

estas mulheres e o estado-nação, seja enquanto imigrantes, estrangeiras ou minorias étnicas.”⁶ (Morokvasic, 1993, p.465, citado por Albuquerque, 2005, p.38).

Em relação à migração feminina por motivações económicas, esta começou por se desenvolver internamente, das regiões rurais para as cidades, e relacionava-se frequentemente com determinadas áreas do mercado de trabalho, tais como o trabalho doméstico e fabril (Mahler & Pessar, 2006). No entanto, com o desenvolvimento da economia global e, em contextos marcados pela desindustrialização, aumento de pequenas empresas e terciarização, estas movimentações passaram a ser também internacionais (Morokvasic, 1984). As mulheres imigrantes entraram num mercado de trabalho designado como enclaves étnicos de imigrantes, onde eram exploradas e mal remuneradas, sendo incorporadas “em mercados de trabalho sexualmente segregados, no estrato mais baixo das indústrias de alta tecnologia ou nos sectores industriais de trabalho intensivo, que empregam a mão de obra mais barata para se manterem competitivas.”⁷ (Morokvasic, 1984, p.886). Para além disto, tentavam a inserção laboral em nichos diferentes dos seus pares masculinos (Mahler & Pessar, 2006). Os enclaves étnicos são definidos como fenómenos sociais extremamente visíveis e complexos, havendo várias perceções sobre os mesmos (Portes & Jensen, 1989). Peach (2005) caracteriza enclaves étnicos como concentrações espaciais e residenciais voluntárias, de grupos pertencentes a uma minoria étnica numa sociedade mais alargada e são essencialmente sustentados através de redes de sociabilidade. Em determinadas áreas geográficas, denominadas enclaves, concentram-se indivíduos que partilham características culturais, linguísticas ou religiosas homogéneas, como é o caso da *Chinatown*, formada em Nova Iorque (Peach, 2005). Para além das características apresentadas, um fator de grande relevância na análise e estudo de enclaves étnicos são as atividades económicas, o que leva à designação de economia de enclaves étnicos (Portes, 1998; Portes & Jensen, 1989; Portes & Manning, 2001; Werbner, 2001). Nos enclaves, as atividades económicas e negócios são geralmente geridos por grupos étnicos ou culturais específicos, que podem formar-se devido a barreiras impostas a

⁶ Tradução livre do autor

⁷ Tradução livre do autor

estas minorias, dificultando a sua entrada na economia convencional (Portes & Jensen, 1989). Muitos dos trabalhadores recrutados para estes negócios são imigrantes pertencentes aos grupos étnicos e, por essa razão, dá-se a designação destes como “negócios étnicos” (Portes & Manning, 2001). Este recrutamento é amplamente baseado nas redes sociais dentro de comunidades imigrantes, redes essas que suportam este tipo de negócios (Portes, 1998; Werbner, 2001). Os negócios étnicos, por vezes, funcionam como veículos para a mobilidade ascendente de imigrantes, o que os torna fatores positivos. No entanto, noutras situações, estes negócios são veículos para o aproveitamento e exploração de migrantes, através da imposição de condições difíceis e duras de trabalho (Portes & Jensen, 1989).

No entanto, as mulheres migrantes também realizavam trabalhos não reconhecidos como atividades económicas, especialmente o trabalho doméstico ou trabalhos realizados dentro de agregado familiar, como por exemplo costura (Morokvasic, 1984). O trabalho doméstico feminino, frequentemente não remunerado, levava a que as mulheres migrantes fossem exploradas pelos homens do agregado familiar, que ao mesmo tempo que as exploravam, ascendiam socialmente, condição inalcançável para estas mulheres (Morokvasic, 1984). Desta maneira, as mulheres eram exploradas pelo agregado familiar e pelo sistema económico dos estados (Morokvasic, 1984). O facto de as mulheres serem vistas como dependentes dos seus maridos em contextos de migração e serem relegadas para o trabalho doméstico, restringia a sua mobilidade, diminuía a sua proteção e reduzia os seus salários (Morokvasic, 1984). Morokvasic afirma ainda que “a mão de obra migrante feminina barata é a pedra angular da sobrevivência ou do renascimento do *sweating system* do século XIX nas metrópoles dos Estados industriais avançados, como Nova Iorque, Paris e Londres”⁸ (1984, p.890), o que denuncia a grave exploração a que as mulheres imigrantes estavam expostas. Para além destas condições degradantes de trabalho, foram implementadas políticas no continente europeu que limitavam a entrada de migrantes no mercado de trabalho formal, se estes tivessem um cônjuge já inserido no mesmo (Morokvasic, 1984). Isto afetou principalmente mulheres, levando à entrada destas no mercado de trabalho ilegal, nomeadamente em restaurantes, serviços domésticos e serviços de vestuário,

⁸ Tradução livre do autor

umentando a sua posição de exploração, vulnerabilidade e dependência (Morokvasic, 1984).

Apesar de a imagem da mulher ser reproduzida como uma de dependência, seja dos cônjuges, da sociedade de origem ou da sociedade de acolhimento, existem também padrões migratórios de mulheres que contrariam este estereótipo. Estes padrões de migrações autónomas e independentes são constituídos por mulheres comerciantes em África e também por mulheres que não têm recursos na comunidade de origem devido a serem mulheres solteiras ou por terem passado por processos de separação do seu cônjuge, sendo por isso forçadas a migrar para fora da comunidade de origem (Morokvasic, 1984).

Tendo em atenção a informação apresentada, é possível compreender que a relação das mulheres imigrantes com o mercado laboral é de subordinação, “os seus salários sempre foram baixos devido ao estatuto de inferioridade atribuído às mulheres na sociedade e porque o seu salário nunca foi considerado como o salário principal da família”⁹ (Morokvasic, 1984, p.890). Juntando ao género a variável da pertença étnica, é possível observar a posição particularmente vulnerável das mulheres, pois para além das discriminações de género existentes, estas também sofrem de discriminação racial e étnica e insegurança sobre o seu estatuto legal e político como migrantes (Morokvasic, 1984). No entanto, é importante destacar a agência destas mulheres na luta contra a opressão e o impacto que a migração e a inserção no mercado de trabalho tiveram no seu papel e na sua independência económica, possibilitando uma maior autonomia face a estruturas patriarcais de poder,

“declínio dos padrões da família alargada, adoção da família nuclear, fragmentação da estrutura familiar, (...) influência dos meios de comunicação social, declínio das práticas religiosas, adoção crescente de valores igualitários para raparigas e rapazes e adoção de comportamentos de consumo”¹⁰ (Morokvasic, 1984, p.894).

Ainda de acordo com Morokvasic (1984), por vezes, a migração pode ter como impacto a mudança, incluindo o declínio de práticas religiosas. No entanto, a religião e

⁹ Tradução livre do autor

¹⁰ Tradução livre do autor

a cultura continuam a ser variáveis a ter em conta na análise das migrações. A religião é uma categoria muito relevante em contexto migratório pois é por vezes visível, estando representada através de símbolos materiais, como por exemplo no vestuário, como é o caso do *hijab*, um tipo de véu islâmico (Albuquerque, 2005). Estes símbolos produzem mensagens identitárias visíveis e podem ser entendidos “como um recurso estratégico dos indivíduos e/ou dos grupos para enfrentar as discriminações e adquirir poder” (Albuquerque, 2005, p.42). Apesar de existirem adaptações e mudanças nas práticas e vivências culturais e religiosas no processo migratório, existe também uma tentativa em manter estas como no país de origem. Isto é possível compreender, por exemplo, a partir da educação religiosa desenvolvida dentro do agregado familiar e também a partir do casamento, existindo um esforço e pressão familiar para encontrar cônjuges dentro das comunidades migrantes (Albuquerque, 2005).

1.2. Género, Religião (Islão) e Migração

As categorias género e religião são, em alguns casos, indissociáveis do processo de migração. No âmbito desta dissertação, a religião em destaque é a muçulmana, seguindo-se uma análise de literatura que explora a religião muçulmana e género em processos migratórios de países de maioria islâmica para países onde estas comunidades se tornam parte de uma minoria na sociedade de acolhimento.

A migração de indivíduos pertencentes a comunidades islâmicas para países considerados ocidentais, como é o caso dos países europeus, desde cedo gerou debates e discussões públicas devido às diferenças de identidades e modos de vida entre estas comunidades e a sociedade “ocidental” (Moors & Salih, 2009). O secularismo presente nos estados europeus define a separação entre o estado e a religião, “mas, simultaneamente, define a forma como o Estado e a religião se devem relacionar entre si e, ao fazê-lo, define e regula a religião”¹¹ (Moors, 2011, p.145). Em países como França, adotou-se uma posição que restringe a presença pública da religião. Países como Itália, Alemanha, Bélgica e Países Baixos apresentam uma maior neutralidade em relação a diferentes religiões, ainda que privilegiando o cristianismo (Moors & Salih, 2009). A restrição da presença pública do Islão em alguns dos países mencionados

¹¹ Tradução livre do autor

desenvolve-se a partir de esforços dos Estados para a assimilação destas comunidades nas suas sociedades. Esta tentativa assimilacionista ocorre devido a pelo menos dois fatores. Primeiro, pelo facto de as comunidades islâmicas apresentarem valores e práticas que não representam as visões normativas de determinadas sociedades, como é o caso da sociedade francesa. Depois, pelos pânicos morais associados aos muçulmanos e aos seus valores (Cohen, 1987; Moors & Salih, 2009). Um caso considerado revelador desta incompatibilidade entre “valores islâmicos” e “valores europeus”, apresentado por Moors e Salih (2009), é o vestuário utilizado por mulheres muçulmanas. Este tem uma função de diferenciação e de fronteira entre comunidades, sendo percecionado como uma prova visível da subordinação de género destas mulheres (Moors & Salih, 2009). Os pânicos morais associados às comunidades islâmicas baseiam-se na perceção destas como uma ameaça aos valores e interesses sociais, sendo estas representações desenvolvidas principalmente através dos meios de comunicação social (Cohen, 1987; Moors & Salih, 2009). Ainda, o facto de existir uma “relutância dos muçulmanos em se assimilarem e tornarem verdadeiramente parte dos Estados-nação europeus”¹², demonstra, segundo alguns, a incompatibilidade existente entre valores sociais e oposição por parte dos muçulmanos em abandonarem ou adaptarem os seus valores e convicções (Moors & Salih, 2009, p.375). Os atentados terroristas realizados a 11 de setembro de 2001 e outros ataques realizados no continente europeu e reivindicados pelo Estado Islâmico, condicionaram a imagem de comunidades devotas ao Islão, tornando este num “marco crucial que definia as fronteiras entre o que era de dentro e o que era de fora na Europa”¹³ (Salih, 2004, p.998). Estes fatores levaram ao desencadear de uma forte islamofobia e racismo antimuçulmano tanto ao nível do quotidiano como ao nível dos discursos políticos, que se traduziu na imposição de medidas assimilacionistas com vista a eliminar as identidades islâmicas das suas esferas públicas. Esta islamofobia critica os valores culturais e religiosos associados ao Islão, perpetuando a imagem do migrante muçulmano como o “outro” e marginalizando esta população (Archer, 2002; Gallo, 2014; Ramírez, 2011; Salih, 2004). Dentro destes valores criticados, encontram-se várias questões de género, sendo realçada pelos estados europeus a percecionada

¹² Tradução livre do autor

¹³ Tradução livre do autor

subordinação das mulheres muçulmanas aos homens e a estruturas construídas pela cultura e religião islâmica com influência no estilo de vida, vestuário, educação e casamento das mulheres (Archer, 2002; Dwyer, 2000; Ramírez, 2011; Salih, 2003).

Está comprovado que o processo de migração, em especial a inserção das comunidades migrantes nas sociedades de acolhimento, provoca mudanças e adaptações no seio das mesmas, facto que se denota também nas comunidades islâmicas (Salih, 2004). As renegociações de identidades culturais são processos complexos e, de acordo com Salih (2004), profundamente conflituosos e dolorosos para os migrantes. No entanto, por outro lado também existe um grande esforço por parte das comunidades islâmicas em manterem os valores islâmicos e reproduzirem os mesmos nas sociedades de acolhimento, essencialmente a prática da religião e a educação religiosa. Para estes fins são auxiliados por “numerosos sítios da Internet e as emissões televisivas por satélite que fornecem sugestões sobre como levar uma vida islâmica "autêntica" no Ocidente”¹⁴ (Salih, 2004, p. 1000).

É norma as mulheres muçulmanas serem mais restritas à esfera doméstica e não haver muita mobilidade pública das mesmas. No entanto, é documentado em vários estudos o esforço desenvolvido pelas mulheres muçulmanas migrantes para contrariar os estereótipos de submissão a que estão associadas, obtendo mais responsabilidades e autonomia no agregado familiar, promovido pelo processo de migração (Salih, 2003). Os padrões migratórios que caracterizam as migrações de mulheres muçulmanas centram-se principalmente na reunificação do agregado familiar, existindo uma migração previa do cônjuge, a quem posteriormente se juntam nos países de acolhimento (Salih, 2003). No entanto, cada vez mais é possível reconhecer uma autonomia nas mulheres muçulmanas no que diz respeito à migração, desafiando, portanto, os padrões ditos tradicionais da migração feminina (Archer, 2002; Carvalheira, 2020; Franceschelli, 2016; Salih, 2003). Salih (2003), documenta a migração autónoma de mulheres muçulmanas marroquinas para o sul da Europa, nomeadamente para Espanha e Itália, nas décadas de 1980 e 1990. Nas migrações autónomas para Espanha, as mulheres marroquinas eram maioritariamente solteiras, viúvas ou divorciadas, para Itália era comum e socialmente mais aceite as mulheres migrarem independentemente

¹⁴ Tradução livre do autor

se já tivessem familiares instalados no país de destino (Salih, 2003). São várias as razões expostas para estas migrações, entre as quais, melhorar o estilo de vida, a inserção no mercado laboral, inserção numa sociedade democrática onde existem mais liberdades e o desejo de prosseguir a formação académica (Salih, 2003).

A educação das jovens e mulheres muçulmanas é um fator relevante na migração de comunidades muçulmanas. A educação é vista como capital e é possível observar uma mudança em relação às atitudes de membros da comunidade islâmica num contexto migratório (Archer, 2002). A educação é percecionada por Franceschelli (2016), Carvalheira (2020) e Salih (2003) como um motivo para a migração, no sentido em que quando se toma a decisão de migrar, o acesso à educação é uma das motivações, pois há o desejo de garantir um bom e melhor futuro para os migrantes e também para os seus filhos, como é o caso de muçulmanos paquistaneses que migraram para o Reino Unido e muçulmanos marroquinos migrados em Itália. No entanto, este não é um fator presente em todas as migrações de origem islâmica. Em alguns casos existe resistência à continuidade do percurso escolar, restringindo as escolhas e perpetuando formas patriarcais de organização (Archer, 2002). Apesar disto, na maioria das investigações desenvolvidas, é documentada uma maior liberdade de escolha das mulheres e jovens no acesso à educação e no apoio dos pais a estas decisões, o que leva a uma maior participação na esfera pública e a uma maior integração na sociedade de acolhimento (Archer, 2002; Franceschelli, 2016). A integração de mulheres muçulmanas na esfera escolar, poderá levar à preocupação por parte de famílias mais conservadoras, que por vezes restringem a inserção escolar das filhas, privilegiando os filhos nesse âmbito, pois receiam a influência das mesmas por valores contrários à sua religião e cultura (Archer, 2002; Franceschelli, 2016). O facto de haver um maior nível de qualificações entre jovens e mulheres nas comunidades islâmicas, poderá levar também a um aumento de oportunidades no que diz respeito à entrada no mercado laboral. Por sua vez, isto poderá contrariar as condições de mulheres muçulmanas originárias do Paquistão e Bangladesh e estabelecidas no Reino Unido, onde se verifica uma elevada taxa de desemprego (Franceschelli, 2016; Kabeer, 2000). Estas mulheres

“estão sujeitas a barreiras estruturais e individuais: baixos níveis de qualificações, pouca confiança, pouca ou nenhuma experiência de trabalho,

redes de contactos limitadas, falta de conhecimentos de inglês e questões relacionadas com a acessibilidade dos cuidados infantis (...), mas também - o que é importante - mercados de trabalho racializados.”¹⁵ (Tackey et al., 2006, parafraseado por Franceschelli, 2016, p.243).

No entanto, Kabeer (2000) investiga um mercado de trabalho, da indústria de vestuário, em que mulheres bangladeshis estão inseridas tanto no Reino Unido, especificamente na zona leste da cidade de Londres, como no Bangladesh, em Dhaka. De maneira geral, a indústria têxtil no Reino Unido era dominada por mão de obra feminina, no entanto, a participação das mulheres bangladeshis era diferente, pois estas “estavam em grande parte ausentes das fábricas e de pequenas unidades fabris”¹⁶ (Kabeer, 2000, vii). Desta forma, estas mulheres desenvolviam trabalho têxtil a partir do espaço doméstico, essencialmente devido a impedimentos por causa do género e da etnia, que limitavam o trabalho exterior. O género aparece como um impedimento, essencialmente devido à norma *pardah* existente no Bangladesh, que ditava um isolamento feminino, restringindo as mulheres à esfera doméstica. No entanto, é revelada por parte destas mulheres um desejo pela inserção no mercado de trabalho no sentido de contribuir economicamente para o agregado familiar e para alcançar autonomia tanto a nível económico como social (Kabeer, 2000). No que diz respeito à inserção no mercado têxtil, em Dhaka, no Bangladesh, contrariamente ao que ocorreu no Reino Unido, as mulheres encontravam-se a trabalhar nas fábricas, no exterior de suas casas, algo que Kabeer (2000) denotou ser surpreendente. Algo notável pois, anteriormente à década de 1980, as mulheres ocupavam essencialmente a esfera doméstica, devido a normas como a *pardah*. Assistiu-se então a uma negociação destas normas com os maridos e comunidades destas mulheres, no sentido de expandirem as suas escolhas laborais. Desta maneira, estas mulheres conseguiram um maior grau de emancipação e autonomia a nível social, económico e de género (Kabeer, 2000). A partir do trabalho de Kabeer (2000) é possível reconhecer que as mulheres muçulmanas bangladeshis imigradas no Reino Unido se encontram inseridas no mercado laboral, o que contribui

¹⁵ Tradução livre do autor

¹⁶ Tradução livre do autor

para a construção de um projeto de autonomia. No entanto, é também possível reconhecer a racialização laboral a que estão expostas.

O casamento no Islão é extremamente importante e estabelece normas às quais é imperativo responder, podendo haver tensões quando estas normas são contornadas por alguns membros (Franceschelli, 2016). O casamento é também uma estrutura que estabelece expectativas e relações de género, sendo esperados certos comportamentos e opções a adotar pelas mulheres. Escolhas essas que implicam mudanças estruturais nas suas vidas, como a perda de autonomia, passando a haver um controlo dos seus movimentos por outrem (Carvalheira, 2015). Muitos homens esperam “que as mulheres se dediquem em plenitude à nova unidade conjugal, aceitando não só alterar determinados comportamentos, mas assumindo que muitos dos seus interesses ficassem em suspenso” (Carvalheira, 2015, p.175). No que diz respeito à escolha do cônjuge, é imperativo que este seja muçulmano. No entanto, existem casos de matrimónios fora da religião que não são bem-recebidos pelas famílias e comunidades islâmicas. Em contextos de migração, como a migração de comunidades islâmicas sul-asiáticas para o Reino Unido, existe alguma pressão por parte dos pais, exercida essencialmente nas filhas, para o casamento se realizar dentro da sua comunidade, dentro do mesmo grupo étnico (Franceschelli, 2016). Em adição, existe também relevância da classe e estatuto social nos casos de famílias de nível mais elevado economicamente, persistindo ainda os casamentos arranjados, uma prática comum entre as comunidades muçulmanas e outras, como as comunidades hindu (Franceschelli, 2016; Lourenço, 2009; Lourenço & Cachado, 2012; Mand, 2002; Trovão, 2016a). Apesar de algumas estruturas se manterem, existem influências do processo migratório no casamento, essencialmente na escolha do cônjuge e no papel da mulher no casamento e no agregado familiar.

Franceschelli (2016) e Dwyer (2000) apresentam resultados que indicam a existência de uma maior liberdade na escolha do cônjuge em contexto migratório, denotando uma negociação entre a agência individual dos filhos e as normas culturais dos pais, levando a uma maior participação nas decisões. Quanto aos papéis de género no casamento, também é possível encontrar diferenças nos mesmos. As mulheres, que são esperadas frequentar a esfera doméstica e dedicar o seu tempo ao agregado

familiar, começam a assumir novas responsabilidades dentro e fora do agregado familiar (Franceschelli, 2016). Estas responsabilidades passam pela formação académica e a posterior construção de uma carreira profissional, que favorecem o estatuto e a autonomia da mulher (Carvalheira, 2015; Franceschelli, 2016). Em Marrocos, segundo o trabalho apresentado por Carvalheira (2015), existe uma mudança nas dinâmicas de género no casamento, essencialmente devido à luta contra a opressão e à submissão a estruturas hegemónicas na sociedade levada a cabo pelos movimentos feministas de mulheres marroquinas. Esta resistência teve impactos nas leis e políticas do país, levando à implementação da Lei da Família, que garante “mais direitos às mulheres, sobretudo no âmbito do casamento e do divórcio, contribuindo para diminuir a sua fragilidade legal.” (Carvalheira, 2020, p.101). Assim, as mulheres ganharam independência económica, não aceitando facilmente a sua perda ao entrar numa relação conjugal, procurando “construir uma unidade com base em interesses conjugais partilhados, o que também mostra que a dessegregação se faz sentir ao nível da intimidade e não apenas do espaço público” (Carvalheira, 2015, p.176), onde exista cooperação. Esta nova forma de pensar das mulheres causa algum choque e desconforto aos homens, pois, estes percecionam-se “como figuras de autoridade, modelo que falha quando as mulheres acedem ao mercado de trabalho e saem do universo doméstico” (Carvalheira, 2015, p.177). Para além das mulheres marroquinas adquirirem autonomia económica no próprio país, Salih (2003) documenta migrações autónomas por parte de migrantes muçulmanas marroquinas para Itália, desafiando assim as representações de subordinação das mulheres aos homens.

O vestuário das mulheres islâmicas é um dos tópicos mais discutidos entre os temas da migração e religião, sendo dada muita atenção ao mesmo, por parte de investigadores, responsáveis políticos e cidadãos comuns. O véu islâmico¹⁷, denominado *hijab*, é a peça de vestuário que mais polémica gera no espaço público. Este é entendido como um símbolo que carrega vários valores, como o da afirmação da identidade de

¹⁷ O véu apresenta-se como um elemento da indumentária islâmica feminina. Existem vários tipos de véus no Islão, com diferentes características e designações, dependendo das culturas e países onde é utilizado. O *hijab* é um termo geral que designa o vestuário modesto, geralmente vestidos ou robes compridos e largos, e os véus ou lenços que tapam os cabelos utilizados por mulheres muçulmanas (Abu-Lughod, 1998; Ahmed, 2011; Bullock, 2002; Schouten, 2002). Outros tipos de véus designam-se por *niqab* que, para além de cobrir a cabeça das mulheres, cobrem também a cara, deixando visíveis apenas os olhos, ou *burka*, que cobre a cabeça, a cara e até os olhos das mulheres que usam este véu (Bullock, 2002).

género, isto é, a afirmação das mulheres face aos homens muçulmanos, carregando assim consigo uma forma de resistência dos dominados, neste caso, as mulheres (Silva, 2008). O uso de véu islâmico significa “por um lado, uma prática de adesão aos valores islâmicos, que envolve proteção e discricção; por outro, é identitário no sentido em que é um instrumento de comunicação pública” (Carvalheira, 2015, p.104). É um importante marcador de identidade das mulheres muçulmanas e o não uso no espaço público pode levar ao desconforto de algumas mulheres, assumindo-se este como um elemento de ação e de proteção (Carvalheira, 2015; Franceschelli, 2016). São várias as razões apresentadas para a escolha de uso do *hijab*. Algumas mulheres jovens começaram a utilizar o véu para corresponderem aos desejos das suas mães, outras utilizam por ser um costume na sua cultura e religião, por pressão por parte do meio social e leis estatais, por razões práticas, devido a fornecer às mulheres a possibilidade de circularem na esfera pública (Bullock, 2002; Franceschelli, 2016; Ramírez, 2011; Schouten, 2002). Desta maneira, permite também o acesso à educação e ao mercado de trabalho, a separação e o distanciamento entre os homens e as mulheres, protegendo as mulheres de vários tipos de assédio (Franceschelli, 2016; Ramírez, 2011; Schouten, 2002). Ainda, por razões económicas, como forma de protesto político, e ainda como ato de autoafirmação e emancipação (Bullock, 2002; Franceschelli, 2016; Ramírez, 2011; Schouten, 2002). O *hijab* é frequentemente percecionado pelas mulheres muçulmanas como um elemento libertador e de empoderamento, especialmente devido ao facto de adquirirem liberdade de se movimentarem pela esfera pública, ganharem mais respeito aos olhos da sociedade e, essencialmente, de conceder às mulheres que o usam, a oportunidade de construção de agência através das liberdades que este elemento de vestuário proporciona (Ahmed, 2011; Bullock, 2002; Salih, 2003; Silva, 2008).

Apesar de algumas mulheres muçulmanas percecionarem o *hijab* como parte da sua identidade e da sua cultura, a perceção que os responsáveis políticos e os meios de comunicação “ocidentais” desenvolvem sobre o vestuário islâmico das mulheres é negativa, perspetivando este como um símbolo de imposição opressora sobre as mulheres muçulmanas por parte do Islão, que se encontrariam então subjugadas ao mesmo (Ahmed, 2011; Bullock, 2002; Carvalheira, 2015; Moors, 2011; Salih, 2003). Para além disto, o véu islâmico é considerado como uma forma de resistência à inserção em

sociedades chamadas ocidentais e como adesão a formas indesejáveis do Islão (Carvalheira, 2015; Moors, 2011; Salih, 2003). Na Europa, desde o final da década de 1980, os Estados utilizaram as suas interpretações do vestuário islâmico, em específico do véu, como opressivos para implementarem limitações legais ao seu uso, o que remete para a época colonial em que os colonizadores impunham leis sobre o corpo das mulheres colonizadas, o que vai contra a ideia de liberdade religiosa defendida pelas democracias europeias (Carvalheira, 2015; Moors, 2011). Em França, desde cedo se desenvolveram atenções sobre o vestuário islâmico, essencialmente a partir do ano de 1989, que mais tarde levou à implementação de legislação em escolas, no ano de 2004 (Bowen, 2007; Moors, 2011; Ramírez, 2011). Esta regulamentação baseia-se na proibição do uso de qualquer tipo de vestuário que indique afiliações a qualquer religião. No entanto, Bowen (2007) afirma que esta lei visava claramente as raparigas muçulmanas e o uso de *hijab* nas escolas. A principal justificação apresentada pelos responsáveis políticos para legislar o uso de vestuário religioso nas escolas, é a separação entre a religião e o espaço público, pois a religião é para ser praticada na esfera privada ou nos espaços institucionais indicados, como igrejas e mesquitas, controladas pelo Estado francês para a manutenção da ordem social (Bowen, 2007; Ramirez, 2011). Para manter a ordem social, deu-se a regulação do vestuário religioso e especialmente islâmico, devido à criação de representações, essencialmente por parte dos meios de comunicação, de que as comunidades islâmicas são perigosas e ameaçadoras para a ordem pública (Bowen, 2007; Ramirez, 2011). Dessa maneira, legislou-se um dos símbolos do Islão, o véu islâmico, percecionado pela opinião pública como opressivos para as mulheres que o utilizam e como um sinal de alienação à sociedade francesa (Moors, 2011; Bowen, 2007; Ramírez, 2011). O uso de *hijab* foi então proibido em escolas em França. Mais tarde, no ano de 2010 foi proibido o uso véu integral em França (Ramírez, 2011). Na Bélgica, desde cedo se deu a regulamentação do vestuário islâmico, incluindo o *hijab* e especificamente o *niqab*, sendo proibido o seu uso em escolas situadas em determinadas províncias nacionais (Ramírez, 2011). Na Holanda também se regulamentou do *hijab* em escolas públicas, no entanto, houve um esforço na redação da lei em não direcionar esta implementação à comunidade islâmica e ainda, foi proibido o uso do véu integral em espaços públicos em 2011 (Moors, 2011; Ramírez, 2011). Na Alemanha, foi imposta a proibição do uso de véu islâmico no espaço

escolar em 2003 e esta lei foi direcionada às professoras pois, segundo o Estado alemão, estas têm de ser neutras e não influenciar as estudantes a seguirem o Islão (Moors, 2011). Em Itália, é proibido o uso do *niqab* em alguns municípios (Ramírez, 2011) e, segundo Salih (2003) o *hijab* é um considerado como um símbolo provocatório, levando algumas mulheres convertidas ao Islão a evitar usar o véu nos locais de trabalho, optando por utilizar lenços ou chapéus. Em Espanha procedeu-se também a uma tentativa de erradicação do véu islâmico das escolas. O debate público sobre a regulamentação do vestuário islâmico desenvolveu-se essencialmente devido à implementação de regulamentação noutros países europeus e como consequência da mediatização do *hijab* enquanto um meio de opressão da religião muçulmana sobre as mulheres (Ramírez, 2011).

Como é possível perceber, a regulamentação do vestuário islâmico por parte dos Estados europeus começa por ser implementada nos espaços escolares, sendo depois transferida para o espaço público. Esta regulamentação do vestuário islâmico das mulheres é descrita por Abu-Lughod (2002) como uma obsessão por parte do “Ocidente” com a retórica de salvar as mulheres muçulmanas e defender os seus direitos. Quando, na verdade, o véu islâmico é interpretado como forma de agência e liberdade por muitas mulheres no universo islâmico, como forma de dignificar a sua religião e de afirmar a sua luta e compromisso político (Abu-Lughod, 2002; Ramírez, 2011). Portanto, estas leis implementadas sob o vestuário das mulheres muçulmanas criam discriminações e desigualdades, reproduzindo o discurso entre “Nós” e “Eles”, revelando uma tentativa clara de controlo sobre o corpo da mulher muçulmana e de assimilação das mulheres islâmicas nas sociedades europeias devido à sua visibilidade na esfera pública. Revelam ainda uma islamofobia institucional que criminaliza as mulheres que usam véu e as impede de agir como cidadãs legítimas na sociedade (Ramírez, 2011).

As migrações femininas em Portugal são um fenómeno cada vez mais presente nas últimas décadas e a relação entre o género, a religião e a migração também estão presentes na produção académica desenvolvida em Portugal. A evolução da migração feminina em Portugal começou essencialmente após a Revolução de 1974, e é constituída essencialmente por fluxos provenientes de países lusófonos como os Países

Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) e Brasil. No entanto, atualmente, existem relevantes fluxos migratórios de países que não fazem parte do mundo lusófono, originários do continente asiático e africano (Neves et al., 2016). A presença da população migrante feminina em Portugal tem hoje uma contribuição inegável na economia do país.

O aumento do número de mulheres migrantes em Portugal revela uma maior procura de autonomia,

“as mulheres imigram cada vez mais por sua conta e risco, em busca de emancipação e autonomia pessoal e econômica, não se resignando passivamente perante as múltiplas formas de discriminação de que são alvo, associando-se inclusivamente a outras mulheres com o intuito de chamar a si direitos fundamentais de exercício de cidadania” (Neves et al., 2016, p.729).

Trovão (2016a) afirma que a principal razão da migração para Portugal é a de melhorar as condições de vida pessoais e familiares e observa vários tipos e razões de migração entre as mulheres com quem trabalhou na sua investigação, sendo exemplos a reunificação familiar, a migração de mulheres solteiras para auxiliar membros da família e mulheres que migraram para continuar a formação académica e encontrar melhores perspetivas de carreira.

Relativamente à relação entre género, migração e religião, em Portugal desenvolveram-se estudos essencialmente sobre a migração feminina de comunidades hindus e islâmicas. Lourenço (2009) realça o facto do género e da religião serem fenómenos indissociáveis na diáspora hindu, afirmando que se identificam manutenções e transformações de valores relacionados com estes dois elementos.

Na cultura Hindu sul-asiática, tal como nas culturas islâmicas, as mulheres geralmente ocupam a esfera doméstica, onde desempenham as suas responsabilidades como cuidadoras do agregado familiar (Lourenço, 2009, 2011). O espaço doméstico é o espaço da socialização feminina e “deverá ser compreendido como gerador de papéis sociais, culturais e de género, para além de ser o centro da solidariedade de parentesco, da socialização e da cooperação económica.” (Lourenço, 2009, p.60). Apesar desta restrição imposta culturalmente por uma ordem patriarcal às mulheres, é no espaço

doméstico que as mulheres desempenham possivelmente o seu papel mais importante da diáspora hindu, a transmissão e reprodução religiosa e cultural da comunidade, através da educação dos filhos e outros descendentes, assumindo assim a responsabilidade de preservar e proteger os valores da sua família (Lourenço & Cachado, 2012; Trovão, 2016a).

No entanto, é possível encontrar transformações em vários elementos das comunidades hindus em diáspora. A migração levou a uma negociação e transformação da identidade de género das mulheres, a partir da qual as mulheres se tentam libertar do domínio patriarcal imposto sobre as mesmas que passa pela pressão de parentes, casta e redes étnico-religiosas, desconstruindo assim a sua imagem como submissas e passivas (Lourenço, 2009, 2011; Trovão, 2016a). Esta transformação identitária leva à aquisição de autonomia que se traduz em novos papéis na esfera doméstica e na esfera pública que interferem com vários fatores, como a empregabilidade, o casamento, a educação e o vestuário (Lourenço, 2009, 2011; Lourenço & Cachado, 2012; Trovão, 2016a). O processo de adaptação na diáspora levou à transformação de tradições religiosas e introdução de novos elementos, o que leva as mulheres a assumirem novas responsabilidades privilegiadas dentro do espaço doméstico no que toca a práticas e atividades religiosas, anteriormente dominadas por homens (Lourenço & Cachado, 2012).

Na diáspora, as mulheres hindus em Portugal passaram a ter mais oportunidades de inserção no mercado laboral, que lhes permite desenvolver novas esferas de poder e ganhar espaço na esfera pública. Segundo Cachado (2014), é cada vez mais recorrente a inserção das mulheres hindus no mercado laboral na cidade de Lisboa. Trovão (2016a) identifica as mulheres da diáspora hindu como agentes económicos ativos, encontrando-se essencialmente inseridas no mercado do trabalho doméstico no setor de limpezas.

O casamento é uma questão muito relevante nas comunidades hindus, essencialmente pela questão da casta, uma variável com muito poder nestas comunidades, que interfere diretamente com o matrimónio. O casamento com mulheres originárias da Índia funciona como estratégia para manter as mulheres “autênticas” na diáspora hindu (Lourenço, 2009; Trovão, 2016a). Este é um elemento

cultural e religioso que causa muita discordância dentro da comunidade, especialmente entre pais e filhas, dado que o casamento dentro da casta, ou pelo menos dentro da comunidade, é uma obrigação imposta sobre as mulheres hindus, sendo muito difícil negociar fora da comunidade, uma vez que geraria muitas tensões (Lourenço, 2009; Trovão, 2016a). No contexto da diáspora hindu portuguesa, há uma grande preocupação por parte dos pais com o casamento dos filhos e filhas devido à exposição destes a uma sociedade com valores e objetivos diferentes, como desenvolver relações amorosas antes do casamento e com pessoas fora da comunidade. No entanto, também existe uma grande preocupação por parte dos filhos e filhas em não decepcionar e arruinar a reputação dos pais e da família ao casarem fora da casta e comunidade (Lourenço, 2009; Lourenço & Cachado, 2012; Trovão, 2016a). Em Portugal, os casamentos da diáspora hindu formam-se entre membros que residem em Portugal ou famílias que estão estabelecidas noutros locais da diáspora e existe uma maior autonomia na escolha do parceiro (Lourenço & Cachado, 2012; Trovão, 2016a).

A educação académica é uma questão que sofreu também alterações na diáspora hindu em Portugal, o que levou à diminuição da diferenciação de género no que toca à frequência de escolaridade académica que era dominado pelos homens (Cachado, 2014; Trovão, 2016a). Esta mudança em muito se deve ao esforço e preocupação das mães em inserirem as filhas nas escolas nacionais, o que resulta em melhores oportunidades futuras (Cachado, 2014; Trovão, 2016a).

De maneira geral, é realçada uma mudança nas dinâmicas de género quando confrontadas com a relação entre as variantes em estudo, a religião e migração. As mulheres da comunidade hindu no contexto diaspórico em Portugal apresentam resistência e procuram canais para a libertação das relações patriarcais de poder, a partir das quais estas têm menos oportunidades e autonomia. Esta resistência leva a que consigam obter mais autonomia, responsabilidade, poder tanto na esfera doméstica como na esfera pública, havendo uma maior participação nesta e adquirindo um novo estatuto, reforçando ainda o seu papel fulcral como educadoras e transmissoras da cultura e religião hindu (Lourenço, 2011; Lourenço & Cachado, 2012; Trovão, 2016a).

1.3. Migração Muçulmana Feminina em Portugal

A presença contemporânea de comunidades islâmicas em Portugal apresenta-se como um fenómeno recente e em crescimento, sendo este o resultado de processos migratórios que se iniciaram essencialmente durante o período de descolonização das antigas colónias portuguesas (Tiesler, 2010). Após a Revolução de abril de 1974, os fluxos começaram principalmente a partir de Moçambique, de onde chegaram famílias sunitas e também ismaelitas de origem sul-asiática. Mais tarde, durante as décadas de 1980 e 1990, começaram a chegar a Portugal fluxos de muçulmanos sunitas oriundos da Guiné-Bissau (Johnson, 2020; McGarrigle, 2015; Quintino, 2004; Tiesler, 2010; Vakil, 2003; Vilaça, 1997). Até aqui, a migração muçulmana em Portugal caracterizava-se essencialmente como originária dos PALOP, fazendo parte de um ciclo imperial (Soares, 2019). No entanto, a partir da década de 1990 e dos anos 2000, surgiram novos fluxos de migrantes laborais com origem asiática, do Paquistão, Bangladesh e Índia e de outros países de África, da Guiné-Conacri, Marrocos, Argélia e Senegal, diversificando ainda mais a população muçulmana em Portugal e essencialmente na Área Metropolitana de Lisboa (AML) (McGarrigle, 2015). O desenvolvimento e estabelecimento das comunidades islâmicas sunitas em Portugal deve-se muito ao trabalho comunitário e institucional desenvolvido pela Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), sendo esta a principal organização que representa a comunidade muçulmana sunita em Portugal, atuando como interlocutor dos muçulmanos perante o Estado e a sociedade civil. O seu principal objetivo é promover a cultura islâmica em Portugal e obter fundos para criação de infraestruturas para a prática do Islão, como a construção de locais de culto, de talhões privativos para o enterro de muçulmanos, talhos para a venda de carne *halal*, entre outros (Cachado et al., 2010; Tiesler, 2010; Vakil, 2004). Paralelamente ao crescimento das comunidades islâmicas na AML, aumentou também o número de mesquitas e de lugares de culto formais e informais. Segundo Mapril *et al.*, existem “entre 30 a 40 mesquitas e lugares de culto islâmicos, sendo na sua quase totalidade espaços adaptados de estruturas pré-existentes, principalmente garagens e lojas” (2021, p.162), assumindo particular destaque a Mesquita Central de Lisboa, fundada em 1985, onde está sediada a CIL.

Em termos demográficos, há dificuldade na estimativa populacional das comunidades islâmicas em Portugal e na AML (Mapril et al., 2021). Nos Censos de 2021 (INE), a quantidade de população residente com 15 ou mais anos de idade da religião muçulmana era de 36 480, apresentando um aumento significativo quando comparando com os Censos de 2011 (INE), em que a população muçulmana se quantificava em 20 640. No entanto, a CIL, refere que se encontram presentes entre 48 000 e 55 000 pessoas que praticam o Islão em Portugal, o que representa 0,5% da população do país (Mapril et al., 2021).

No que diz respeito à população feminina muçulmana, as estimativas populacionais são praticamente inexistentes. No entanto, é possível observar através das bases de dados estatísticas nacionais, como os relatórios do Serviço de Estrangeiros e Fronteiras (SEF) e os recenseamentos, um aumento do stock e fluxo de mulheres imigrantes de países de maioria islâmica nas últimas décadas, essencialmente de países sul-asiáticos como o Bangladesh e Paquistão, sendo estas as principais nacionalidades em estudo nesta dissertação. Os países africanos com ligação a Portugal onde a religião islâmica se destaca são Moçambique e Guiné-Bissau e, a partir dos Censos 2021 (INE, 2021), é possível perceber que existe um equilíbrio entre a migração feminina e a migração masculina, sobrepondo-se a migração feminina no caso de Moçambique, com 2492 mulheres com nacionalidade moçambicana residente em Portugal contra 1791 na migração masculina. Mais relevante para este trabalho são as migrações do Bangladesh e Paquistão, sendo possível observar um grande aumento destas nacionalidades na população residente em Portugal. Apesar da migração masculina ser predominante, a migração feminina apresenta aumentos significativos. Analisando primeiramente os dados do recenseamento do ano de 2001, estes indicam que residiam em Portugal 94 mulheres do Paquistão. No que diz respeito ao Bangladesh, este estaria incluindo em “outros países asiáticos”, não se destacando relativamente aos restantes (INE, 2001). O Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo do SEF do mesmo ano, indicava a presença de 376 mulheres paquistanesas em Portugal e de 42 mulheres bangladeshis (SEF, 2001). Passando a atenção para o recenseamento do ano de 2011, segundo este residiam em Portugal um total de 194 mulheres do Bangladesh e 573 mulheres do Paquistão (INE, 2011). No relatório do SEF do mesmo ano, foi identificado um *stock* de 238 mulheres

bangladeshis e de 692 mulheres paquitanesas (SEF, 2011). E ainda, segundo o recenseamento de 2021 residiam em Portugal um total de 1459 mulheres do Bangladesh e 1047 mulheres do Paquistão (INE, 2021). O relatório do SEF de 2021 apresentava um stock de mulheres do Bangladesh residentes em Portugal de 2390 e de mulheres do Paquistão de 2158 (SEF, 2021). Enquanto no Relatório de 2022, o stock de mulheres residentes do Bangladesh era de 3001 e do Paquistão era de 2706 (SEF, 2022). A partir dos dados apresentados, é possível reconhecer um aumento exponencial e significativo da população feminina migrante do Bangladesh e Paquistão em Portugal. As principais razões apresentadas para a migração de países como o Bangladesh e Paquistão para Portugal prendem-se pelo reagrupamento familiar, pela atividade profissional, pela educação, entre outros (SEF, 2022).

A literatura desenvolvida sobre a migração feminina islâmica em Portugal é escassa, essencialmente devido ao facto de esta imigração ser menos significativa do que em outros países europeus. Foca-se essencialmente em estudos sobre mulheres muçulmanas com origem ou ancestralidade guineense e indo-moçambicana, por razões como ser uma migração mais antiga, maior e mais visível do que as migrações de mulheres muçulmanas sul-asiáticas. E, ainda, são desenvolvidos vários estudos sobre migrantes de “segunda geração”. No que diz respeito aos “migrantes de segunda geração”, este é um conceito criticado nas ciências sociais. De maneira geral, a este conceito são associados os filhos de migrantes, que podem ter migrado com os pais enquanto crianças ou podem já ter nascido no país de acolhimento dos seus pais (Portes & Zhou 1993). Esta categorização leva a uma perceção destes indivíduos como estrangeiros, quando na verdade cresceram e muitos nasceram nos países de destino dos pais, não sendo objetivamente imigrantes, nem se considerando como tal (Machado & Matias, 2006). Sayyid (2006), Alexander (2006) e Raj (2003), refletem sobre a condição dos descendentes de migrantes, em específico o caso de migrantes sul-asiáticos estabelecidos no Reino Unido. Sayyid enuncia uma categoria de imigrantes e descendentes de migrantes originários da Ásia do Sul como “BrAsians” de maneira a destacar “membros de comunidades imigrantes que articulam uma parte significativa da sua identidade em termos de herança sul-asiática”¹⁸, um conceito complexo, que

¹⁸ Tradução livre do autor

carrega simbologia de pertença cultural e étnica (2006, p.5). Diz ainda que esta categorização não é uma fusão entre os termos britânico e asiático, mas uma mistura de ambos, que leva a transformações nas divisões entre a maioria nacional e minorias étnicas e a perturbações nestas relações de poder (Sayyid, 2006). Alexander (2006) menciona ainda o conceito de “segunda geração de BrAsians”, que permanecia intacto na sociologia, mesmo cerca de 40 anos após a primeira grande vaga migratória sul-asiática. No entanto, destaca que as gerações mais recentes de ancestralidade sul-asiática, têm-se reconstruindo, criando novas identidades e práticas culturais a partir das suas experiências, afastando-se assim das designações estáticas associadas às mesmas (Alexander, 2006). Raj (2003) identifica também uma associação constante entre o imigrante e a sua anterior cultura, criando uma barreira entre estes e os restantes habitantes do país onde estão inseridos. A segunda geração acaba por cair nesta mesma conceção de diferente e estrangeiro. No entanto, esta assumiu uma atitude autónoma, criando uma identidade própria, denominada de “HP”, isto é, “Hindu Punjabi”, que relaciona categorias como a comunidade, a etnicidade e a cultura (Raj, 2003). Estas categorias encontram-se em reconstrução e mudança, sendo negociadas constantemente no espaço e no tempo (Raj, 2003). No entanto, cada vez mais há um interesse em desenvolver trabalhos junto destas mulheres e comunidades (Teles, 2021). Campina (2014) refere ainda que devido há escassez de estudos que incidam sobre as mulheres muçulmanas em Portugal, os problemas destas têm uma tendência para evoluir negativamente, incluindo as desigualdades de género (Teles, 2021).

Em Portugal, a migração feminina muçulmana está fortemente ligada a fluxos que resultam do reagrupamento familiar, no seguimento da migração dos maridos, fortalecendo a ideia da posição das mulheres de comunidades islâmicas como passivas e submissas ao espaço doméstico e invisível. Para além disto, as redes sociais e de contactos também se apresentam como um fator importante para as migrações, no sentido em que é através destas redes que os indivíduos decidem migrar devido a obterem informações e apoios no processo de migração e inserção na sociedade de acolhimento (Abranches, 2007; Vakil, 2004). No entanto, é já possível observar migrações autónomas por parte de mulheres com o intuito da inserção no mercado de trabalho (Machado, 2002) que se têm tornado significativas e, ainda, “verifica-se a

emergência de novos modelos de reunificação familiar, associados a redes de mulheres imigrantes formadas por mães, irmãs e primas, em que, ao contrário dos modelos tradicionais, são as mulheres as primeiras a deixar o país de origem, seguidas então pelos maridos ou outros familiares.” (Abranches, 2007, p.34).

Como observado noutros países europeus, as comunidades islâmicas são reguladas a partir de valores tradicionais de género e, em Portugal, existe um controlo masculino, social e familiar forte sob as mulheres muçulmanas (Abranches, 2004; Carvalheira, 2015; Franceschelli, 2016; Mand, 2002; Salih, 2003; Trovão, 2021). Isto leva a que estejam mais fechadas ao espaço privado e doméstico, onde desempenham responsabilidades importantes, como a educação e transmissão religiosa aos filhos e filhas (Teles, 2021; Trovão, 2021),

“Os homens têm a seu cargo o sustento material da família e a proteção das suas mulheres. O trabalho reprodutivo (...), o cuidado do marido e dos outros membros da família, um comportamento comedido e modesto e a relativa ausência da esfera pública são as principais responsabilidades atribuídas às mulheres.”¹⁹ (Trovão, 2016b, p. 2051).

As desigualdades entre géneros são visíveis na prática da religião em Portugal, no sentido em que é mais comum os homens frequentarem as mesquitas para praticarem os vários rituais do Islão. Enquanto que não é hábito as mulheres muçulmanas frequentarem os espaços de culto, praticando estas a religião na esfera privada quando tinham tempo para tal, “quando os homens iam à mesquita às sextas-feiras, por exemplo, as mulheres ficavam em casa para preparar a refeição da tarde para os maridos e os amigos dos maridos quando estes regressavam”²⁰ (Johnson, 2020, s.p.). Segundo Johnson (2020), as mulheres guineenses muçulmanas em Portugal sentem-se até excluídas da mesquita e do islão global, a autora apresenta experiências de mulheres que foram impedidas de entrar na Mesquita Central de Lisboa por homens com origens indianas. Para além destes fatores, a distância e custos para chegar às mesquitas e o receio de andarem pela cidade de Lisboa, também se revelam como obstáculos à frequência dos locais de culto pelas mulheres guineenses (Johnson, 2020).

¹⁹ Tradução livre do autor

²⁰ Tradução livre do autor

No contexto migratório em análise, através da inserção numa sociedade de acolhimento secular como a portuguesa, com valores e costumes diferentes dos que existem na sociedade de origem maioritariamente muçulmana, por um lado dão-se mudanças e transformações inevitáveis, e por outro existe um esforço por parte das comunidades islâmicas pela manutenção das suas tradições, incluindo os papéis e relações de género (Trovão, 2012). Vários dos trabalhos desenvolvidos em Portugal sobre mulheres muçulmanas focam a construção e reconstrução da identidade destas no processo migratório. Através destes, é possível compreender que existem adaptações nas identidades destas mulheres pelo contacto com novos valores e experiências, adaptações essas, passíveis de serem observadas através de práticas religiosas, da inserção no mercado de trabalho, das sociabilidades, da educação, do vestuário e do casamento (Abranches, 2004, 2007; Bastos, 2006; Bastos & Bastos, 2006; Bastos et al., 2006; Campina, 2014; Johnson, 2020; Trovão, 2012, 2016b, 2021).

Em alguns casos, é possível identificar um desejo de obtenção de autonomia por parte de mulheres muçulmanas quando inseridas na sociedade portuguesa, uma sociedade dita moderna e na qual existe um maior equilíbrio de género na conjugalidade. Como nos diz Abranches (2007), “uma maior presença das mulheres no mercado de trabalho e o alargamento da escolaridade feminina conferem à mulher um maior protagonismo familiar, social e económico, que se traduz numa maior capacidade de decisão e negociação no casal” (p.58). Este desejo em alcançar autonomia e independência financeira é uma realidade que encontram com maior facilidade nas sociedades recetoras através da inserção no mercado laboral. Algo que não é tão comum nas sociedades de origem, onde o papel da mulher normalmente se restringe à esfera doméstica (Abranches, 2004, 2007), como é possível compreender a partir de Trovão (2016b)

“Em Portugal (...) as mulheres (...) bangladeshis podem contribuir para o rendimento familiar, sendo comum as esposas “ajudarem nos negócios”, o que tende a ser percecionado como um sinal de “modernidade”. A mesma situação (...) no Bangladesh seria imediatamente associada à “pobreza”, ou seja, ao facto

de os homens não cumprirem as suas responsabilidades primárias, e “arruinaria o nome da família”²¹ (p. 2051).

Dwyer (2000) reforça a ideia de que existem maiores oportunidades de emprego para as mulheres e jovens muçulmanas no contexto britânico, o que também é afirmado por Abranches (2004, 2007) no caso português. No entanto, sublinha que o mercado laboral não oferece muitos trabalhos bem remunerados a estas jovens e mulheres, o que poderá desafiar a tentativa de independência financeira destas. Abranches (2004, 2007) refere ainda os trabalhos destinados a mulheres guineenses que se caracterizam como “pouco qualificados e mal remunerados no sector dos serviços domésticos” (Abranches, 2004, p.96). Enquanto que a inserção laboral das mulheres de origem indo-moçambicana “dá-se essencialmente em atividades comerciais, ligadas ao pequeno comércio ou mesmo à gerência e propriedade de grandes armazéns de importação e exportação, frequentemente em sociedade com os maridos” (Abranches, 2004, p.96), existindo, portanto, uma contribuição das mulheres muçulmanas nos negócios de família, na sua maioria negócios étnicos (Bastos & Bastos, 2006). Existem diversas barreiras ao trabalho de mulheres migrantes na sociedade portuguesa, como é o caso da língua, que também é apresentada como uma barreira para as mulheres bangladeshis e paquistanesas na inserção na sociedade britânica, criando assim dificuldades nesse processo (Salih, 2003). No entanto, as experiências de mulheres muçulmanas em Portugal não seguem todas os factos apresentados, existindo também, em alguns casos, uma mobilidade ascendente na esfera profissional (Abranches, 2004).

A educação escolar e académica é um dos motores encontrado pelas mulheres e jovens muçulmanas para adquirirem maior autonomia e independência no país de acolhimento e, apesar de muitas famílias serem a favor da educação das filhas e da inserção destas nas escolas portuguesas, há necessidade de negociação com outras famílias, geralmente as mais conservadoras, decorrendo a negociação essencialmente entre as jovens muçulmanas e os seus pais (Campina, 2014; Teles, 2021; Trovão, 2016b). Segundo a literatura consultada, é comum os pais serem contra a integração das jovens na escola portuguesa, porque as famílias “são obrigadas a adaptar-se à cultura educacional do país, sendo este o meio por excelência de transmissão de ordem

²¹ Tradução livre do autor

pedagógica das normas, valores e leis da sociedade portuguesa”, receando o distanciamento e abandono dos valores da cultura de origem como a rejeição da autoridade e expectativas dos pais, e o que esta inserção poderá significar para a reputação da família e para as oportunidades conjugais das filhas (Campina, 2014, 72). No caso português, os estudos realizados apontam para um maior nível de escolaridade de mulheres muçulmanas de origem indo-moçambicana, sendo comum a inserção destas no ensino superior que tem vindo a aumentar progressivamente, apresentando as jovens guineenses um menor nível de escolaridade (Abranches, 2004; Bastos et al., 2006).

Nas sociedades islâmicas, a instituição do casamento tem um significado cultural e religioso importante e é possível reconhecer, através desta, uma procura de autonomia por parte das mulheres muçulmanas em contexto migratório. Tradicionalmente existe um grande controlo e expectativa por parte dos pais na escolha do companheiro das filhas, sendo por isso muitas vezes o casamento arranjado pelos pais, que escolhem o pretendente que se tornará noivo da filha, no sentido de forjar alianças entre famílias (Abranches, 2004; Trovão, 2021). No entanto, no contexto migratório português, é possível identificar uma mudança nesta dinâmica, dando-se uma negociação que origina principalmente nos descendentes dos migrantes muçulmanos, denominados por alguns autores como migrantes de segunda geração e denotando-se, por isso, uma diferença geracional no que toca ao casamento e à escolha do cônjuge. No contexto migratório português, Abranches (2004) afirma que as jovens muçulmanas lutam contra os casamentos arranjados, mas que em muitos casos escolhem como cônjuge companheiros também muçulmanos, o que poderá revelar a prevalência de algum controlo parental sobre o casamento.

A questão do vestuário islâmico feminino desperta bastante interesse em vários países europeus, como foi analisado anteriormente. No entanto, em Portugal, o debate sobre o vestuário e o véu islâmico é praticamente inexistente na literatura académica portuguesa. Segundo Bastos e Bastos (2008), as mulheres muçulmanas não utilizam *hijab* em Portugal por não sentirem necessidade de expressar dessa forma a sua fé. Marques (2016), afirma ainda que as mulheres muçulmanas não se sentem confortáveis em usar o *hijab* em Portugal por interpretarem este como chamativo, o que vai contra

os objetivos expostos no alcorão. E ainda por haver a possibilidade de gerar discriminação, incluindo abusos verbais. Abranches (2007) documenta o uso de vestuário islâmico por parte de mulheres muçulmanas indo-moçambicanas que afirma demonstrarem o caráter original da cultura islâmica indiana e das mulheres guineenses, caracterizando este como “extremamente colorido, não cobre o cabelo e deixa visíveis certas partes do corpo, adaptando-se apenas em parte às normas religiosas” (p.54), adicionando Johnson (2020) que deve ser modesto, cobrindo todas as partes do corpo à exceção da cara e mãos.

Em Portugal, é possível perceber que as mulheres muçulmanas inseridas na sociedade de acolhimento criam redes de sociabilidade femininas e de entreajuda, o que as leva a obter um papel autónomo e ativo nas comunidades, distanciando-se da associada dependência ao homem (Abranches, 2007; Johnson, 2020; Quintino, 2004; Silva, 1999). Johnson (2020) e Quintino (2004) destacam nas suas obras a criação de clubes sociais e culturais por parte de mulheres muçulmanas de origem guineense. A partir dos quais criaram um espaço onde podem experienciar o Islão de forma livre e praticar os seus rituais religiosos. Para além da dimensão social e cultural dos clubes, estes também funcionam como uma

“associação de crédito rotativo, disponibilizando fundos para ajudar as mulheres imigrantes *mandinga* numa variedade de empreendimentos, tais como a criação de um negócio, o regresso a casa para assistir a um funeral ou sacrifício pós-enterro, ou ajudar os membros a fazer o *hajj*”²² (Johnson, 2020, s.p.).

Quintino (2004) constata ainda a relevância das redes sociais familiares desenvolvidas entre a comunidade guineense em Portugal. Foi a partir destas redes que se criaram associações e que se desenrolou muita da migração da Guiné-Bissau para Portugal. Estas redes forneciam apoio a nível de alojamento, emprego e legalização (Quintino, 2004). Originalmente, estas redes sociais eram dominadas pelos homens. No entanto, a partir da década de 1990, as mulheres guineenses tornaram-se mais envolvidas neste tipo de relações de entreajuda. Estas relações baseiam-se na construção das redes de sociabilidade mencionadas, “as redes femininas de negócios e

²² Tradução livre do autor

entreeajuda são parte de uma estratégia adaptativa de sobrevivência que as mulheres guineenses adotaram no seu país de origem como uma resposta criativa à crise económica e à migração dos homens.” (Quintino, 2004, p.187). Apesar destes clubes culturais e redes, como a Gente Rica, uma rede de sociabilidade, terem em vista a autonomia e independência das mulheres muçulmanas, estes são por vezes controlados por homens que percecionam estes clubes como benéficos para as suas mulheres. Essencialmente devido ao facto de estas socializarem com outras muçulmanas, afastando-se de hábitos que teriam desenvolvido previamente, como “ir a centros comerciais, cinemas ou mesmo discotecas com os seus amigos não muçulmanos e começavam a substituir as suas «roupas grandes» por calças de ganga justas ou mini saias”²³ (Johnson, 2020, s.p.). No entanto, Quintino (2004) reforça que muitas destas são dirigidas por mulheres muçulmanas.

Como é perceptível através desta análise, as mulheres muçulmanas migrantes em Portugal encontram-se numa teia interseccional de relações de poder na migração, em categorias como o género, a religião, a classe, a etnia, estando desta forma limitadas a estruturas e sistemas patriarcais desiguais (Trovão, 2021). É neste sentido que importa mobilizar o conceito de interseccionalidade. Criado por Crenshaw (1989), a interseccionalidade surgiu no movimento feminista negro a partir da noção de que as experiências de mulheres negras eram moldadas pelo género e pela “raça” (Crenshaw, 1989). Davis (2008) define interseccionalidade como a “interação entre género, raça e outras categorias de diferença nas vidas individuais, nas práticas sociais, nas disposições institucionais e nas ideologias culturais, bem como aos resultados destas interações em termos de poder”²⁴ (p.68). Assim, é possível compreender que o facto de serem mulheres e serem negras resulta numa dupla discriminação e forma de subordinação por vários sistemas de opressão (Crenshaw, 1989; Davis, 2008). Davis (2008) destaca ainda este conceito como complexo e ambíguo, não existindo uma descrição concreta do fenómeno e, por isso, deixando este um pouco em aberto, algo que considera que tenha levado ao seu sucesso na teoria feminista e nas ciências sociais. No entanto, é também perceptível a forma como estas mulheres negociam com as estruturas de poder

²³ Tradução livre do autor

²⁴ Tradução livre do autor

e adaptam os seus comportamentos e atitudes no meio envolvente, no sentido de adquirirem independência e autonomia individual, a partir da reconstrução das suas identidades e aquisição de poder na sociedade de acolhimento (Teles, 2021).

Esta dissertação pretende contribuir para a literatura e discussão apresentadas, a partir da exploração de casos migratórios específicos de mulheres muçulmanas bangladeshis e paquistanesas. Estes casos apresentam contribuições devido ao facto de esta não ser uma população sobre a qual tenham incidido muitos estudos em Portugal. Isto dá-se essencialmente por representarem uma migração relativamente recente, sendo que as interlocutoras que se encontram há mais tempo em Portugal, migraram no ano de 2019.

A história e experiência migratória destas mulheres, apresenta questões que levantam temas interessantes para investigação. A partir de todos os casos encontrados no terreno, é possível reconhecer uma procura por autonomia a nível social e económico. A inserção na sociedade de acolhimento é um processo que também levanta várias questões complexas e interessantes para investigação, essencialmente as dificuldades, como a inserção no mercado laboral, e as ajudas, geralmente em forma de redes de contacto. Além disto, o papel da religião é também um ponto fundamental no processo migratório encontrado no terreno, a partir do qual se construíram motivações para escolher Portugal como país de destino da migração e redes de sociabilidade. O facto de serem inevitáveis adaptações e mudanças nas práticas culturais e sociais na inserção, leva, por vezes, à construção de diferentes perspetivas no que diz respeito aos valores pessoais destas mulheres, outro tema brevemente explorado neste trabalho.

Capítulo 2 – A Procura de Autonomia através da Migração

Neste capítulo explora-se a história migratória de mulheres muçulmanas sul-asiáticas, especificamente dos sujeitos de pesquisa, no sentido de responder a objetivos específicos propostos, entre os quais compreender como se desenrolou o processo migratório destas mulheres, as razões que levaram à migração do país de origem para Portugal, a inserção das mesmas no mercado laboral e na sociedade de destino e as ligações transnacionais com o país de origem, analisando também a forma como estes fatores estão associados à procura e obtenção de autonomia através da migração.

Os sujeitos de pesquisa são constituídos por oito mulheres muçulmanas, seis delas de nacionalidade bangladeshi e duas de nacionalidade paquistanesa, com idades entre os 23 e os 40 anos. É ainda relevante mencionar que quatro das interlocutoras migraram sozinhas enquanto as outras quatro migraram acompanhadas do marido e/ou família nuclear.

2.1. O Processo Migratório

2.1.1. Razões que Levaram à Migração

As principais razões apontadas pelas entrevistadas que levaram à migração para fora do país de origem são variadas. Por um lado, relacionam-se com a falta de segurança sentida nas ruas para as mulheres e crianças, tanto no Bangladesh como no Paquistão. Por outro lado, devido há pouca flexibilidade existente no meio laboral e na carreira profissional, sendo muito difícil enveredar por áreas profissionais diferentes. Entre outras motivações encontra-se também, o desejo de uma vida diferente, expressado por Fatima a nível profissional e por Sara a nível pessoal e social. O facto de Sara ser uma mulher divorciada e previamente emigrada fez com que os seus familiares, conhecidos e vizinhos no Bangladesh não a apoiassem e não pensassem bem dela, como expressou na sua entrevista,

“eles não pensam bem de mim.” (Sara, 18 de maio de 2023, Lisboa)

Este comportamento de outrem, que levou Sara a querer emigrar, é também apresentado por Morokvasic (1984) como um dos motivos que leva à migração das mulheres para fora do país de origem, pois o rumor por parte da comunidade marca de

forma negativa a imagem de quem este é alvo, acabando por atuar como um fator *push* para a migração. Foram ainda apresentadas razões como o desejo de explorar outros países e culturas e a procura de um futuro melhor e uma melhor educação para os filhos e as filhas das entrevistadas, como referiram Sadiã, Dalal e Hiba.

Fatima menciona ainda as desigualdades de género como um fator que a motivou à migração. Esta reconhece a existência de privilégios destinados aos homens, que contribuem para o fortalecimento da dominação masculina e dos sistemas patriarcais. Apesar de a interlocutora ter tido uma carreira profissional estável e consolidada no Bangladesh, esta era desvalorizada pelo seu género, como partilhou:

“No Bangladesh é verdade, não há identidade, as mulheres não têm a sua identidade individual. Eu estava a trabalhar, tinha uma boa carreira profissional, mas continuava a ser essencialmente a esposa ou a filha de alguém (homem).”

(Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

Apenas após a migração sentiu independência a nível identitário, sendo reconhecida pelo seu trabalho e pela contribuição para a sociedade de acolhimento.

2.1.2. Razões que Levaram à Escolha de Portugal como País de Destino

Em relação à escolha de Portugal como país de destino da migração, foram várias as razões apresentadas: algumas das interlocutoras mencionaram a importância das redes de contacto nessa decisão, isto é, a presença de amigos e de familiares que se encontravam a viver em Portugal previamente à migração dos sujeitos de pesquisa e que recomendaram o país por este ser “very migrant friendly”. Abranches (2007) e Vakil (2004) mostram também a relevância das redes sociais nos fluxos migratórios de populações islâmicas para Portugal, já que é através destas redes que os indivíduos obtêm informação e apoio no processo de migração.

Para além dos fatores apresentados, de acordo com Abranches (2007), a inserção laboral é também um fator de grande relevância na decisão de imigrar para Portugal. Maira, por exemplo, veio para Portugal no decorrer de um projeto desenvolvido pela empresa em que trabalhava e decidiu estabelecer-se no Porto posteriormente a este projeto. As restantes interlocutoras demonstram interesse na inserção laboral, admitindo Fatima que em Portugal consegue envolver-se em várias atividades laborais.

Outra razão apresentada para a escolha de Portugal como país de destino pelas entrevistadas Fatima e Sadia é o facto de Portugal ser um país pacífico, pouco violento e seguro, sem grande histórico de incidentes documentados contra as comunidades muçulmanas. Também a nível institucional, não existem em Portugal leis aplicadas que tenham como alvo as comunidades islâmicas, como existem, por exemplo, em França e na Bélgica, leis essas que restringem o uso de vestuário islâmico nas escolas (Moors, 2011; Schouten, 2002, Ramirez, 2011). Um dos maiores motivos apresentado por Dalal, Sara, Nadira, e Shaima que levou à escolha de Portugal é a maior acessibilidade para obtenção do cartão de residência em comparação com outros países europeus:

“Estou à espera do meu cartão de residência. Estou cá apenas para obter o cartão de residência, é mais fácil em Portugal.” (Shaima, 20 de julho de 2023, Lisboa)

O facto de estar estabelecida em Portugal, essencialmente a partir da década de 1990 (McGarrigle, 2014, 2015), uma forte comunidade muçulmana bengali e paquistanesa é um fator relevante para a inserção das entrevistadas Dalal, Nadira e Hiba na sociedade portuguesa, pois existe uma maior facilidade em criar relações, manter hábitos quotidianos e manter ligações com a origem. Mais ainda, as questões meteorológicas favoráveis, a localização geográfica de Portugal e a existência de uma longa costa de praias, são também apresentadas como motivações para a imigração para o país.

A nível de experiências migratórias, apenas as interlocutoras Sadia e Hiba e Dalal migraram única e exclusivamente para Portugal, apresentando as restantes entrevistadas diferentes histórias e trajetos. Maira imigrou previamente para o Dubai e Sara para a Coreia do Sul, ambas em trabalho, enquanto Fatima viveu na Islândia devido a um curso universitário sobre gestão de empresas, que durou cerca de seis meses, tendo depois imigrado para Portugal. Shaima começou por imigrar para os Países Baixos, com a intenção de obter um visto ou cartão de residência como estudante. No entanto, não tinha intenções de frequentar qualquer curso académico, o que levou posteriormente à sua migração para Portugal. Nadira também imigrou com o seu marido previamente para a Suécia, por razões académicas, porque o seu marido encontrava-se a tirar o mestrado lá, tendo depois imigrado para Portugal.

2.2 Processo de Inserção na Sociedade de Destino

A inserção de migrantes numa sociedade de destino com costumes e práticas diferentes da sociedade de origem é um processo extremamente complexo no qual interferem categorias como o género, o estatuto social, a etnicidade, a religião, a linguagem, entre outras (Albuquerque, 2005). De maneira geral, as interlocutoras mencionaram que o processo migratório e, especificamente, a inserção e o estabelecimento na sociedade portuguesa desenrolaram-se de uma maneira extremamente difícil.

2.2.1. Fatores que Dificultaram a Inserção na Sociedade de Destino

2.2.1.1. Barreira Linguística

Uma dificuldade experienciada por todos os sujeitos de pesquisa, que é interpretado e apelidado por estes como uma barreira é a língua e a comunicação. Tanto as mulheres do Bangladesh como as mulheres do Paquistão sentem dificuldades em comunicar, seja com cidadãos individuais, seja com instituições. Isto deve-se ao facto de não conhecerem a língua portuguesa previamente ao movimento migratório e, desse modo, não estarem aptas para comunicar na língua, recorrendo frequentemente à língua inglesa. Este é um fenómeno que Franceschelli (2016) reconheceu entre mulheres imigrantes paquistanesas e bangladeshis em Inglaterra e que levou a complicações na inserção das mesmas na sociedade recetora, nomeadamente na entrada no mercado laboral. A língua como uma barreira que afeta a inserção das mulheres migrantes no mercado de trabalho é um fator consonante com as informações apresentadas pelas entrevistadas Sadia, Dalal, Sara, Nadira, Hiba. Estas confirmaram a dificuldade que existe e que estas sentiram na procura de um emprego, devido ao facto de não falarem a língua portuguesa,

“Encontrar um emprego é também uma questão muito complexa aqui, pois sem a língua não se consegue encontrar nenhum emprego.” (Sara, 18 de maio de 2023, Lisboa)

Sadia e Dalal não conseguiram ainda a inserção no mercado laboral para além de alguns trabalhos desenvolvidos na associação Renovar a Mouraria, essencialmente trabalhando como guias turistas na zona lisboeta da Mouraria. Sara também não

conseguiu entrar no mercado de trabalho, tendo recorrido à Fundação Aga Khan, que lhe presta auxílio financeiro e social, e aderindo a um grupo a partir do qual existe uma criação de um produto e posterior venda, no sentido de adquirir algum fundo monetário. Shaima, apesar de também encontrar dificuldades na procura de um trabalho, não menciona a língua como uma categoria impeditiva da inserção no mercado de trabalho, mas sim o vestuário islâmico. Shaima utiliza *niqab* e afirma que, devido a esse elemento, não consegue encontrar um emprego, não sendo opção para esta a não utilização do mesmo,

“Este país não é apropriado para mim porque uso niqab e, por isso, não consegui nenhum emprego. Ninguém aqui quer arranjar-me um emprego, porque não mostro a cara, é preciso mostrar a cara se se quiser aceitar um emprego.”
(Shaima, 20 de julho de 2023, Lisboa)

Apesar da barreira linguística claramente existente, Fatima, Hiba e Maira encontram-se inseridas no mercado de trabalho, as duas primeiras trabalham na Associação Renovar a Mouraria, enquanto Maira trabalha como gestora de produtos numa empresa de tecnologias de informação na cidade do Porto.

A barreira linguística é também mencionada quanto à comunicação com instituições na sociedade portuguesa, como instituições escolares, de saúde, sociais, entre outras. As entrevistadas Dalal e Hiba partilharam nas suas entrevistas as dificuldades que sentiram na inserção dos seus filhos nas escolas portuguesas que decorrem essencialmente devido a questões linguísticas. O facto de as interlocutoras não conseguirem falar português dificulta a comunicação com trabalhadores escolares que, por vezes, não conseguem comunicar em inglês. Estas dificuldades de comunicação são também sentidas nos centros de saúde e hospitalares. O não conhecimento da língua portuguesa condiciona as entrevistadas em atos como marcações de consultas e esclarecimentos de informações. Sadia partilhou uma ocorrência em que perdeu uma consulta previamente marcada devido ao facto de esta não ter consigo um tradutor na consulta que lhe havia sido solicitado pela rececionista do centro de saúde. Hiba e Dalal partilham também as dificuldades existentes na comunicação com instituições de saúde,

“Nos centros de saúde e nos hospitais, o problema da comunicação é muito, muito grande. Se não conseguir encontrar um médico que fale inglês, oh meu

Deus, é muito, muito difícil para nós, porque acho que no hospital tem de haver uma pessoa que fale inglês, porque sabem que há muitos estrangeiros ou migrantes neste país.” (Hiba, 12 de julho de 2023, Lisboa)

Esta realça a necessidade de existirem pessoas que conhecem pelo menos a língua inglesa a trabalharem nestas instituições, no sentido de auxiliar todas as pessoas que têm a necessidade de frequentar as mesmas, sejam estes migrantes, turistas, refugiados, entre outros.

“se formos ao centro de saúde, eles não sabem falar inglês e por causa disso estamos a enfrentar muitos problemas, porque quando lá vamos, eles não querem falar connosco. Também fomos a um hospital privado, e eles também estão a fazer a mesma coisa. Eles não querem falar connosco porque não sabemos português.” (Dalal, 10 de maio de 2023, Lisboa)

Dalal alega mesmo que os trabalhadores dos centros de saúde que visitou se recusam a tentar dialogar, mesmo em inglês.

No seguimento destas declarações, Nadira e o seu cônjuge afirmaram ter experienciado situações semelhantes quando visitaram instituições como a Segurança Social e as Finanças, nas quais foi extremamente difícil comunicar com os funcionários devido à barreira linguística,

“os serviços de finanças em todo o lado, não querem falar connosco em inglês, nós estamos a falar em inglês e eles respondem em português.” (Nadira, 10 de julho de 2023, Lisboa)

Para além dos testemunhos já apresentados, Maira admite que numa primeira instância não sentiu grandes dificuldades na inserção na sociedade portuguesa, pois a empresa onde trabalhava lidou com todas as questões burocráticas e mais complexas. No entanto, quando voltou a imigrar para Portugal e necessitou de contactar com instituições, sentiu também grandes dificuldades na comunicação derivadas da barreira linguística. De maneira geral, as interlocutoras demonstram interesse em aprender a língua portuguesa no sentido de conseguirem uma integração mais acessível na sociedade portuguesa, em todos os aspetos. Sadia, Dalal, Sara, Nadira e Hiba frequentam ou já frequentaram em algum momento, aulas de língua portuguesa, sendo

que Dalal e Nadira utilizaram algumas palavras e expressões portuguesas no decorrer da entrevista, como é o caso seguinte,

“quando falamos com eles, eles dizem ‘não fala português?’ e eu digo ‘eu não sou portuguesa’, e eles não querem falar connosco porque talvez saibam falar inglês, mas não muito bem.” (Dalal, 10 de maio de 2023, Lisboa)

2.2.1.2. Inserção no Mercado Laboral

A inserção destas mulheres na sociedade recetora foi também dificultada devido há complexidade existente na inserção no mercado laboral. Na sua maioria, as interlocutoras têm qualificações académicas e experiência profissional em determinadas profissões no país de origem. Fatima e Hiba detêm o grau de mestre em Química e em Economia, enquanto que Sadia, Maira e Shaima possuem a licenciatura em Medicina e Cirurgia, Gestão e Ciências Sociais, respetivamente. Dalal, Sara e Nadira obtiveram todas o 12º ano escolar. Apesar do grau académico e experiência profissional destas mulheres, em Portugal, apenas Maira conseguiu encontrar emprego na sua área, trabalhando como gestora de produtos numa empresa de tecnologias de informação na cidade do Porto. Fatima e Hiba conseguiram emprego na Associação Renovar a Mouraria, Fatima como mediadora comunitária e Nadira conseguiu empregar-se num café em Lisboa, juntamente com o seu marido. Sadia e Dalal encontram-se desempregadas, apesar de por vezes trabalharem com a Associação Renovar a Mouraria. Sara e Shaima também se encontravam sem emprego fixo à data da realização das entrevistas.

Tendo em conta estas informações, é possível perceber que estas mulheres migrantes experienciam grandes dificuldades para entrar no mercado de trabalho e, quando conseguem a inserção, a empregabilidade não se manifesta nas áreas de interesse, formação e experiência profissional destas. King (2020) reflete sobre este fenómeno, em que os migrantes nos seus países de origem são altamente qualificados e formados. No entanto, no país recetor apenas conseguem inserir-se num mercado de menos qualificado. Neste sentido, King (2020) expôs casos que investigou sobre a migração albanesa, em que descobriu situações de “professores a trabalhar como amas ou empregados de limpeza, académicos a trabalhar como motoristas e agrónomos

licenciados a trabalhar como jardineiros ocasionais”²⁵ (p.199). Abranches (2007) aponta que, apesar de haver oportunidades de trabalho para mulheres migrantes em Portugal, incluindo mulheres muçulmanas, estas oportunidades, na sua maioria, não oferecem salários bem remunerados, nem necessitam de formação especializada, como é o exemplo do setor dos serviços domésticos, um dos mercados laborais com maior oferta para mulheres migrantes (Morokvasic, 1984). Estas situações podem ocorrer devido a várias razões, como as barreiras linguísticas expostas anteriormente, o não reconhecimento das qualificações, incluído a formação académica e profissional, os preconceitos sociais e patronais para com imigrantes essencialmente dos chamados países em desenvolvimento. Estes fatores impedem estes migrantes de “transferir o seu capital humano e os seus diplomas para um emprego equivalente no estrangeiro”²⁶ (King, 2020, p. 199). Sadia partilha a sua experiência profissional, que vai de encontro à informação exposta anteriormente. No seu país de origem, o Bangladesh, trabalhava como médica ginecologista, afirmando ter uma boa carreira profissional, que exerceu entre o ano de 2010 e 2021, até à sua imigração para Portugal. No entanto, em Portugal, não conseguiu inserir-se na sua área laboral de interesse e formação, mencionando a barreira linguística, a “falta de vagas” e a “crise” como motivos para a não inserção neste mercado. A interlocutora sugere a criação de novas vagas e postos de trabalho destinados a pessoas que falem inglês ou mesmo para migrantes, de maneira a facilitar a inserção laboral desta população. Relativamente à questão da crise económica, apontada por Sadia como uma possível razão para a sua não inserção no mercado de trabalho pretendido, McGarrigle (2015) afirma que os períodos de crise existentes em Portugal têm influência nas oportunidades de imigrantes, incluindo muçulmanos.

2.2.1.3. Acesso à Habitação

A habitação é um fator que, a nível geral, também dificulta a inserção das mulheres entrevistadas na sociedade de acolhimento. Esta é, segundo Fonseca *et al.* (2002), uma das primeiras preocupações que os imigrantes têm de enfrentar no processo de instalação no país de destino. Em Portugal, especificamente nas áreas metropolitanas do Porto e Lisboa, o mercado imobiliário é extremamente caro,

²⁵ Tradução livre do autor

²⁶ Tradução livre do autor

apresentando valores cada vez mais elevados, o que dificulta o processo habitacional para os migrantes, especialmente se estes adquirirem rendimentos baixos. Existem padrões residenciais entre as comunidades islâmicas na Área Metropolitana de Lisboa, que se foi estruturando a partir das épocas e momentos da chegada dos migrantes a esta área. Estes padrões relacionam-se com as redes migratórias devido ao facto de os imigrantes habitualmente escolherem viver perto de membros da mesma comunidade étnica e cultural (McGarrigle, 2015). A questão da empregabilidade também tem influência nestes padrões habitacionais, pois os imigrantes tendem a procurar habitação relativamente perto da área do seu emprego, como é o exemplo dos imigrantes muçulmanos que trabalham nos chamados “negócios étnicos” na Mouraria, acabando por isso por residir nessa zona. E ainda, os locais de culto são um facto a ter em conta aquando da escolha da habitação, pois a população muçulmana tende, desde início, a instalar-se relativamente perto de mesquitas e lugares de culto (Fonseca et al., 2002; McGarrigle, 2015, 2019).

Hiba e Shaima expressaram no decorrer das entrevistas a dificuldade existente em encontrar habitação. Shaima atribui esta dificuldade ao facto de não possuir cartão de residência, enquanto Hiba atribui esta contrariedade ao mercado imobiliário. Shaima encontrava-se, à data da entrevista, a partilhar quarto com uma mulher e Hiba, à data da entrevista, vivia na zona de Benfica e encontrava-se a partilhar um quarto com a sua família nuclear, isto é, o seu cônjuge e os quatro filhos do casal. O facto de estas entrevistadas não terem qualquer rede de contacto aquando da sua migração para Portugal poderá ter dificultado o seu processo em encontrar habitação. No caso de Fatima e Sara, este processo foi relativamente mais fácil do que o exposto por Hiba e Shaima, pois ambas tiveram apoio de amigos e familiares que já se encontravam migrados em Portugal. Fatima tinha amigos migrados em Portugal e Sara tinha o seu irmão mais novo.

Fatima argumentou na sua entrevista as dificuldades que sentiu na inserção social devido à pandemia do vírus covid-19, pois esta imigrou para Portugal em fevereiro de 2020, um mês antes do início do confinamento.

“Foi muito difícil, na altura em que cheguei, foi mesmo no momento da pandemia, porque cheguei em fevereiro de 2020 e depois começou o

confinamento. Por isso tive de estar isolada, sem comunicação, e ficar 7 a 8 meses sem olhar para ninguém.” (Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

Este isolamento forçado imposto sobre a interlocutora teve consequências na sua inserção, pois só ao fim de meses em isolamento é que a mesma conseguiu procurar emprego.

2.2.1.4. Processos Burocráticos

Para além das questões discutidas anteriormente sobre fatores que influenciam negativamente a inserção das mulheres muçulmanas sul-asiáticas na sociedade portuguesa, foram também mencionados fatores como os processos burocráticos, isto é, a demora em obter um cartão de residência para posteriormente migrarem para outro país ou para terem maiores hipóteses da inserção no mercado de trabalho de interesse. O processo de obtenção de um número de utente de saúde pelo Serviço Nacional de Saúde (SNS) e a obtenção de uma conta bancária são caracterizados também como processos complexos e burocráticos, que levam algum tempo e, por conseguinte, afetam outros processos, como por exemplo a colocação dos filhos nas escolas, como é o caso de Dalal.

2.2.2. Fatores que Facilitaram a Inserção na Sociedade de Destino

2.2.2.1. Redes Migratórias

Apesar da dificuldade e complexidade existentes no processo de inserção e instalação de imigrantes na sociedade recetora, existem fatores que tornam este processo mais acessível e simplificado. As redes migratórias são uma teoria migratória com elevada relevância nas migrações internacionais, pois é através destas que grande parte das migrações se desenrola no período atual, essencialmente devido ao facto de reduzirem os custos e riscos do processo migratório (King, 2012). Segundo Mapril (2010), foi a partir das redes migratórias que os bangladeshis se instalaram inicialmente no centro histórico da cidade de Lisboa. Foi no ano de 1993 que o primeiro bangladeshi se instalou no centro de Lisboa e foi por intermédio deste que a presença de bangladeshis neste lugar se multiplicou. A partir das redes sociais, assentes em laços de parentesco, amizade e vizinhança, os imigrantes bangladeshis estabeleceram-se na

mesma zona de habitação, essencialmente devido ao auxílio prestado pelas mesmas (Mapril, 2010; McGarrigle, 2015).

Tendo em conta as experiências migratórias das interlocutoras, apenas Fatima e Sara imigraram para Portugal a partir do processo estabelecido pelas redes migratórias. Fatima tinha conhecimento de um amigo bangladeshi que estava imigrado em Portugal há cerca de 14 anos e, após realizar um estudo na Islândia, decidiu migrar para Portugal, essencialmente devido ao facto do seu conhecido oferecer vários tipos de apoio, como informações e ajuda a procurar e encontrar emprego. É possível compreender a relevância deste apoio a partir do seguinte excerto da entrevista com Fatima,

“É verdade que sem apoio, se não tivesse o meu amigo, se calhar não conseguia ficar. Teria voltado (para o Bangladesh) porque não tive essa coragem de procurar (um emprego) nessa altura (após o período de confinamento da COVID-19).” (Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

Sara tem um irmão mais novo que se encontra imigrado em Portugal, mais especificamente, Lisboa, há cerca de quatro anos e foi essencialmente devido a este fator que Sara imigrou para Portugal. O irmão de Sara desempenhou um papel muito relevante na sua inserção na sociedade portuguesa, tendo auxiliado em vários processos, como o acesso a alojamento, sendo que Sara se encontrava no momento da entrevista a viver com o seu irmão e a cunhada. Para além disto, ajuda também ao nível de questões legais e burocráticas, ligadas a instituições governamentais, como é possível perceber a partir do excerto,

“O meu irmão mais novo vive aqui há 4 anos e ajudou-me muito a obter todos os documentos, como o NIF, a segurança social, o seguro de saúde...” (Sara, 18 de maio, Lisboa)

Como é possível perceber, Fatima e Sara decidiram migrar para Portugal devido ao facto de existirem relações baseadas em laços de amizade e de parentesco que ligam o país de origem ao país de destino (Massey et al., 1993). O auxílio prestado às duas mulheres através destas ligações baseia-se na transmissão de informações, facilitação de emprego e alojamento e assistência com processos burocráticos, mitigando as dificuldades

persoais e sociais que podem ser sentidas pelas migrantes (Arango, 2000; Castles, 2018). Estes tipos de auxílio são também característicos das redes migratórias.

2.2.2.2. Organizações Sociais e Culturais

Para além do papel das redes de contacto como um fator que facilita a inserção das mulheres migrantes sul-asiáticas, as Organizações Não Governamentais (ONG's), Organizações Não-Governamentais para o Desenvolvimento (ONGD), Associações Sociais e Culturais e Fundações também têm um papel positivo na integração destas mulheres migrantes na sociedade recetora. Existem várias associações e organizações com ou sem expressão institucional formalizada que foram constituídas exclusivamente com o propósito de prestar apoio a comunidades específicas. Neste caso, existem várias associações e organizações com enfoque nas comunidades islâmicas em Portugal, sendo que estas associações disponibilizam apoios sociais, culturais e financeiros, funcionando como uma âncora para alguns migrantes (Tiesler, 2005; Vakil, 2004).

A Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) foi fundada em 1968, por um grupo de estudantes moçambicanos sunitas de origem indiana de classe média instruída (Machaqueiro, 2012). Esta é a principal organização que representa a comunidade muçulmana em Portugal. A partir de 2006, com a implementação da Lei da Liberdade Religiosa, tornou-se uma comunidade religiosa registada, atuando como mediador entre o Estado português e as comunidades muçulmanas e tendo ligações importantes com elites políticas, sendo o seu principal objetivo promover a cultura islâmica e obter fundos para a construção de mesquitas e outros locais de culto (Tiesler, 2010; Vakil, 2004). Quintino (2004, 2010) e Abranches (2007) apresentam nos seus trabalhos o papel de várias associações e organizações na integração social de migrantes muçulmanos oriundos da Guiné-Bissau e dos seus descendentes em Portugal. São apresentadas Associações como a Associação Guineense de Solidariedade Social (AGUINENSO), a maior associação guineense em Portugal, que foi fundada em 1987 e tem como principal objetivo a assistência ao desenvolvimento social e humano de residentes de Chelas (Quintino, 2010). Abranches (2007) menciona o trabalho da Associação dos Muçulmanos Naturais da Guiné-Bissau Residentes em Portugal (AMNGB), que foi fundada por muçulmanos guineenses que não se sentiam representados pela CIL. Esta associação está sediada na Mesquita Central de Lisboa e tem como objetivo a “garantia

da prática religiosa, o ensino do Alcorão e a assistência social aos mais necessitados, esta associação foi criada com vista à preservação das especificidades culturais dos muçulmanos guineenses” (p.190). Segundo Quintino (2010), no geral, estas associações desenvolvem atividades tanto em Portugal, como na Guiné-Bissau, descrevendo assim estas organizações como “atores sociais ‘transmigrantes’, cujos quotidianos se configuram num espaço social transnacional” (p.96). McGarrigle (2015, 2019) apresenta também várias associações de muçulmanos existentes na AML, como a Tapada das Mercês que foi fundada em 2008 por muçulmanos da Guiné-Conacri, a qual tinha como objetivo a prestação de serviços sociais a habitantes locais, especialmente indivíduos muçulmanos. McGarrigle (2019) destaca ainda o objetivo de várias associações islâmicas na preservação e transmissão cultural de valores e práticas culturais aos descendentes de migrantes muçulmanos.

No que diz respeito às comunidades muçulmanas sul-asiáticas, destaco o Centro Islâmico do Bangladesh (CIB). O CIB foi criado no ano de 2004 e encontra-se sediado na Mesquita Baitul Mukarram, na Mouraria, sendo que a principal fonte de financiamento do centro provém de donativos de membros da congregação (Mapril & Tiesler, 2012). Este centro tem vindo a desenvolver um trabalho árduo, em conjunto com a Câmara Municipal de Lisboa, no sentido de expandir o espaço religioso, através da construção de uma nova Mesquita, para a congregação de muçulmanos localizada na cidade de Lisboa que tem vindo a aumentar progressivamente (Mapril, 2010). A partir do CIB e da mesquita onde este se encontra localizado, existe a criação de laços de reciprocidade e apoio entre a comunidade muçulmana sul-asiática (Mapril, 2005). Esta é uma organização que desenvolve relações e ligações transnacionais com o país de origem, no caso, o Bangladesh, essencialmente no que diz respeito a ideias e filiações políticas transnacionais, o que leva até a tensões e crispações entre a comunidade (Mapril, 2010).

Existem também associações de orientação muçulmana femininas, como é o caso da Associação Feminina da Mesquita de Lisboa. Esta foi criada em associação com a Mesquita Central de Lisboa, local onde está sediada, e tem como objetivo a criação de redes de entreajuda entre mulheres muçulmanas, “sendo paga uma quota mensal destinada a ser usada em situações de necessidade de um membro do grupo, tais como doença, morte de um familiar ou outras dificuldades familiares ou económicas”

(Abranches, 2007, p.191). Segundo Abranches (2007), existem reuniões semanais entre mulheres muçulmanas nas quais se dedicam às orações islâmicas e ao convívio e sociabilidade. As redes de sociabilidade e de entreajuda femininas fomentam a sua autonomia. Existem também diversos clubes sociais e culturais documentados por Johnson (2020) e Quintino (2004) dinamizados por mulheres muçulmanas guineenses.

É possível então perceber que existem várias organizações e associações que prestam apoios sociais, culturais, económicos e até emocionais a indivíduos migrantes e não migrantes muçulmanos. Sendo que existem organizações que foram constituídas somente com o propósito de apoiar esta população específica. A maioria das interlocutoras está, de alguma forma, envolvida com algum tipo de organização ou associação a partir da qual tem acesso a algum tipo de apoio na sociedade recetora. Uma das organizações com maior influência entre as interlocutoras é a Renovar a Mouraria²⁷, a qual emprega Hiba e Fatima, a última como mediadora cultural. Ainda, ocasionalmente, Sadia e Dalal trabalham no projeto Migrantour²⁸ desta organização. Trata-se de um projeto social baseado em passeios pelo bairro histórico da Mouraria, com o objetivo de construir narrativas sobre a migração, sendo por isso desenvolvido por guias migrantes que partilham as suas histórias migratórias (Associação Renovar a Mouraria). Esta Associação é ONGD apresenta assim um grande apoio a mulheres muçulmanas imigrantes, no sentido social, cultural e económico. Para além dos projetos partilhados, em conversa com Fatima, esta mencionou o projeto Há Manhãs²⁹, que dinamiza encontros mensais entre mulheres de várias nacionalidades, onde existe o convívio, discussões sobre o autocuidado e dinamização através da língua portuguesa.

Sadia partilhou ainda que está envolvida com a ONG Lisbon Project³⁰, a qual trabalha junto a comunidades de migrantes e refugiados e ainda, no projeto NO Border³¹ da Associação Crescer, projeto este que presta apoios a requerentes de asilo e refugiados na cidade de Lisboa a vários níveis. Sadia destaca o impacto positivo que o

²⁷ Renovar a Mouraria: <https://renovaramouraria.pt/pt/>

²⁸ Projeto Migrantour, Renovar a Mouraria: https://renovaramouraria.pt/pt/migrantour_sustainable/

²⁹ Projeto Há Manhãs, Renovar a Mouraria: <https://renovaramouraria.pt/pt/mouraria-acolhe/>

³⁰ Lisbon Project: <https://www.lisbonproject.org/>

³¹ Projeto NO Border: <https://crescer.org/projetos/projeto-no-border/>

envolvimento com estas associações e projetos têm na sua experiência na sociedade recetora, afirmando:

“Também fui a algumas associações como, a (Associação) Renovar a Mouraria, a Lisbon Project e muitas mais, o NO Border. Por isso, sim, já conheço duas ou três ONG's e, de facto, trabalharam para mim, às vezes procuram-me casa, emprego, organizam aulas de línguas para mim. (...) E tenho bons amigos de todo o lado (...) por isso, muitos amigos e eles recebem-se muito bem e fazem com que eu me sinta confortável.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

É possível perceber que as associações com as quais Sadia está envolvida, prestam um verdadeiro auxílio a esta, de várias formas, existindo também a formação de relações pessoais na forma de amizades. Para além das organizações já expostas anteriormente, Sadia nomeou também a Fundação Aga Khan, mencionada igualmente por Sara. A Fundação Aga Khan³² pertence à Rede Aga Khan para o Desenvolvimento, fundada pelo príncipe Aga Khan, o líder espiritual dos muçulmanos xiitas ismaelitas, sendo que esta desenvolve vários projetos de ajuda a esta população, como o projeto K’Cidade, que se foca no desenvolvimento de capacidades a nível individual e comunitário em ambientes urbanos (Tiesler & Mapril, 2012). Sara afirma que recebe apoio financeiro e social da Fundação Aga Khan:

“Acabei de entrar para a Fundação Aga Khan, estou a fazer um curso e eles ajudam-me com apoio financeiro e (...) estou a fazer um curso de português e eles também ajudam, por exemplo com apoio social.” (Sara, 18 de maio de 2023, Lisboa)

2.2.2.3. Redes de Sociabilidade Femininas

Shaima mencionou igualmente o envolvimento em redes de sociabilidade femininas criados na rede social Facebook, que envolvem mulheres muçulmanas do Bangladesh e outros países. Segundo Shaima existem mais de 200 mulheres que participam no grupo, que se reúne semanalmente de forma remota. O intuito destas redes são a partilha de experiências da vida religiosa e o ensino de forma autónoma da religião destas mulheres, no caso, o Islão:

³² Fundação Aga Khan: <https://the.akdn/pt/pagina-inicial>

“Estamos a tentar aprender o nosso Alcorão e falamos sobre o nosso Islão, como é que podemos rezar continuamente e como é que podemos manter o jejum, que dias temos de manter o jejum num mês, falamos sobre isto.” (Shaima, 20 de julho de 2023)

Para além da discussão e contacto semanal através de grupos nas redes sociais, após o decorrer da entrevista, Shaima tinha um encontro com mulheres muçulmanas na cidade de Lisboa, onde iria discutir a sua religião e os seus rituais:

“vamos falar sobre a nossa religião, o nosso Allah, o nosso profeta e é o mês do Islão, o mês de Muharram, por isso vamos falar sobre isso. Temos de manter o jejum e como podemos manter o jejum durante dois dias.” (Shaima, 20 de julho de 2023, Lisboa)

É importante reforçar que, para além do impacto positivo destas redes no sentido em que existe um apoio e uma continuidade de práticas sociais e culturais da comunidade de origem, na comunidade de destino, é relevante destacar as relações que se formam entre as mulheres muçulmanas que participam nestas redes e grupos. Através destes, são estabelecidas amizades que têm grande impacto na inserção na sociedade recetora, pois ultrapassam o apoio fornecido institucionalmente, oferecendo um sentido de conforto e sentido de pertença, estabelecendo assim uma ligação com o local de origem, no destino.

2.2.2.4. Comunidade Muçulmana Sul-Asiática em Portugal

Adicionalmente, foi possível perceber através da maioria das entrevistas que um dos fatores facilitadores para a inserção e estabelecimento na sociedade portuguesa, essencialmente na cidade de Lisboa, é a existência de uma comunidade coesa de muçulmanos sul-asiáticos (Tiesler, 2000). Tiesler (2000) afirma que esta funciona como uma âncora para novos imigrantes, sendo mais focada a comunidade muçulmana do Bangladesh devido à maioria das entrevistadas ser de origem bangladeshi. Esta população concentra-se maioritariamente no município de Lisboa, essencialmente na zona histórica da Mouraria, uma área que se tornou muito diversificada etnicamente a partir da década de 1990 (McGarrigle 2014, 2015). É também relevante destacar a presença na zona do Martim Moniz, devido à crescente receção de novos migrantes,

principalmente do Bangladesh, 85% em 2011, apesar do Paquistão e da Índia também se encontrarem representados neste espaço (McGarrigle 2014, 2015). Mapril (2005), destaca o aumento da comunidade de imigrantes do Bangladesh que, entre 1995 e 2003, passaram de 47 indivíduos para 2243 em Portugal, comunidade que continuou e continua a crescer de forma exponencial em Portugal, sendo constituída em 2022 por 16468 pessoas (SEF, 2022).

O facto de existir uma comunidade considerável de muçulmanos sul-asiáticos e esta se localizar especificamente na zona histórica de Lisboa, no Rossio, na Mouraria na zona do Martim Moniz e do Bem Formoso, onde existem variadas lojas e negócios étnicos dinamizados por bangladeshis, leva a que algumas das entrevistadas que frequentam essa zona, construam um sentimento de pertença, pois ali encontram várias marcas do seu país de origem e da sua cultura, como afirma Sadia:

“Quando vou para lá, sinto-me como se estivesse no Bangladesh, porque são todos pessoas do Bangladesh.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

“Sinto que estou no Bangladesh. Quando estou lá, não estou em Portugal.” (Shaima, 20 de julho de 2023, Lisboa)

É, portanto, possível perceber que o facto de existir uma grande comunidade dá a estas mulheres a sensação de identificação e de pertença na sociedade de acolhimento, como é possível perceber através da afirmação de Sadia:

“Temos uma grande comunidade e estamos todos juntos na maior parte das vezes, por isso não me sinto muito só ou muito fora do país.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

É a partir de conhecimentos dentro destas comunidades que se desenvolve, posteriormente, a criação de relações e laços de amizade forte que, são até classificados por algumas migrantes como a construção de uma família na sociedade de acolhimento, como afirmam Nadira e o seu marido:

"os nossos amigos fora do nosso país tornam-se a nossa família. Neste momento, todos eles são como família para mim, por isso celebramos tudo juntos, os nossos aniversários, jantamos juntos. Fazemos tudo juntos e não sentimos que estamos sozinhos, sem a nossa família. Parece que estamos com a nossa família,

quem está connosco lá fora torna-se sempre a nossa família.” (Nadira, 10 de julho de 2023, Lisboa)

Hiba sublinha a importância de grupos constituídos por muçulmanos do Paquistão no Facebook na construção de relações sociais no país de acolhimento. Fatima também declara que encontrou uma família na sociedade de acolhimento:

“Tenho alguns amigos e acho que estou a criar a minha própria família lá (em Portugal), os meus pertences já lá estão (em Portugal) e, neste momento, não penso em regressar ao Bangladesh.” (Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

E, apesar de ter construído laços de amizade com pessoas da comunidade muçulmana sul-asiática, essencialmente devido ao seu trabalho na Associação Renovar a Mouraria e a um emprego que teve previamente a este, numa escola de línguas gerida por bengalis, esta procura desenvolver relações sociais para lá destas comunidades, de forma a não se restringir às mesmas. Isto dá-se, pois, o objetivo de Fatima é a procura de uma vida nova, diferente da que tinha no país e comunidade de origem, passando também pelos grupos e relações sociais, procurando construir laços com pessoas fora da comunidade bengali. Isto é possível perceber através do seguinte excerto da sua entrevista:

“Estou sempre em contacto com a comunidade (bengali), a relacionar-me com a comunidade. Mas não estou a viver dentro da mesma, isso está fora da minha vida pessoal, porque se me limito à mesma comunidade neste país, não há diferença (...) Não estou a fazer amigos do Bangladesh intencionalmente, não, mas, na verdade, eles estão à minha volta e não tenho problemas com isso.” (Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

Sara afirma ter conseguido desenvolver relações de amizade com mulheres do Bangladesh, mas devido à sua complexa história de vida, é bastante seletiva quanto às pessoas com que se rodeia, evitando aquelas que denomina como tóxicas que têm por hábito comentar a sua vida:

“Evito apenas as pessoas tóxicas, alguns bengaleses andam a coscuvilhar sobre mim e sobre outras pessoas e muita gente sabe de mim e da minha situação (o facto de ser uma mulher divorciada).” (Sara, 18 de maio de 2023, Lisboa)

Um dos fenómenos a partir do qual se percebe a dimensão e a relevância que as comunidades islâmicas sul-asiáticas têm, é em períodos ou eventos específicos do calendário religioso e cultural islâmico. Como exemplo, Sadia apresentou o mês do Ramadão, no qual esta afirma que a zona comercial do Bem Formoso se transforma num “Little Bangladesh”, onde a maioria das pessoas fala em bangla ou bengali. Nadira e Dalal mencionam também a celebração do *Eid*, a partir do qual a comunidade se reúne praticando a sua cultura e religião, vestindo trajes tradicionais e comendo pratos étnicos e tradicionais do país de origem.

“temos alguns amigos como na comunidade do Bangladesh, jantamos juntos, vestimos as nossas roupas tradicionais como o Saree. O que se pode fazer no Bangladesh, também se pode fazer aqui.” (Nadira, 10 de julho de 2023, Lisboa)

No entanto, Fatima reforça na sua entrevista que, apesar de se realizarem muitos eventos culturais e religiosos que são costume no seu país de origem, é tudo muito diferente na sociedade de acolhimento, sendo preciso fazer alguns ajustes.

2.3. Relação com os Países de Origem

As ligações que se estabelecem com o país e comunidade de origem após a migração são geralmente muito relevantes para os imigrantes, devido a permitem uma proximidade a familiares e amigos não migrantes. Este contacto existente com o país de origem é possível devido ao desenvolvimento dos meios de transporte e comunicação, que facilitam o contacto físico, no sentido em que é mais fácil visitar o país, e virtual, através do contacto através de redes sociais como o *Messenger* e *Whatsapp*, com a origem e poderá levar também a práticas transnacionais (Basch et al. 1994; Vertovec, 1999).

Apresenta-se como objetivo compreender a relação que as interlocutoras têm com o país de origem, neste caso o Bangladesh e o Paquistão, e de que forma experienciam a sua cultura em Portugal. De forma geral, todas as interlocutoras confessam ter uma boa relação com o seu país de origem, no sentido em que têm ligações emocionais positivas com este, essencialmente devido a terem familiares e amigos presentes no mesmo,

“Passei 36 ou 37 anos no meu país. Por isso, tenho uma ligação muito emocional com o meu país.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

Estas ligações são sustentadas e fortalecidas através de visitas ocasionais ao país de origem. No caso de Fatima e Nadira ao Bangladesh e, no caso de Maira, ao Paquistão. Aquando da entrevista com Maira, esta encontrava-se no Paquistão, numa visita à família, algo que faz uma vez por ano desde que se encontra em Portugal, desde 2019, afirmando que:

“Se eu pudesse ter os meus amigos e a minha família lá (Porto, Portugal), provavelmente não viria para cá (Dhaka, Paquistão), mas como ainda sou muito sociável aqui, estou sempre fora de casa, por isso estou sempre ansiosa por vir para cá, encontrar a minha família, encontrar os meus amigos, desfrutar da boa comida e tudo o resto.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

Maira confessou também que, se a viagem para o Paquistão fosse mais acessível, tanto a nível de preço como a nível da duração da viagem, visitaria de forma mais frequente o seu país de origem,

“Se o voo não fosse tão longo e não fosse tão caro, visitá-lo-ia todos os trimestres. Se fosse em qualquer parte da Europa, visitaria com muito mais frequência, eles iriam cansar-se de mim.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

Para além do contacto físico, experienciado pelas mulheres que se expôs anteriormente, o contacto virtual é o mais utilizado pelas migrantes que entrevistei, apesar de todas revelarem o desejo de regressar de forma a visitar o país de origem. No entanto, os constrangimentos financeiros e burocráticos, o cartão de residência, impossibilitam-nas de realizar este desejo. O contacto virtual com o país de origem é, de maneira geral, diário entre as interlocutoras. Todos os dias mantém contacto com familiares e amigos que se encontram entre o Bangladesh e o Paquistão, em especial Sara e Shaima. Estas interlocutoras encontram-se separadas dos filhos, que permaneceram no país de origem, e afirmam que apesar de existir um contacto constante com os mesmos, têm o desejo de os trazer para Portugal,

“Depois de obter o cartão de residência, vou voltar para o Bangladesh e vou tentar trazer o meu filho e a minha filha para cá e, depois de o meu filho e a

minha filha virem para cá, vamos para a Austrália com o meu marido.” (Shaima, 20 de julho de 2023, Lisboa)

Adicionalmente, alguns sujeitos de pesquisa sustentam também as ligações com a origem através de remessas. Estas remessas podem apresentar várias formas, podendo ser de caráter económico ou social, e têm grande influência tanto na comunidade de origem como na comunidade de destino (Basch et al., 1994; Portes, 1999). As remessas monetárias por parte de indivíduos migrados servem, muitas vezes, como modo de sustento das famílias que ficaram no país de origem, tendo grande impacto em economias nacionais em várias partes do mundo (Schiller et al., 1992). As remessas sociais são ideias, comportamentos, identidades e capital social que circulam dos países de acolhimento para as comunidades de origem (Levitt, 1998). As práticas religiosas são um exemplo de remessas sociais, pois os migrantes levam consigo rituais e práticas particulares da sua religião e, a partir do processo migratório e “criam novas formas combinando o que trazem com o que encontram e depois reintroduzem essas ideias (...) nas suas comunidades de origem.”³³ (Levitt, 2003, p.850).

A maioria das interlocutoras não tem como norma o envio de remessas, sublinhando Hiba que gostaria de enviar e receber presentes da família, mas não o faz devido ao envio de encomendas ser muito dispendioso entre Portugal e o Paquistão. Por sua vez, Maira, sempre que visita o Paquistão leva na sua bagagem presentes para a sua família, amigos, vizinhos e conhecidos pois afirma ser um hábito cultural e, por isso, é algo que faz sempre que visita o país de origem. Quando faz esta viagem, a sua bagagem consiste maioritariamente em presentes,

“tudo o que tenho na bagagem são sempre presentes, para os meus pais, para a minha irmã, para o meu cunhado, para todos os meus amigos e tenho muitos, para os pais dos meus amigos, porque também sou próxima deles, para os seguranças do meu prédio e ainda alguns presentes extra para o caso de conhecer alguém e ter de lhe dar presentes. Por isso, compro muitas coisas, sim.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

³³ Tradução livre do autor

2.4. A Procura de Autonomia

A partir de informações apresentadas ao longo do capítulo, é possível identificar uma procura por autonomia por parte de todas as mulheres muçulmanas sul-asiáticas entrevistadas.

Em primeiro lugar, é importante reforçar as habilitações e qualificações das interlocutoras. Fatima tem um mestrado em Química, desenvolveu vários cursos, sendo um em gestão de empresas que frequentou na Islândia e encontrava-se no momento da entrevista a frequentar uma pós-graduação na Universidade de Lisboa. No Bangladesh trabalhava como professora antes da sua migração para Portugal. Hiba também tem o grau de mestre no curso de Economia. Sadia obteve uma licenciatura em Medicina e Cirurgia, exercendo profissionalmente na área, ou seja, trabalhando como médica ginecologista, entre o ano de 2010 e 2021, previamente à sua imigração para Portugal. Maira obteve uma licenciatura em Gestão, área na qual trabalhava antes da migração e que se encontra na sua decisão de migrar para Portugal. Shaima obteve também o grau de licenciada em Ciências Sociais. Dalal, Sara e Nadira obtiveram todas o 12º ano escolar. Portanto, é possível perceber que as interlocutoras são mulheres com capitais educacionais, sendo que algumas tinham um emprego fixo e estável quando decidiram imigrar para Portugal. Fatima afirma que é mais comum hoje a migração de mulheres muçulmanas formadas do Bangladesh para Portugal

“Hoje em dia, está a acontecer, as mulheres instruídas vêm do Bangladesh.”
(Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

É ainda relevante ter em conta que mulheres como Fatima, Maira, Sara e Shaima viajaram de forma autónoma para Portugal, desafiando os padrões ditos tradicionais da migração feminina. Este comportamento apresenta novidade quanto ao que é documentado em investigações sobre populações migratórias muçulmanas para Portugal, que usualmente tratam a migração das mulheres como parte do movimento migratório familiar, principalmente como parte da reunificação familiar (Abranches, 2004, 2007; Campina, 2014). É, portanto, possível compreender que não é comum a migração autónoma de mulheres muçulmanas sul-asiáticas para Portugal, tanto que Fatima, como mulher formalmente casada, mas que vive uma vida separada do seu

matrimónio, foi várias vezes questionada pelo SEF, pois estes não acreditavam que Fatima viajava sozinha de e para Portugal:

“Não é normal porque já me perguntaram várias vezes no SEF porque não acreditavam que eu viajava sozinha e eu mostrei os meus vistos todos e o meu passaporte, para verem que fiz isso durante muitos anos (...), mas eles não acreditaram em mim.” (Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

Com base nestas informações, é possível associar estas mulheres a um certo nível de autonomia, tendo em conta as suas qualificações e experiência profissional e a forma autónoma da migração de algumas das entrevistadas, apesar de pelo menos Fatima e Sara serem orientadas a partir de redes sociais.

A inserção no mercado laboral de algumas das mulheres interlocutoras, como Fatima e Hiba na Associação Renovar a Mouraria, Maira como gestora de produtos numa empresa de tecnologias de informação e Nadira como empregada de um café, garantem a estas mulheres uma forma de autonomia financeira. Sendo ainda possível perceber a procura incessante das restantes entrevistadas pela procura deste tipo de autonomia.

No entanto, estas não são as únicas razões a partir das quais é possível observar comportamentos e ideias autónomas por parte das mulheres entrevistadas. As razões apontadas pelas mesmas para a migração para fora do país de origem também revelam um projeto de autonomia. O desejo em melhorar o estilo de vida e procura de uma vida diferente, onde existem menos restrições e barreiras, tanto a nível profissional como a nível social e de género, são razões apresentadas para a saída do país de origem. Isto vai ao encontro do que Salih (2003) documentou em migrações autónomas de mulheres muçulmanas marroquinas para o sul da Europa, nomeadamente para Espanha e Itália. Nadira, na sua entrevista, revela também a intenção de prosseguir estudos em Portugal, tendo como objetivo a inserção num curso de licenciatura e, posteriormente, o estabelecimento de uma carreira profissional na sua área de interesse. Ainda, os sistemas patriarcais e de dominação masculina, que Kabeer (2000) identifica no Bangladesh, funcionam como um fator *push* para a migração feminina, o que vai de encontro ao exposto por Fatima. De acordo com Kabeer (2000), o movimento migratório está frequentemente associado a projetos de construção de autonomia através da

obtenção de independência económica, do escape a normas e restrições sociais e de género, como a *purdah*, e a expansão a novos horizontes e oportunidades (Kabeer, 2000).

Com base nos fatores que facilitam a inserção das mulheres na sociedade de acolhimento, neste caso Portugal, as redes de sociabilidades femininas existentes entre mulheres muçulmanas sul-asiáticas, os grupos de sociabilidade femininas formados através de redes sociais e o papel das associações, fortalecem formas sociais autónomas (Johnson, 2020; Quintino, 2004). As redes de sociabilidade femininas, mencionadas por Shaima, que dinamizam encontros frequentes entre mulheres muçulmanas do Bangladesh de forma virtual e física, em Lisboa, promovem a socialização através da conversa informal, partilha de experiências e partilhas sobre a fé no Islão. Estas mulheres, de forma autónoma, ensinam e aprendem factos religiosos, por exemplo a partir da leitura do seu livro religioso, o Alcorão. Para além da questão mais objetiva das redes, desenvolvem-se através destas relações e laços de amizade que se transformam em redes de apoio que facilitam a inserção na sociedade de acolhimento. A existência de projetos dinamizados por associações que têm como objetivo a socialização entre mulheres, como é o caso do projeto Há Manhãs da Associação Renovar a Mouraria, têm em vista a autonomia e independência das mulheres muçulmanas, a partir do desenvolvimento de atividades e eventos que resultam, como as redes de sociabilidade, na formação de laços de apoio e amizade.

As opções destas mulheres em dividirem o seu tempo com outras com quem partilham semelhanças, como as questões culturais, religiosas e até o país de origem, está de acordo com informações redigidas por Neves *et. al* (2016). Estes mencionam que as mulheres imigrantes se associam a outras mulheres na busca por emancipação, autonomia e com a intenção de obter direitos fundamentais de exercício de cidadania, através do processo migratório.

De maneira geral, é possível concluir a partir do presente capítulo, a história migratória das interlocutoras. São apresentadas diversas razões para a imigração, como por exemplo, a insegurança experienciada nos países de origem, o desejo de uma vida diferente, com mais oportunidades e flexibilidade laboral e o desejo de um futuro com melhores oportunidades para os filhos e filhas de algumas das interlocutoras. São

também vários os motivos apresentados para a escolha de Portugal como o país de destino da migração. As redes de contacto, a existência de comunidades islâmicas sul-asiáticas estabelecidas em Portugal, o facto de este ser descrito como um país que recebe e trata bem os migrantes, foram motivações apresentadas. Ainda, as maiores oportunidades de inserção no mercado laboral do que as existentes nos países de origem das interlocutoras.

A inserção das interlocutoras na sociedade de acolhimento foi, e continua a ser, um processo extremamente difícil. A barreira linguística é um dos aspetos que dificulta a inserção na sociedade de destino, devido aos obstáculos que apresenta, como a complexidade na comunicação com indivíduos e instituições, como escolas, centros de saúde e serviços como finanças e segurança social. Esta barreira tem também influência negativa na inserção destas mulheres no mercado de trabalho. A inserção laboral torna-se então complexa e, quando se consegue, várias vezes encontram vagas em áreas que não são do interesse pessoal, profissional e académico das interlocutoras. Em adição, a complexidade quanto às habitações e os processos burocráticos existentes dificultam este processo. No entanto, manifestam-se alguns fatores que facilitam a inserção das interlocutoras na sociedade de destino. Como as redes migratórias, auxiliam seja a partir de transmissão de informações ou facilitação de emprego ou alojamento. Algumas organizações sociais e culturais, umas especificamente criadas para apoiar mulheres muçulmanas, disponibilizam vários tipos de ajuda para a sua integração, apoios sociais, culturais, económicos e emocionais. As redes de sociabilidade femininas manifestam também um impacto positivo, ajudando as migrantes na criação de relações sociais. Adicionalmente, a existência de uma grande comunidade muçulmana sul-asiática, permite a aproximação entre os seus membros e o estabelecimento de relações e laços de amizade.

É possível perceber a partir dos comportamentos e atitudes das entrevistadas, uma procura de autonomia. Esta é demonstrada, essencialmente, a partir do investimento nas suas formações académicas e profissionais e, em casos como o de Fatima, a continuação do mesmo. A partir deste aspeto, observa-se uma procura ativa da inserção laboral na sociedade de acolhimento, para obtenção de autonomia financeira, garantida às interlocutoras que conseguiram essa inserção. O facto de quatro

das interlocutoras terem migrado de forma independente, demonstra um comportamento autónomo, contrariando padrões tradicionais da migração feminina, de que as mulheres migram para fins como a reunificação familiar. Em adição, o desejo de migrar na procura de uma vida melhor, revelam uma ambição para alcançar autonomia a nível social e económico. Ainda, as redes de sociabilidade fortalecem relações sociais autónomas, fora de relações familiares.

Capítulo 3 – O Papel do Islão na Experiência Migratória

Neste capítulo pretende-se analisar e discutir o papel da religião, neste caso o Islão, na vida das mulheres entrevistadas. Procura-se compreender o significado que a religião tem nas suas vidas, perceber de que forma vivem o Islão em Portugal e se existem diferenças ou adaptações na prática religiosa e nos valores culturais e sociais em Portugal. É intenção ainda perceber como percecionam a sua condição de uma minoria religiosa em Portugal e compreender se existem ou não diferenças geracionais na prática da religiosa.

3.1. O Islão na Vida das Interlocutoras

Todas as interlocutoras afirmam que a sua religião, o Islão, é um fator importante nas suas vidas. Existem diferentes interpretações de elementos presentes na religião, o que poderá levar a diferentes atitudes e comportamentos entre os seguidores do Islão. Quando questionadas sobre o significado do Islão e de que maneira se reflete nas suas vidas, obteve-se respostas variadas por parte das interlocutoras. Estas interpretam o Islão como uma representação de paz, um estilo de vida, a sua identidade, a sua cultura, a sua ancestralidade, força e fé. Segundo Fatima, o Islão é um estilo de vida, pois é através deste elemento, que regula muitos dos seus comportamentos e atitudes na vida quotidiana:

“o nosso comportamento, a nossa forma de sentar, de dormir, tudo é religioso, cumprimentamos de uma forma religiosa Assalamu alaikum. (...) és forte e és honesto, és verdadeiro e por isso tens apoio, tens um apoio invisível. (...) é um estilo de vida, sim, porque nascemos num ambiente religioso.” (Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

Ou seja, o Islão molda e regula várias componentes da vida dos seus seguidores, as suas atitudes, comportamentos e tradições. Um exemplo apresentado, é o caso dos hábitos alimentares. O Islão apresenta regras a seguir tendo em conta atitudes e comportamentos dos seus seguidores, comportamentos lícitos são designados por *halal*, enquanto que comportamentos ilícitos por *haram*. Entre estes comportamentos, há regulações relativamente à alimentação. É imposta pelo Islão a proibição de consumo de carne designada por *haram*, como é o caso da carne de porco e qualquer outro tipo

que não seja tratada em cumprimento com as leis islâmicas, processo explicado por Maira:

“a veia jugular do animal é cortada em primeiro lugar, para que o fluxo sanguíneo pare de chegar ao cérebro, de modo a que o animal não sinta qualquer dor durante o abate.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

Deste modo, indivíduos que fazem parte de comunidades islâmicas apenas devem consumir carne *halal*, isto é, permitida e recomendado por *Allah*, pois é esse o processo que vai de acordo com as leis islâmicas (Mapril, 2005). Outros produtos expressamente proibidos ao consumo, por isso *haram*, entre os muçulmanos, são o álcool e as drogas (Vakil, 2004).

A religião é um conceito estudado profundamente pelas ciências sociais e de difícil definição. De acordo com Geertz, a religião é “(1) um sistema de símbolos que actua para (2) estabelecer estados de espírito e motivações poderosos, generalizados e duradouros nos homens, (3) formulando concepções de uma ordem geral de existência e (4) revestindo essas concepções com uma aura de factualidade tal que (5) os estados de espírito e as motivações parecem exclusivamente realistas”³⁴ (1966, p.4). Portanto, é possível compreender que para Geertz (1966), a religião não é apenas um conjunto de crenças e rituais, mas um sistema cultural complexo que regula o comportamento humano. Esta faz parte da identidade de um indivíduo, caracterizando-se a identidade como um processo complexo, dinâmico e flexível, que está em constante construção “que se vai criando e recriando em função do contexto social, histórico, cultural, sendo também o produto de uma negociação com os outros” (Goffman, s.d., parafraseado por Santinho, 2009, p.586). A religião faz parte da identidade cultural que apresenta componentes como rituais de passagem, a língua, os hábitos alimentares, a comunidade, a ancestralidade e família, o vestuário e o lugar (Bhugra & Becker, 2005; Holliday, 2010). Mais que o facto de constituir parte da identidade cultural, existe a categorização de uma identidade religiosa, resumindo-se neste caso a uma identidade muçulmana e islâmica (Fiddian-Qasmiyeh & Qasmiyeh, 2010). Como é possível perceber, a religião é um fator que se revela como parte significativa na construção da

³⁴ Tradução livre do autor

identidade de um indivíduo ou de um coletivo. No entanto, Nadira afirma que o facto de ser muçulmana representa a totalidade da sua identidade:

“é toda a nossa identidade, ser muçulmano é a nossa identidade.” (Nadira, 10 de julho de 2023, Lisboa)

É então possível compreender a importância associada por esta mulher à religião, neste caso ao Islão, afirmando que este faz parte e influencia toda a sua forma de ser e de estar na vida.

3.2. A Prática Religiosa das Interlocutoras

Apesar de todas as entrevistadas relatarem que o Islão é extremamente relevante para as mesmas, nem todas têm a mesma dedicação ou interpretação quanto a questões práticas da religião. Enquanto que há mulheres que se esforçam para realizar as cinco orações diárias do Islão, designadas por *salat*, outras não realizam todas, não seguindo “à risca” as práticas religiosas islâmicas, como aponta Fatima. Dalal afirma neste sentido que existem ainda muçulmanas mais “conservadores” e muçulmanas mais “liberais”, tendo em conta a forma como interpretam e praticam a religião.

“Algumas pessoas são muçulmanas liberais, como nós, que fazemos tudo, vamos a todo o lado, mas algumas pessoas são muito conservadoras. Nem sequer querem levar o seu filho ou a sua mulher para um bar ou para fora, porque são muito conservadores, sem niqab, sem nada, não vão a lado nenhum.” (Dalal, 10 de maio de 2023, Lisboa)

No que diz respeito à prática da religião muçulmana, existem cinco pilares no Islão, estes são a declaração de fé, o jejum realizado no nono mês do calendário islâmico, no período do Ramadão, as cinco orações diárias, a esmola designada por *zakat* e a peregrinação a Meca, também designada por *hajj* (Mapril, 2005). No entanto, Mapril (2005) indica a possibilidade de existirem várias interpretações destes pilares, tendo em conta o contexto social no qual estão inseridos os indivíduos. No que concerne à prática religiosa, as mulheres que entrevistei são todas praticantes, a maioria realiza as suas orações no espaço doméstico, algumas frequentam mesquitas, essencialmente o espaço feminino da Mesquita Central de Lisboa. Estes espaços são frequentados essencialmente no horário da *salat*, no sentido de realizarem as suas orações em

congregação e também em eventos específicos do calendário islâmico, como no mês do Ramadão, comportamento adotado por Sadia, Nadira e Hiba. Hiba afirma ainda que, a existência de várias mesquitas na cidade de Lisboa e o facto de estarem localizadas perto da sua área de residência, em Benfica, resulta em visitas frequentes por parte da mesma e da sua família. Contrariamente, Maira queixa-se da existência de poucos espaços de culto na cidade do Porto, o que leva não convida à sua frequência.

3.2.1. Orações Diárias Obrigatórias (*salat*)

A respeito da prática religiosa, a maioria das interlocutoras reforça a dificuldade de cumprir as cinco orações diárias obrigatórias em Portugal, essencialmente devido à incompatibilidade destas com os horários de trabalho. Para além deste impedimento horário, a maioria das não se sente necessariamente confortável em rezar na rua ou em espaços públicos, como fariam no seu país de origem. De acordo com Maira, na sua cidade natal, Karachi, existem espaços designados para as orações em restaurantes ou cafés. No caso de não existirem espaços específicos nesses locais, são dispostos no sentido de auxiliar as pessoas a concretizarem as suas orações. Ainda, Hiba afirma que quando se encontra no seu local de trabalho, e este coincide com o horário das orações, faz uma pausa para a oração no próprio local, sem que isso cause qualquer transtorno aos seus colegas de trabalho.

3.2.2. Ramadão

Adicionalmente às orações diárias, outra forma de praticar a religião levada a cabo pelas mulheres entrevistadas, é a realização do jejum no mês do Ramadão, sendo este ritual praticado por todas as interlocutoras. O Ramadão, como mencionei anteriormente, acontece no nono mês do calendário lunar islâmico, um período no qual os muçulmanos devem cumprir o jejum, que “consiste na abstinência de comida, bebida, tabaco e relações sexuais entre o amanhecer e o pôr do Sol”, sendo nestes dois períodos temporais permitido quebrar o jejum “antes do nascer do Sol, os muçulmanos tomam uma refeição substancial, designada *seheri*, e a seguir ao pôr do Sol tomam o *iftar*.” (Mapril, 2005, p.858). O mês do Ramadão tem também o intuito de proporcionar aos crentes no Islão, um período de reflexão, de partilhas e sociabilidade entre famílias e membros das comunidades islâmicas, afirmando Abranches (2007), que este período

é caracterizado pela intensificação das redes de sociabilidade intragrupal (Johnson, 2020; Vakil, 2004).

No Ramadão, é mais comum para entrevistadas como Sadia e Hiba, a frequência de mesquitas, em especial a Mesquita Central de Lisboa, com a intenção de praticar a religião participando nas orações e, também, para o quebrar do jejum no final do dia, na altura do pôr do sol, pois a Mesquita tem como costume fornecer uma refeição coletiva para o *iftar*. No que diz respeito às refeições, é destacada por Hiba e Dalal, a importância da existência de lojas e mercados na zona do Martim Moniz, que vendem carnes *halal* e que permitem assim o seu consumo na altura do *iftar*. Na época do Ramadão, é também comum que certos membros das congregações tratem a carne de maneira ritual e depois a ofereçam às mesquitas, para que esta seja preparada a tempo do *iftar* (Mapril, 2005). Este comportamento é visto como uma forma de criar laços de reciprocidade e solidariedade entre redes de parentesco e de amizade (Mapril, 2005). Como referi anteriormente, o Ramadão é um período que implica um reforço de sociabilidades e foi por isto que Maira visitou o seu país de origem, o Paquistão, na altura do Ramadão:

“Faço jejum durante o mês do Ramadão e foi por isso que vim para o Paquistão, porque geralmente gosto de estar com a minha família durante este período de jejum.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

Ainda relacionado ao mês do Ramadão, foram mencionadas a celebração do *eid-ul-fitr* e do *eid-ul-adha* por parte das interlocutoras. O *eid-ul-fitr* marca a celebração do fim do jejum e, por isso, do Ramadão, enquanto que o *eid-ul-adha* marca a celebração do sacrifício exigido a Abraão, que se realiza na mesma altura do *haji*, a peregrinação a Meca. De acordo com Johnson (2020), “os muçulmanos de todo o mundo abatem uma ovelha ou uma cabra e organizam uma festa para comemorar o sacrifício de Abraão de um carneiro em vez do seu filho Ismael, de acordo com a ordem de Deus”³⁵ (s.p.). Hiba revelou que na celebração do *eid-ul-adha* existe a opção encomendar no comércio do Martim Moniz o “sacrifício” da carne mencionado anteriormente, para posteriormente ser consumida durante esta celebração:

³⁵ Tradução livre do autor

“é o sacrifício de animal, é possível fazê-lo no Martim Moniz, pode reservar o seu animal, eles sacrificam, podem depois entregar-lhe a carne em sua casa no local certo ou pode recolher a partir da loja.” (Hiba, 12 de julho de 2023, Lisboa)

Nadira partilhou também que de maneira a celebrar o *eid-ul-adha*, ela e o seu marido têm o hábito de se juntarem a amigos e conhecidos muçulmanos que pertencem à comunidade de muçulmanos do Bangladesh e juntos celebram este evento. Nesta ocasião, Nadira costuma utilizar roupas religiosas “tradicionais”, como a *saree*, uma prática comum entre as comunidades islâmicas sul-asiáticas nas celebrações de eventos religiosos.

3.2.3. Vestuário Islâmico

A questão do vestuário islâmico feminino é um fator que também está fortemente relacionado com a religião, pois este funciona como um símbolo identitário da cultura e religião islâmica (Albuquerque, 2005). Segundo vários investigadores islâmicos, existem razões justificativas para o uso do vestuário islâmico feminino a partir das escrituras sagradas, “o Alcorão e o hadith, os ditos, as ações e as decisões de Maomé” (Schouten, 2002, p.5). A partir destas escrituras existem vários tipos de interpretação que divergem entre si. Por um lado, o uso de vestuário feminino islâmico é defendido por alguns dada a sua função simbólica e comunicativa, demonstrando a devoção das mulheres ao Islão e “daria a entender que o seu marido e os seus parentes masculinos são homens de virtude” (Schouten, 2002, p.7). Para além desta, existe também a justificação de que a indumentária islâmica, sendo destacado o *hijab*, tem o objetivo de impedir o assédio sexual e auxiliar as mulheres a manterem a sua castidade e dignidade. Adicionalmente, “defende-se que o lenço faz com que a mulher seja valorizada pelas suas qualidades intelectuais e morais e não pela sua aparência. A mulher não suscitaria ciúmes às outras mulheres e não iria cometer o erro de vaidade” (Schouten, 2002, p.7). A indumentária islâmica feminina permite ainda a realização do princípio da distância e separação entre os géneros, funcionando também como uma proteção a possíveis abusos por parte de homens (Carvalheira, 2015; Schouten, 2002).

De entre as entrevistadas, apenas três usam uma indumentária de forma diária em espaços públicos. Sadia e Dalal utilizam o *hijab*, enquanto que Shaima utiliza *niqab*,

cobrindo assim todo o corpo, ficando apenas visível os seus olhos. Todas estas mulheres têm uma relação muito positiva com o vestuário islâmico, afirmando Sadia:

“Sinto-me tão bem com a minha roupa (...) sinto-me muito confortável com a minha roupa, faz parte de mim, faz parte da minha cultura. Por isso, não é um fardo para mim utilizar. É muito, muito confortável.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

É usando indumentária islâmica, neste caso *hijab* e vestidos compridos e largos, que Sadia se sente confortável para navegar em espaços públicos, algo que vai de encontro ao que foi partilhado por Dalal:

“Uso *hijab*, lenço e vestidos grandes, porque tenho uma convicção muito forte no meu coração de que sou muçulmana, por isso tenho de viver assim, é assim que sou, é esta a minha identidade. E adoro o meu *hijab*, porque me sinto sempre muito bem e não me sinto desconfortável com isso, porque me sinto sempre confortável com o meu *hijab*, porque ele não cobre apenas o meu corpo, mas também a minha alma.” (Dalal, 10 de maio de 2023, Lisboa)

Para além de afirmar que se sente confortável, Dalal afirma ainda que esta é sua identidade, devido a identificar a sua pertença religiosa, uma informação que vai de encontro a Franceschelli (2016), que declara que o *hijab* e o vestuário islâmico, de maneira geral, operam como um marcador de identidade das mulheres muçulmanas. É perceptível a valorização associada ao vestuário islâmico por Sadia e Dalal, afirmando ainda que, quando não utilizam este tipo de vestuário na esfera pública se sentem desconfortáveis, como discutiu Sadia:

“Se usar roupa ocidental, sinto-me muito desconfortável (...) se por vezes não me cobrir ou não usar um vestido que me cubra totalmente, sinto-me desconfortável.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

Este sentimento de desconforto quando se encontra no espaço público sem o vestuário islâmico, sem o *hijab* e sem os vestidos longos e largos, utilizando roupa “ocidental” como denomina, vai de acordo a conclusões retiradas por Franceschelli (2016), que afirma que o não uso de indumentária islâmica no espaço público pode levar ao desconforto de algumas mulheres.

Shaima é a única mulher entrevistada que utiliza *niqab*, que para além de cobrir o cabelo, o pescoço, uma parte do peito e os ombros, cobre também a face e as mãos com luvas. Shaima partilha também a sua relação com o vestuário islâmico, afirmando:

“Adoro as minhas roupas, tens de te cobrir se fores mulher.” (Shaima, 20 de julho de 2023)

As interlocutoras que utilizam indumentária islâmica diariamente, destacam a obrigatoriedade de o fazer de acordo com as regras do Islão, afirmando Shaima que quem não se cobre segundo as regras islâmicas, terá de responder perante *Allah* após a sua morte:

“Se não te cobrires, terás de responder a *Allah* depois da morte. Porque é que não te cobres, porque é que mostras o teu rosto e o teu corpo a outras pessoas, é proibido por *Allah*.” (Shaima, 20 de julho de 2023, Lisboa)

Sadia partilhou ainda na sua entrevista que tem o desejo de se cobrir totalmente, adotar o *niqab* em Portugal, pois sente a necessidade de o fazer tendo em conta a sua interpretação das regras impostas pelos Islão. Mahmood (2005) no seu trabalho etnográfico com mulheres muçulmanas no Egito, documenta o envolvimento destas com o movimento pietista, a partir do qual adotam uma conduta ou projeto ético autónomo. A religião tem um papel relevante na construção deste projeto ético, sendo que as mulheres muçulmanas adotam práticas que exteriorizam as suas crenças internas (Mahmood, 2005). Um dos comportamentos adotados por estas é o vestuário, que simboliza materialmente a devoção e modéstia das muçulmanas que o utilizam, o que vai de encontro ao partilhado anteriormente pelas interlocutoras (Mahmood, 2005). A autora menciona ainda um movimento desenvolvido pelas mulheres egípcias, o “movimento das mulheres nas mesquitas”. Este faz parte do revivalismo islâmico, a partir do qual começaram a organizar aulas religiosas, inicialmente no espaço doméstico e posteriormente em mesquitas, nas quais liam o alcorão e outra literatura religiosa (Mahmood, 2005). As mulheres muçulmanas apresentam assim comportamentos devotos que, na perspetiva das mesmas, leva à negociação da sua autonomia (Mahmood, 2005).

Ainda relativamente a Sadia, esta declarou que nas vezes em que utilizou *niqab* no espaço público português se sentiu desconfortável, pois reconheceu que atraiu vários olhares para si mesma, por se diferenciar das outras pessoas no espaço público a partir do seu vestuário. Esse desconforto fez com que adiasse a adoção do *niqab*, mas não alterou a sua motivação e vontade de o fazer, de forma a respeitar os princípios islâmicos que partilhou:

“Temos de nos cobrir completamente, aos homens que são realmente desconhecidos para nós, não podemos mostrar a nossa cara. É a minha regra, a minha religião, só homens como o meu pai, o meu avô, o meu marido, o meu próprio irmão, o meu tio, o meu tio materno e o meu tio paterno podem ver a minha cara.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

Sadia indica desta maneira o que foi redigido acima, de que a indumentária islâmica feminina tem como objetivo a separação dos géneros, funcionando o vestuário como uma barreira e proteção entre estes.

Apesar de apenas Sadia, Dalal e Shaima utilizarem vestuário islâmico diariamente, as entrevistadas Hiba e Sara também têm o hábito de utilizar *hijab* de forma ocasional. Hiba, no espaço público, apresenta sempre um lenço de forma a cobrir os seus cabelos, como se encontrava no momento da sua entrevista, devido a interpretar que segundo as regras do Islão, é necessário cobrir o seu corpo. No entanto, manifesta estes comportamentos de uma maneira mais liberal, no sentido em que reconhece na sua perspetiva a necessidade de se cobrir de acordo com as leis, escolhendo cobrir a cabeça com um lenço, mas não sentindo a necessidade de adotar o *niqab* ou o *hijab* de forma diária. No caso de Sara, esta afirmou usar *hijab* de forma ocasional, essencialmente quando visita áreas frequentadas por bengalis, revelando que sente alguma pressão social para a utilização, resultando a não utilização do mesmo em conversas por parte da comunidade bengali sobre si, como argumenta:

“Por vezes, também uso *hijab*, porque quando vou para a zona bengali, tapo a cabeça, mas acho que é tudo sobre mim, acho que as pessoas do nosso país estão sempre a pensar nisso e a coscuvilhar.” (Sara, 18 de maio de 2023, Lisboa)

Fatima, Maira e Nadira são as únicas interlocutoras que não utilizam vestuário islâmico e são várias as razões apresentadas por estas. No entanto, é importante reforçar que apesar de Fatima e Nadira não utilizarem indumentária islâmica, estas fazem um esforço intencional de, no espaço público, apresentarem sempre o seu corpo maioritariamente coberto. Apesar de ambas cobrirem o seu corpo de forma a não o exporem no espaço público, Fatima e Nadira têm diferentes perspetivas quanto ao vestuário islâmico. Enquanto que Nadira tem o objetivo de, no futuro, adotar a indumentária islâmica pois, na sua perspetiva, tem de cumprir essa obrigatoriedade para se sentir como “uma muçulmana inteira”, afirmando, no entanto, não estar pronta para esse processo. Na perspetiva de Fatima, por outro lado, a indumentária islâmica feminina não é obrigatória nem necessária, tendo deixado de utilizar *hijab* aquando da sua entrada na universidade devido a uma alergia e, afirmando que existem elementos mais importantes a respeitar:

“Há muitas regras no Islão, por isso considero que a honestidade e a veracidade são as primeiras. Por isso, sou aberta, honesta e sou muito forte nesse aspeto. Essa é a minha religião: em qualquer sentido, não vou mentir.” (Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

Em relação a Maira, esta nunca desenvolveu o hábito de utilizar vestuário islâmico, essencialmente devido ao facto de a sua família, e em especial os seus pais, não a ter pressionado para tal. Eles próprios não tinham esse hábito.

No que diz respeito às razões apresentadas para a utilização do vestuário islâmico, estas são variadas, apresentando-se como mais relevante o respeito pelas regras impostas pelo Islão no que toca à indumentária. É relevante destacar que todas as mulheres entrevistadas que usam vestuário islâmico, usam por opção própria e não por imposição de outrem. Sadia afirma ter sido muito influenciada a usar indumentária islâmica, no caso *hijab* e *niqab*, pela família, pois toda a sua família utiliza este vestuário. Este comportamento de Sadia vai de acordo a outros documentados por Franceschelli (2016), que afirma que muitas das jovens com quem desenvolveu trabalho etnográfico utilizam *hijab* no sentido de corresponderem aos desejos das suas mães. Foram ainda apresentadas razões práticas para a utilização do *hijab*, Dalal afirmou que o *hijab* tem como funcionalidade ser uma proteção para o sol, para a chuva e, ainda, usar *hijab*

possibilita a algumas mulheres uma economia de tempo, algo mencionado por Schouten (2002), pois usar o véu facilita a preparação destas mulheres para a saída das suas casas para o espaço público, como é possível perceber por Hiba e Dalal:

“De manhã, tenho de fazer o almoço para os meus filhos, estou com pressa, em vez de tomar um duche, uso apenas um lenço. Caso contrário, temos de arranjar o cabelo, às vezes o cabelo fica despenteado, por isso é bom para mim, é muito bom para mim.” (Hiba, 12 de julho de 2023, Lisboa)

“Quando vamos para a rua, penteamo-nos e tudo, para mim basta atar o cabelo e cobri-lo com o *hijab* e fico bonita.” (Dalal, 10 de maio de 2023, Lisboa)

No que diz respeito à indumentária islâmica, referi anteriormente quais os significados atribuídos a esta pelas interlocutoras, sendo que algumas mulheres têm como prática o seu uso diário, outras utilizam de forma ocasional e, ainda, outras interlocutoras não utilizam vestuário islâmico. Dalal confessou na sua entrevista que sente menos preocupações quanto ao uso da indumentária islâmica em Portugal, do que sentia no seu país de origem, no Bangladesh. Isto deve-se, segundo a mesma, ao facto de sentir que na sociedade de acolhimento as pessoas não prestam atenção ao rigor com que usa a indumentária islâmica, sendo mais fácil e tranquila a sua navegação pelo espaço público.

3.2.4. Diferenças e Adaptações

Migrar é um processo complexo que implica adaptações ao novo contexto e que, de acordo com Salih (2004), podem ser processos conflituosos e dolorosos. No contexto migratório em análise, no qual mulheres muçulmanas do Bangladesh e do Paquistão imigraram para Portugal dão-se, por um lado, mudanças e transformações inevitáveis e, por outro, existe um esforço na manutenção das suas tradições, incluindo as práticas e vivências religiosas (Trovão, 2012).

Todas as interlocutoras admitem a existência de diferenças quanto à prática e à vivência da sua cultura e religião, no caso o Islão, no país de acolhimento quando comparado com o país de origem. Devido essencialmente ao facto de imigrarem de um país de maioria muçulmana, onde o Islão sunita é a religião mais praticada, para um país onde pertencem a uma minoria da população. No geral, as interlocutoras indicam que

existe uma liberdade total para a prática do Islão em Portugal, nunca tendo sentido qualquer tipo de impedimento ou restrição para a prática religiosa, como afirmou Sadia:

“toda a gente é acolhedora, não houve qualquer tipo de restrições para praticar a minha religião até agora que tenha sido preciso enfrentar.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

Uma das maiores diferenças sentidas pelas mulheres entrevistadas e mencionada por Fatima, Sadia, Hiba e Shaima é o facto de em Portugal não existir o *azan*, isto é, o chamamento para a oração, como existe nos países de origem. Devido à sua ausência, Sadia e Hiba a colocam um alarme nos seus telemóveis para assinalar a hora da *salat*. Para além do *azan* assinalar a hora das orações, este tem também a função de chamar as pessoas à mesquita para a realização das mesmas, essencialmente homens, como se pode perceber a partir do excerto apresentado a seguir:

“Portanto, na hora da oração na nossa mesquita, há um chamamento para a oração que se chama *azan*, mas aqui não há, porque este país não é muçulmano. Há um chamamento e os homens estão sempre habituados a ir lá, as mulheres nem sempre estão habituadas a ir lá.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

No seguimento da *salat*, outra das diferenças encontradas pelas mulheres muçulmanas em estudo, que foi explorada anteriormente, é o facto de o horário de trabalho de algumas das mulheres coincidir com algumas das orações diárias obrigatórias. Este fator leva a que algumas interlocutoras não consigam cumprir os horários da *salat*. Para além de Hiba conseguir fazer pausas no seu local de trabalho para realizar as suas orações, Maira também tinha a possibilidade de rezar no horário de trabalho da sua empresa, pois disponibilizavam uma sala privada para o efeito. No entanto, com o passar do tempo na sociedade de acolhimento, Maira perdeu a sua motivação para rezar, deixando de praticar as cinco orações diárias, como é possível perceber a partir da mesma:

“na minha empresa, inicialmente, quando cheguei, queria fazer orações durante o horário de trabalho e eles tinham todo o gosto em disponibilizar-me uma sala de reuniões durante uma hora específica se eu quisesse rezar e rezei durante

alguns meses e depois, passado algum tempo, já não tinha muita motivação.”
(Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

Uma diferença sentida e mencionada por Fatima e Sadia e que, consequentemente, tem influência na sua prática religiosa, é a não existência de feriados em vários momentos relevantes na vida de seguidores do Islão, como no período de Ramadão e nos dias de celebração do *eid-ul-fitr* e do *eid-ul-adha*. No Bangladesh, Fatima e Sadia destacam que no período do Ramadão e na celebração dos dias do *eid-ul-fitr* e do *eid-ul-adha*, este é um período de férias do trabalho. Fatima expressa alguma frustração na sua entrevista devido ao facto de se encontrar a trabalhar nos dias de celebração do *eid* e durante todo o mês do Ramadão em Portugal. Sadia partilha que no período do Ramadão, o Bangladesh fica “fora de serviço” devido a este ser um período de férias gerais, muitas pessoas frequentam lojas de roupa no sentido de comprar roupa tradicional para festejar o *eid-ul-fitr*, desenvolvem-se planos para a reunião em jantares de celebração, como afirma:

“O meu país para durante 15 dias, porque toda a gente vai às compras, no meu país as pessoas são loucas por compras e pelo dia de *Eid* e estamos a planear, como nos vestimos, como nos preparamos, como cozinhamos para os convidados, quais receitas fazer. Só temos 2 ou 3 dias para preparar, é uma agenda muito ocupada para nós.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

Devido a não existirem as indicadas práticas e costumes em Portugal, estas épocas festivas para as comunidades islâmicas são experienciadas de forma diferente na sociedade de acolhimento. Isto leva, como indica Sadia, a que não sintam as mesmas sensações que sentiriam no país de origem durante estes períodos festivos:

“Aqui não sentimos realmente os sentimentos, estamos a perder os sentimentos.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

Segundo Sadia e Maira, um dos aspetos que tem como consequências para a sua prática religiosa, é a existência de menos espaços de culto do que nos países de origem. Este pequeno número leva a uma redução da participação nas orações. A maioria diz usar o espaço doméstico para este efeito. Salientaram também a existência de um

menor número de mesquitas com espaços de oração atribuídos às mulheres, o que, mais uma vez, reforça a necessidade de realização da prática religiosa no espaço doméstico.

A vivência do Islão não se desenvolve exclusivamente através das orações e celebrações de datas religiosas. Como referi anteriormente, os hábitos alimentares e a indumentária estão simultaneamente incluídos na prática quotidiana do Islão. A maioria das interlocutoras realçou a importância de seguirem as leis islâmicas no que diz respeito ao consumo de carne *halal*. Desta maneira, frequentarem regularmente os mercados étnicos bengali na zona da Mouraria e Martim Moniz, pois é nestes que se realiza a venda desta carne. Maira, é a única interlocutora que reside atualmente na cidade do Porto e enfatiza as dificuldades que sente para encontrar mercados onde se realize a venda de carne *halal*. Para além da reduzida oferta, Maira expõe a escassez de restaurantes que sirvam este tipo de carne, como explicita:

“Em 5 anos a viver no Porto, só conheço um talho que vende carne *halal*, importa-a de Espanha (...). Portanto, ele recebe a carne de lá e eu costumava ir lá comprar há muito tempo atrás, mas hoje já não a compro. Mas também em relação os restaurantes *halal*, só conheço dois restaurantes no Porto que usam carne *halal*.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

O facto de Maira conhecer apenas um talho que vende carne *halal* no Porto e a deslocação até ao mesmo não ser prática, foi uma das razões que levou esta interlocutora a deixar de consumir apenas esta carne. Outra razão foi a vontade de explorar os pratos da cozinha local portuguesa e, ainda, querer passar tempo com os seus colegas e amigos não muçulmanos, levou a que começasse a consumir carne considerada *haram* pelas leis islâmicas, como explicou:

“E também queria passar algum tempo com os meus amigos, não conseguiria construir uma rede de contactos se tivesse de ir a certos sítios e dissesse ‘não vou comer esta carne ou não vou comer aquilo ou isto’.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

Ainda relativamente aos hábitos alimentares, é possível reconhecer no comportamento de Sara algumas alterações e adaptações que a mesma desenvolveu na sociedade de acolhimento. Como discuti no capítulo anterior, previamente à migração para Portugal,

Sara esteve imigrada na Coreia do Sul durante dois anos. Devido aos seus hábitos alimentares diferentes dos seus colegas sul coreanos, tendo destacado o não consumo de álcool e de carne de porco, partilhou que não se sentia incluída. No entanto, a interlocutora revelou que, em Portugal, quando se encontra no seu espaço doméstico com o seu irmão e com a sua cunhada, tem o hábito de beber álcool, um comportamento considerado *haram* pelo Islão e que esta não desempenhava anteriormente. A entrevistada afirma:

“bebemos porque as pessoas não estão a ver, não estão a comentar. É tudo sobre mim, e quando eu bebo, nunca estou a magoar as outras pessoas.” (Sara, 18 de maio de 2023, Lisboa)

Na sequência de diferentes vivências do Islão que, por vezes, resultam da influência e do contacto com outros modos de vida, tentei perceber se a inserção destas mulheres em Portugal teve influência nos valores e perceções culturais e sociais das mesmas, no que diz respeito a fenómenos como o casamento, as dinâmicas de género e o vestuário. Algumas das mulheres entrevistadas afirmam não sentir influências do contacto com os valores sociais e culturais na sociedade de acolhimento. Sadia, Hiba e Shaima afirmam com convicção não terem sido influenciadas porque têm valores culturais fortes e bem definidos, incluindo regras e princípios religiosos. Para além disto, Hiba destaca a importância da existência de uma comunidade muçulmana sul-asiática coesa na zona do Martim Moniz. Ou seja, o facto de Hiba se rodear por pessoas que partilham os seus valores culturais e sociais, ajuda a que não se deixe influenciar por valores e ideias diferentes, presentes na sociedade de acolhimento. No entanto, Sadia admite que influenciam a sua filha que tem sete anos de idade. O facto de a filha de Sadia ser muito nova e frequentar uma escola nacional onde tem contacto com pessoas “locais”, como refere a interlocutora, leva a que queira adotar alguns costumes e práticas desenvolvidos pelos colegas de escola. Um exemplo apresentado por Sadia é o desejo da sua filha em celebrar eventos como o *Halloween* ou o dia das bruxas, algo que não é celebrado pela entrevistada. Adicionalmente, a interlocutora partilhou também a negociação existente com a sua filha para o uso de *hijab*:

“Eu digo-lhe para cobrir a cabeça, mas ela não quer, sente-se tímida: ‘Mãe, sinto-me tímida. Ninguém tapa a cabeça, porque é que eu tapo a minha cabeça,

não quero fazer isto’. Todos os dias falamos ou discutimos, mas eu compreendo o seu estado mental, mas é um pouco mais difícil para mim fazer com que ela adote a minha cultura.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

Esta negociação entre progenitoras e filhas em contexto migratório é também observada por Dwyer (2000) e Lourenço (2009). As autoras constataram negociações e adaptações no vestuário por parte de jovens mulheres na diáspora hindu e na diáspora islâmica britânica. As jovens mulheres negociam com os pais, obtendo por vezes liberdade para explorar outros estilos de vestuário, desde que estejam em conformidade com as normas islâmicas, como calças e saias longas, por exemplo (Dwyer, 2000; Lourenço, 2009).

3.3. Valores e Perceções Sociais e Culturais

3.3.1. Casamento

No contexto migratório, existe uma preocupação e controlo acrescido por parte dos pais para os filhos e filhas casarem dentro da comunidade, sendo que ainda persistem a prática dos casamentos arranjados (Abranches, 2004; Franceschelli, 2016; Mand, 2002; Salih, 2003; Trovão, 2021). No entanto, no contexto migratório, observam-se também negociações e adaptações quanto ao casamento e à escolha do cônjuge, existindo, de forma geral, uma maior autonomia por parte das mulheres na escolha (Abranches, 2004; Carvalheira, 2015). Casamentos que ocorrem fora da religião são vistos como geradores de problemas dentro das famílias e das comunidades, desde logo porque não são bem-recebidos.

Neste sentido, procuro compreender quais são as opiniões e perspetivas das interlocutoras sobre este ritual e, se a migração para Portugal levou a transformações. Sadia, Dalal, Hiba e Shaima apresentam opiniões fortes, afirmando que são totalmente contra o casamento fora de religião. Para estas interlocutoras, os seus descendentes estão expressamente proibidos de casar com um não muçulmano, abrindo apenas exceção para o caso de estes se converterem ao Islão. Hiba justifica a sua opinião, para além das regras do Islão, e com base num caso:

“Tenho um amigo próximo (...) que casou com outra religião. Ele é muçulmano, mas casou com uma rapariga cristã, por isso agora têm 3 filhos, mais praticantes da cultura cristã, não da cultura muçulmana.” (Hiba, 12 de julho de 2023, Lisboa)

Sara e Maira dizem ter sido influenciadas pela sociedade de acolhimento no que toca aos futuros parceiros dos seus filhos. Sara admitiu a sua preferência por muçulmanos, mas não se oporia caso os seus filhos quisessem casar com alguém de outra religião. Esta mudança da opinião da interlocutora pode ser associada ao facto de o seu irmão, que imigrou para Portugal antes desta, ter casado com uma mulher portuguesa cristã. Sara tem uma boa relação com a sua cunhada, afirmando que é uma pessoa boa e pura e, portanto, colocando um pouco de lado as imposições do Islão no que toca ao matrimónio. No entanto, a reação dos pais de Sara ao casamento do seu irmão não foram tão tolerantes como a da mesma, como conta:

“O meu irmão também é muçulmano, mas casou com uma portuguesa e os meus pais ficaram muito zangados e muitas pessoas disseram muitas coisas e também os meus amigos, que são bengaleses, disseram que é *haram*. Por isso, o meu pai disse: ‘Quando voltar para o Bangladesh, vamos casá-lo com uma muçulmana’.”
(Sara, 18 de maio de 2023, Lisboa)

No caso de Maira, esta afirma ter mudado a sua perspetiva em relação à religião de um futuro cônjuge após a migração e inserção em Portugal. Na altura da entrevista, encontrava-se numa relação amorosa com um rapaz português agnóstico, tendo anteriormente estado em relações com dois homens portugueses cristãos. A interlocutora afirma apenas ter mudado de perspetiva em Portugal, pois no Paquistão a maioria dos homens são muçulmanos, nunca tendo, por isso, pensado em conhecer pessoas com interesse amoroso fora da religião. Maira informou ainda que os seus pais não são contra relações amorosas antes do casamento. No entanto, é para eles imperativo que os parceiros da interlocutora sejam muçulmanos, por isso a mesma afirma que o facto de desenvolver relações com homens não muçulmanos:

“Pessoalmente, para mim, não é um problema, para os meus pais vai ser um problema, mas isso é quando eu atravessar essa ponte, por isso verei quando chegar a altura.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

Sobre o casamento, Fatima apresenta uma opinião que não vai de encontro às normas islâmicas. Esta interlocutora afirma que apenas casou por ser “socialmente correto”, o facto de ser a irmã mais velha da família e o seu pai estar doente levou a que se casasse, pois não poderia permanecer sem um guardião de família. Este é um conceito com o qual Fatima não concorda, o facto de ainda existirem muitos casamentos arranjados e de, por vezes, não existir uma relação previa ao casamento, não sendo assim possível conhecer realmente a pessoa com quem se passará o resto da vida.

3.3.2. Dinâmicas de Género

Fatima denota, de alguma maneira, as dinâmicas de género presentes nas comunidades e países islâmicos, tal como existem nas sociedades ditas ocidentais. Mesmo no contexto migratório, a interlocutora sublinha a posição social privilegiada dos homens e reconhece que as mulheres ocupam uma posição mais submissa, sendo muitas das mulheres com quem tem contacto “donas de casa”, como explica:

“Muitas senhoras são donas de casa. Talvez não tenham qualificações ou dependam apenas do marido ou não tenham autorização para ir, seja por causa da religião ou das suas restrições sociais, ou por qualquer outro motivo, o seu medo de perder as suas práticas culturais ou familiares ou o que quer que seja.”
(Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

Fatima posiciona-se contra as ideias de mulheres como esposas submissas, controladas pelos seus maridos e desempenha um papel ativo na inserção destas mulheres na sociedade portuguesa, nomeadamente no mercado de trabalho. Defende, portanto, uma maior igualdade de género, admitindo que existem melhores oportunidades para as mulheres na sociedade de acolhimento, tendo sido essa uma das razões para a sua imigração para Portugal.

Ainda em relação a dinâmicas e questões de género, Fatima afirma ter sido influenciada por valores sociais na sociedade de acolhimento. O facto de ter estado envolvida num curso onde estava inserido o tema da igualdade de género, levou a mesma a descobrir novas formas e dinâmicas de género. Envolveu-se também em temas como a orientação sexual:

“Na Europa, tive a experiência de que as lésbicas e os gays são normais. Aprendi e acrescentei à minha experiência e acho que não há problema e que devemos aceitar e, quando falo com pessoas no Bangladesh ou mesmo em Lisboa, sou muito positiva em relação a tudo, porque as pessoas são normais.” (Fatima, 19 de julho de 2023, via Zoom)

3.3.3. Vestuário

No que diz respeito ao vestuário, Maira aprecia os valores sociais e culturais existentes na sociedade de acolhimento. Afirma que no Porto pode usar qualquer tipo de roupa, incluindo saias curtas, e sente-se segura no espaço público. Já no Paquistão, apesar de usar roupas curtas para eventos específicos, não é costume o uso desse tipo de vestuário na rua, afirmando:

“não se veem mulheres a usar saias e a andar na rua porque 100% das vezes são assediadas, continua a não ser comum esse estilo de roupa.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

3.4. Pertença a um Grupo Religioso e Cultural Minoritário no Contexto Português

Tenho vindo a tratar alterações sentidas pelas mulheres muçulmanas entrevistadas nas suas práticas e vivências devido a estas terem migrado de um contexto de origem onde se encontravam inseridas numa maioria, para um contexto de acolhimento em que se encontram como um grupo minoritário. As interlocutoras fazem, simultaneamente, parte de pelo menos três grupos minoritários, um marcado pela religião, outro pelo género e outro pela nacionalidade. Isto é, as mulheres entrevistadas encontram-se envolvidas numa teia interseccional de relações de poder através de categorias como a religião e o género (Crenshaw, 1989; Davis, 2008). As minorias podem encontrar-se em posições desvantajosas e de desigualdades na sociedade, em alguns casos devido ao facto de o poder pertencer aos grupos majoritários. Por exemplo, as minorias religiosas islâmicas estabelecidas em alguns países europeus são sempre caracterizadas como uma minoria nacional (Moors & Salih, 2009). Salih (2004) documenta como o Estado-Nação italiano solidifica as comunidades islâmicas como o “Outro”, tratando assim estas comunidades como marginais, estrangeiras e não pertencentes à sociedade nacional. Por outro lado, existe uma tentativa de assimilar

estas minorias religiosas na comunidade nacional através de restrições de políticas e identidades muçulmanas (Salih, 2004). Salih (2003), a partir do seu trabalho de campo, que envolveu mulheres muçulmanas marroquinas migradas em Itália, concluiu que o Estado-Nação emerge diversas vezes como uma extensão da dominação masculina, consequentemente subordinando as mulheres e controlando os seus movimentos. No “Ocidente”, a partir da ocorrência de atentados terroristas localizados e reivindicados pelo Estado Islâmico, principalmente o ataque às Torres Gémeas e ao Pentágono, a 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos da América, assistiu-se a uma crescente islamofobia que visa minorias religiosas islâmicas (Araújo, 2019). Em Portugal, academicamente não se desenvolveram muitos estudos que foquem a islamofobia, um conceito até evitado na associação ao Islão (Araújo, 2019). A islamofobia é um conceito usado para analisar as discriminações ou hostilidades contra comunidades islâmicas, e articula-se com o orientalismo, o racismo anti-muçulmano, a xenofobia e a intolerância (Vakil, 2010; Sayyid, 2010). No entanto, na perspetiva de Vakil (2010), este termo está essencialmente relacionado com o discurso político sobre o Islão.

Campina (2014) afirma que devido ao processo de inserção das comunidades islâmicas na sociedade portuguesa ter sido positivo e, consequentemente, a convivência com estas comunidades ser também positiva, não existem situações conflituosas que se percebam como islamofobia. No entanto, Araújo (2019) expõe vários casos de discriminação contra comunidades islâmicas em Portugal enunciados pelo Relatório Europeu da Islamofobia (EIR) do ano de 2016. Entre estes estão ataques a pessoas perseguidas como muçulmanas, essencialmente através da agressão verbal que, segundo Araújo (2019), não é comum ser denunciado às autoridades e também ataques a propriedades que se considera relacionada com muçulmanos, como as mesquitas, tendo sido vandalizada a Mesquita Central de Lisboa por várias vezes. Araújo (2019) menciona ainda atos de intimidação, nos quais se podem qualificar os apresentados anteriormente, acrescentando esta uma ameaça de bomba à Mesquita Central de Lisboa, algo que foi desvalorizado pelas instituições, sendo que também existem atos que podem ocorrer em contextos institucionais. São destacados ainda comentários públicos que difamam e criam estereótipos sobre o Islão e os muçulmanos, essencialmente perpetrados pelos média e no ciberespaço “além de blogues cujo

objetivo consiste em promover o ódio contra o Islão, os comentários às notícias evocam frequentemente a Reconquista e as Cruzadas (...) e não parecem existir medidas para julgar e punir estas atividades” (Araújo, 2019, p.12). Um caso que exemplifica este fenómeno é a reação dos meios de comunicação social a declarações feitas pelo Cardeal de Lisboa em 2009, José Policarpo, na qual este avisa as jovens portuguesas para terem “cautela” quanto às relações conjugais com homens muçulmanos (Toldy, 2012). A partir da análise dos média a esta declaração, é possível reconhecer a perpetração de ideias como o Islão ser opressor para as mulheres, sendo estas vítimas passivas da sua subordinação e ainda do discurso de “Nós versus os Outros”, sendo o Islão e os muçulmanos perspetivados como estrangeiros, perigosos e não civilizados (Toldy, 2012).

McGarrigle (2015) declara a existência de comportamentos islamofóbicos em interações interpessoais que estão ausentes do debate público. Adicionalmente, Johnson (2020) mostrou que no decorrer do seu trabalho de campo com muçulmanos oriundos da Guiné-Bissau, estes definiram que a sua experiência como minoria é complexa. Alguns dos interlocutores de Johnson (2020) partilharam que se sentiam mal recebidos pela população nacional portuguesa, afirmando que esta não queria receber indivíduos muçulmanos. Enquanto que outros descrevem a sociedade portuguesa como aberta a outras religiões e “muslim-friendly”, especialmente quando comparada a outras sociedades europeias, como França, que impõe restrições sobre as comunidades islâmicas (Johnson, 2020). De modo a exemplificar a identificação de Portugal como um país aberto e acolhedor às comunidades islâmicas, Johnson (2020) partilhou a experiência de uma interlocutora, envolvendo a escola onde os seus filhos estão inseridos, devido ao facto de esta disponibilizar opções *halal* para as suas refeições.

Neste sentido, as interlocutoras foram questionadas na tentativa de se perceber as suas experiências enquanto membros pertencentes a um segmento minoritário da população portuguesa, a nível religioso, cultural e linguístico. De maneira geral, as entrevistadas declaram que se sentem respeitadas e bem-recebidas pela sociedade portuguesa, destacando Sadia que:

“Os portugueses são realmente muito, muito simpáticos, muito calorosos, acolhedores, senti que eles gostaram muito de mim, na verdade.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa).

Fatima destaca especificamente o respeito por parte de colegas de profissão, afirmando que sempre se sentiu integrada pelos mesmos.

Para além do respeito e acolhimento experienciado pelas interlocutoras, é também reforçada a liberdade sentida pelas mesmas na prática religiosa. Interlocutoras como Fatima, Sadia, Dalal, Nadira e Hiba afirmam não sentir qualquer tipo de restrição no que diz respeito à prática religiosa, como é possível perceber a partir do seguinte excerto:

“Sinto-me muito bem, sou muçulmana e não tenho qualquer objeção aqui, ninguém se opõe a mim, nunca ninguém me perguntou porque é que uso véu ou porque é sou muçulmana.” (Hiba, 12 de julho de 2023, Lisboa)

No entanto, é documentado por algumas das interlocutoras que essencialmente em momentos em que circulam no espaço público com a indumentária islâmica, sentem alguns olhares desconfortáveis. Dalal partilhou um episódio que interpreta como estando associado ao uso de *hijab*. Este incidente ocorreu num meio de transporte, onde se desequilibrou, embatendo em duas senhoras que se encontravam a seu lado. Após o choque, pediu desculpa em português, mas foi abordada rudemente por uma das senhoras que não aceitou as suas desculpas. A interlocutora não afirma com certeza uma correlação entre a reação ao sucedido e ao facto de usar *hijab*, mas admite essa opção. Admite essa opção essencialmente por já ter experienciado algumas interações problemáticas, normalizando as mesmas:

“Talvez uma vez por mês tenhamos problemas com o nosso vestuário ou com o facto de sermos muçulmanos, mas é normal.” (Dalal, 10 de maio de 2023, Lisboa)

Ainda relativamente à indumentária islâmica, Shaima argumenta que devido ao facto de usar *niqab*, tem dificuldades em conseguir a inserção no mercado laboral. Na sua procura por emprego, foi-lhe comunicado que apenas a empregariam se mostrasse a cara ao público. Esta limitação experienciada por Shaima, poderá estar relacionada com o facto de pertencer a uma minoria na sociedade portuguesa, não sendo costume a

empregabilidade de mulheres que utilizam esta indumentária em Portugal. Isto deve-se essencialmente à reduzida quantidade de mulheres que apresentam esta opção de vestuário no espaço público português (Bastos & Bastos, 2008). No Bangladesh, país de origem de Shaima, segundo esta, não existe este tipo de dificuldades na procura por emprego. No entanto, não se deve generalizar este tipo de comportamento restritivo por parte de empregadores específicos. Refere-se isto porque Fatima afirmou na sua entrevista que teve uma colega de emprego que se cobria totalmente e, mesmo nessa condição, desempenhava as mesmas funções que Fatima, no mesmo local de trabalho.

No seguimento das opções sobre o vestuário feminino, Shaima informa que o facto de a maioria das mulheres optar por vestir roupas “ocidentais” e não se cobrirem, é algo que lhe custa. Shaima apresenta este desconforto para com o vestuário da maioria das mulheres na sociedade portuguesa como uma razão para não querer permanecer em Portugal:

“Eu não quero ficar aqui porque não quero ver esse tipo de mulheres que não se cobrem e que estão a usar roupa ocidental, especialmente bikini. Quando vejo mulheres vestidas com roupas ocidentais, custa-me muito, é demasiado doloroso para mim.” (Shaima, 20 de julho de 2023, Lisboa)

O facto de Shaima pertencer a uma minoria religiosa que tem por costume adotar roupas mais conservadoras e, na sociedade de acolhimento, ter de se confrontar com uma maioria que adota um estilo de roupa menos conservador, faz com esta se encontre numa posição desconfortável, neste caso, por pertencer a uma minoria.

Pertencer a uma minoria também linguística causa alguns constrangimentos às interlocutoras, essencialmente por não conseguirem comunicar com alguns setores da sociedade, como comenta Sadia. No entanto, independentemente disto, a interlocutora afirma não se sentir em minoria na sociedade de acolhimento. Afirma isto essencialmente devido a considerar ter sido muito bem-recebida em Portugal e ter vários apoios na sua inserção:

“Não me sinto numa posição minoritária. Não, não me sinto, não tenho qualquer experiência sobre isso porque todas as pessoas que conheço pessoalmente estão

sempre a tentar fazer-me sentir confortável e estão sempre a tentar arranjar-me emprego.” (Sadia, 19 de abril de 2023, Lisboa)

De maneira geral, o elemento que destaca o posicionamento minoritário no sentido religioso e cultural das interlocutoras é o vestuário. É a partir do mesmo que se geram situações no espaço público que podem levar a atitudes discriminatórias. Essencialmente devido ao vestuário simbolizar e materializar a identidade religiosa e cultural de grupos com um estatuto minoritário (Yuval-Davis, 1997).

3.5. Diferenças Geracionais na Prática Religiosa do Islão

No âmbito da prática e vivência religiosa em contextos migratórios, existem várias investigações que retratam diferenças geracionais. Como tenho vindo a mencionar, o processo migratório e consequente inserção numa sociedade de acolhimento com valores e culturas diferentes, por vezes, leva a mudanças e adaptações nas identidades culturais e religiosas (Abranches, 2007; Johnson, 2020). Estas mudanças e adaptações afetam principalmente os descendentes de imigrantes já nascidos no país de acolhimento (Trovão, 2012). Em alguns casos, a educação religiosa é algo de elevada relevância no seio de famílias migrantes e, como foi exposto anteriormente, o papel de provedora e transmissora cultural e religiosa cabe às mulheres da família, às mães (Lourenço, 2009, 2011; Trovão, 2016). Apesar do papel ativo das mães na transmissão dos seus valores, práticas e costumes de origem, aos seus descendentes, existe também um esforço para garantir a inserção social dos seus filhos na sociedade de acolhimento (Lourenço, 2009; Trovão, 2016). Esta inserção dos filhos de imigrantes no país de destino leva, consequentemente, a uma negociação dentro do agregado familiar que poderá resultar na cedência de alguma liberdade por parte da família para o desenvolvimento de algumas práticas e comportamentos que não fazem parte da cultura de origem (Lourenço, 2009, 2011). Lourenço (2011) apresenta como exemplo desta liberdade adicional, um maior poder de decisão sobre o vestuário por parte das jovens e a socialização com amigos.

De acordo com esta informação, perguntou-se às interlocutoras se sentiam diferenças geracionais no que diz respeito à prática e vivência do Islão, tanto em Portugal, como nos países de origem. De maneira geral, as entrevistadas indicaram que

existem diferenças geracionais quanto à vivência do Islão. Maira afirmou que as gerações mais antigas eram, de maneira geral, mais tradicionais e fundamentalistas, algo corroborado por Sadia, Sara e Shaima. Enquanto que as gerações mais recentes são mais liberais e, segundo Fatima, mais livres. Fatima menciona ainda que a geração mais jovem não tem “paciência” para seguir algumas regras religiosas, tanto no país de origem, no Bangladesh, como em Portugal. Maira reforça esta ideia ao dizer que os jovens apesar de crentes, não são tão praticantes como foram as gerações anteriores. A interlocutora apresenta ainda dois exemplos específicos:

“Lembro-me que há 15 anos atrás, eu era praticamente uma criança, mas o jejum era considerado completamente obrigatório, uma vez que é obrigatório na religião. Mas agora vejo que as pessoas escolhem jejuar ou não (...) e as pessoas aceitam muito bem a tua escolha. Há 15 anos, por se tratar de um país de maioria muçulmana e o álcool ser estritamente proibido para os muçulmanos, as pessoas não consumiam muito álcool, mas agora vejo os *millennials* ou a geração Z a consumir álcool e drogas e isso não é visto com maus olhos.” (Maira, 4 de maio de 2023, via Zoom)

Dalal nota também um de maior consumo de álcool e de drogas por parte da geração mais jovem.

Sara argumenta ainda que os jovens muçulmanos frequentam em menor número as mesquitas em Lisboa. Esta entrevistada comparou esta ausência em Lisboa com o que se passa no Bangladesh, onde afirma existirem muitos jovens a praticar a religião nas mesquitas. Ainda corroborando a opinião de que existem diferenças geracionais da prática e vivência do Islão, afirma que a sua mãe e avó praticam a religião seguindo todas as regras, tendo em conta o vestuário e as orações, enquanto que a sua geração não segue as regras de forma tão minuciosa.

Fatima associa as diferenças abordadas à globalização e existência de *internet*, pois os jovens acabam por ser influenciados por estes meios. A interlocutora defende que a exposição a informações sobre outros modos de vida, incluindo religiões ou práticas culturais, pode alterar o ponto de vista dos jovens. No entanto, Fatima admite a globalização como um fator que tem algumas consequências positivas na sua cultura e religião, afirmando que levou à diminuição de algum conservadorismo.

Hiba apresenta uma opinião diferente das restantes interlocutoras. Na sua perspetiva, a geração mais jovem tem a mesma crença no Islão que as gerações anteriores. Esta acaba por basear o seu argumento na experiência religiosa dos seus filhos, afirmando que estes têm a mesma crença que a interlocutora e que as gerações familiares anteriores. Faz esta afirmação pois os seus filhos praticam o jejum no Ramadão, realizam as cinco orações diárias, celebram o *eid*, vão à mesquita onde rezam e têm aulas religiosas, nas quais leem o Alcorão e apenas consomem alimentos *halal*.

Em síntese, a partir deste capítulo é possível compreender que a religião, o Islão, tem um papel muito relevante na vida da grande maioria das interlocutoras. Este é considerado como um modo de vida, cultura e identidade, regulando dessa maneira várias componentes da vida dos seus crentes, atitudes, comportamentos e tradições. De modo geral, as mulheres entrevistadas são muçulmanas praticantes, no entanto, existem diferentes interpretações quanto a questões práticas da religião, o que leva a que existam diferentes posições e perspetivas: umas mais conservadoras e outras mais liberais. São várias as formas apresentadas pelas interlocutoras para a prática religiosa em Portugal: a realização do *salat* no espaço doméstico, mesquitas ou local de trabalho, praticar o jejum no mês do Ramadão, a celebração do *eid-ul-fitr* e do *eid-ul-adha*, a utilização de vestuário islâmico ou que respeite as normas islâmicas, essencialmente *hijab* e *niqab*, lenços que cubram os cabelos, vestidos largos e compridos, no sentido de construir um projeto ético autónomo.

No contexto português são necessárias adaptações da prática religiosa quando comparando com as vivências do Islão nos países de origem. Apesar de as interlocutoras afirmarem sentir liberdade total para a prática religiosa em Portugal, mencionam também diferenças e adaptações, como o facto de terem de colocar um alarme no telemóvel às horas das orações obrigatórias devido à não existência de *azan*. Para além disto, por vezes não é possível realizar as orações por estas coincidirem com o horário de trabalho. Em Portugal, não existem feriados religiosos islâmicos, como no Ramadão e nos dias de celebração do *eid-ul-fitr* e do *eid-ul-adha*, o que leva a que estes eventos religiosos sejam experienciados de maneira diferente. Adicionalmente, a existência de menos mesquitas e conseqüentemente de menos espaços de culto destinados a mulheres, leva a que tenham de realizar as suas orações, maioritariamente no espaço

doméstico. Ainda, o facto de existir menos comércio que venda produtos *halal*, essencialmente no Porto, levou a que uma das interlocutoras, Maira, adaptasse os seus hábitos alimentares.

É também possível concluir que existem mudanças e adaptações no que diz respeito aos valores sociais e culturais de algumas das interlocutoras. Algumas afirmam que a migração teve influência na forma como perspetivam algumas normas e regras islâmicas, como a obrigação de casar apenas com muçulmanos. Especificamente Sara e Maira, admitem o casamento fora da religião, enquanto Fatima repensou o conceito de casamento no Islão, não concordando, por exemplo, com a falta de autonomia das mulheres e a não aceitação de relações amorosas prévias ao casamento (Carvalheira, 2015). Fatima afirmou ainda ter sido influenciada por valores emancipatórios de género, defendendo uma maior igualdade e desempenhando um papel mais ativo para a inserção de mulheres muçulmanas no mercado de trabalho. E, ainda, Fatima reconheceu a existência de mais do que dois tipos de género e orientação sexual, apoiando as comunidades LGBTQ+ e normalizando estas questões entre membros de comunidades islâmicas.

As interlocutoras, como mulheres muçulmanas sul-asiáticas, pertencem a um grupo que se encontra em minoria na sociedade portuguesa. De forma geral, as mulheres entrevistadas afirmam não se sentirem confortáveis e não discriminadas na sociedade de acolhimento, defendendo Sadia que não se sente pertencente a uma minoria. No entanto, foram documentadas situações em que algumas das interlocutoras se sentiram desconfortáveis na esfera pública, devido essencialmente ao uso de vestuário islâmico. Tendo ainda sido denunciados comportamentos subtilmente discriminatórios. Por fim, este capítulo mostra também diferenças geracionais no que toca à prática e vivência do Islão, não existindo o mesmo conservadorismo e respeito quanto às normas e leis islâmicas por parte da geração mais jovem.

Conclusão

Esta dissertação de mestrado assumiu como objetivo compreender a relação entre o processo migratório de mulheres muçulmanas para Portugal, o papel da religião e a sua procura por autonomia.

Para este efeito, fez-se uma análise da literatura existente sobre as migrações femininas, focando a relação entre género, neste caso o Islão, no primeiro capítulo. De acordo com esta revisão de literatura, destaca-se a procura por autonomia de mulheres de várias origens e culturas, a partir das migrações. Em alguns casos, estas representam novas oportunidades e vivências, sendo esta uma das principais motivações para migrar (Mahler & Pessar, 2006; Morokvasic, 1984).

No que diz respeito ao trabalho de campo, foram realizadas entrevistas semiestruturadas a oito mulheres muçulmanas com origem no Bangladesh e no Paquistão e que se encontram a viver em Portugal, com o objetivo de perceber a relação entre a decisão de migrar e a procura por autonomia.

Tendo em conta o desenvolvimento do segundo capítulo da dissertação, é possível responder a três dos objetivos específicos propostos. São apresentadas neste capítulo as histórias migratórias das interlocutoras, incluindo as razões que levaram à migração e os motivos que levaram à escolha de Portugal como país de destino para a migração. Para além disto, foi também abordado o processo de inserção na sociedade de acolhimento e as suas dificuldades. É possível reconhecer uma procura de autonomia das interlocutoras a partir de fenómenos como a migração autónoma realizada por algumas destas mulheres e o investimento na formação e carreira académica e profissional. Em adição, a partir de razões apresentadas para a migração, como o desejo de uma vida melhor e diferente, incluindo maiores oportunidades de trabalho, e consequentes melhores condições e oportunidades para os filhos e filhas das interlocutoras. Além disto, observa-se uma incessante procura pela entrada no mercado laboral, sendo que metade das interlocutoras têm um emprego estável e, ainda, um esforço para criar de redes de relações sociais e sociabilidades nas sociedades de acolhimento, para além dos núcleos familiares. Desta maneira, identifica-se um comportamento autónomo a partir do movimento migratório destas mulheres, a nível pessoal, social e económico.

O terceiro capítulo foca a relação entre as interlocutoras e a sua religião, o Islão, e a migração. É possível concluir que o Islão é um fator extremamente importante para as entrevistadas e, mesmo no processo migratório, são mantidas muitas das práticas e tradições culturais e religiosas no país de acolhimento, como orações e uso de indumentária islâmica. No entanto, são sentidas mudanças na prática, nas vivências religiosas e ainda nos valores sociais e culturais na sociedade de destino. Isto deve-se a vários tipos de ocorrências e também influências decorrentes do movimento migratório, essencialmente do processo de inserção no destino. Estas mudanças estão, por vezes, relacionadas com valores como a igualdade de género. O casamento também é percecionado de maneira diferente por algumas interlocutoras, para além das regras islâmicas. Desta forma, é possível reconhecer um discurso sobre autonomia por parte de algumas entrevistadas, em parte por sofrerem influências da migração e do contacto com diferentes valores culturais e sociais. Este desejo por autonomia não está apenas relacionado com o facto destas mulheres terem contactos com diferentes valores sociais e culturais. É possível perceber, através do testemunho da maioria das mulheres, que o desejo por autonomia já existia nos países de origem, mas é a partir da migração que algumas obtêm espaço e flexibilidade para colocar esse discurso em prática. Posto isto, é manifestada uma autonomia por parte das interlocutoras que contrariam alguns estereótipos associados ao Islão e a relação deste com questões de género, tais como a posição passiva e submissa das mulheres em contextos marcados pelo patriarcalismo e a dominação masculina. Contrariam também estereótipos associados ao Islão, como o de apenas praticarem a religião no espaço doméstico e apenas desempenharem funções no espaço doméstico através da educação os filhos e filhas. E ainda, contrariam o seguimento de regras de vestuário e de casamento apenas por estas serem impostas pela religião, maridos ou familiares (Abranches, 2007; Archer, 2002; Dwyer, 2000; Ramírez, 2011; Salih, 2003).

Referências Bibliográficas (APA)

- Abranches, M. (2004). Mulheres muçulmanas em Portugal: que estratégias de (re)construção identitária?. In Atas dos Ateliers do V Congresso Português de Sociologia – *Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Ação, Atelier: Migrações e Etnicidades* (p.110-119). Disponível em: https://www.associacaoportuguesasociologia.pt/cms/docs_prv/docs/DPR4628e518e7f68_1.pdf
- Abranches, M. (2007). *Pertenças Fechadas em Espaços Abertos: Estratégias de (re)Construção Identitária de Mulheres Muçulmanas em Portugal*. Lisboa: ACIDI.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783–790. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3567256>.
- Abu-Lughod, L. (1998). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton University Press.
- Ahmed, L. (2011). *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press: London.
- Albuquerque, R. (2005). Para uma análise multidimensional da situação das mulheres: as relações entre género, classe e etnicidade.". In SOS RACISMO (ed.) *Imigração e etnicidade: vivências e trajetórias de mulheres em Portugal* (pp.37-49). Lisboa, SOS Racismo. Disponível em <http://hdl.handle.net/10400.2/1314>
- Alexander, C. (2006). Imagining the Politics of BrAsian Youth. In N. Ali, V. Kalra & S. Sayyid (eds.), *A Postcolonial People South Asians in Britain* (pp.258-271). Hurst & Company: London.
- Arango, J. (2000). Explaining migration: a critical view. *International Social Science Journal*, 52(165), 283-296. <https://doi.org/10.1111/1468-2451.00259>
- Araújo, M. (2019). A islamofobia e as suas narrativas em Portugal: conhecimento, política, média e ciberespaço. *Oficina do CES*, (447). Centro de Estudos Sociais Disponível em: <https://ces.uc.pt/pt/publicacoes/outras-publicacoes-e-colecoes/oficina-do-ces/numeros/oficina-447>

- Archer, L. (2002). Change, Culture and Tradition: British Muslim pupils talk about Muslim girls' post-16 'choices'. *Race Ethnicity and Education*, 5 (4), 359-376. <https://doi.org/10.1080/1361332022000030888>
- Basch, L., Schiller, N. G., & Szanton-Blanc, C. (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach. <https://doi.org/10.4324/9781003071266>
- Bastos, S. P. (2006). Famílias distintas, agencialidades femininas: Emergência de uma cultura de elite na Diáspora Islâmica Lusófona. In S. P. Bastos & J. G. Bastos (orgs.), *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da Religião em Processos de Inserção Social Diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica* (pp.97-128). Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas: Lisboa.
- Bastos, S. P., & Bastos, J. G. (2006). *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da Religião em Processos de Inserção Social Diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*. Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas: Lisboa.
- Bastos, S. P., Costa, A., & Batoréu, F. (2006). Construindo um modo pessoal de se dizerem muçulmanos e portugueses: O caso dos jovens ismaelitas e sunitas indianos de Lisboa. In S. P. Bastos & J. G. Bastos (orgs.), *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes. Manejos da Religião em Processos de Inserção Social Diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica* (pp.153-178). Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas: Lisboa.
- Bastos, S., & Bastos, J. (2008). Family Dynamics, Uses of Religion and Inter-Ethnic Relations within the Portuguese Cultural Ecology. In R. Grillo (eds.), *The Family in Question: Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe* (pp.135-164). Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.1515/9789048501533-008>
- Bernard, H. R. (2006). *Research Methods in Anthropology Fourth Edition Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: Altamira Press.
- Bhugra, D., & Becker, M. A. (2005). Migration, cultural bereavement and cultural identity. *World Psychiatry* 4(1), 18-24. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1414713/>

- Bowen, J. R. (2007). *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton University Press.
- Bullock, K. (2002). *Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging Historical and Modern Stereotypes*. The International Institute of Islamic Thought: Surrey.
- Cachado, R. (2014). Locating portuguese hindus: Transnationality in urban settings. *Sociologia, Problemas e Praticas* (76), 109-124. <https://doi.org/10.7458/SPP2014763330>.
- Cachado, R., Cardeira da Silva, M., Carvalheira, R., Ferreira, F., Faria, R., Freire, F., Lucas, J., Mapril, J., Marques, V., Mohamed, C., Bastos, S. P., Ramirez, A., Sousa, C., & Téllez, V. (2010, 24 e 25 de Fevereiro). *Muçulmanos nas suas cidades*. Workshop Cidades, Programa Próximo Futuro: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Campina, A. (2014). Educação para os direitos humanos: Mulheres muçulmanas em Portugal: (des)conhecimento e (in)visibilidade. In A.S.S. Fonseca, H.C. Câmara, I.M. F. Valente (orgs.), *Educação e formação humana* (pp.65-78). Brasil, Mossoró: Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERJ). Disponível em <http://hdl.handle.net/11328/1809>.
- Carvalheira, R. (2015). *Autoridade e Autonomia: Conjugalidade e Vidas Femininas em Essaouira, Marrocos*. [Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa]. Repositório da Universidade de Lisboa. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/18204>
- Carvalheira, R. (2020). A Lei da Família em Marrocos: reflexões em torno de uma associação de ajuda a mulheres em situação difícil. *Análise Social*, 55(234), 100-117. <https://doi.org/10.31447/AS00032573.2020234.04>
- Castles, S., & Miller, M. J. (1998). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. Red Globe Press: London.
- Castles, S. (2018). International migration at the beginning of the twenty-first century: global trends and issues. *International Social Science Journal*, 68, 151-162. <https://doi.org/10.1111/issj.12185>

- Cohen, S. (1987). *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and the Rockers*. Oxford: Basil Blackwell.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139-167.
- Davis, K. (2008). Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, 9(1), 67-85. <https://doi.org/10.1177/1464700108086364>
- Donato, K. M., Gabaccia, D., Holdaway, J., Manalansan, M., & Pessar, P. R. (2006). A Glass Half Full? Gender in Migration Studies. *International Migration Review*, 40(1), 3–26. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2006.00001.x>
- Dwyer, C. (2000). Negotiating diasporic identities: Young british south asian muslim women. *Womens Studies International Forum*, 23(4), 475-486. [https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(00\)00110-2](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(00)00110-2).
- Fiddian-Qasmiyeh, E., & Qasmiyeh, Y. M. (2010). Muslim Asylum-Seekers and Refugees: Negotiating Identity, Politics and Religion in the UK. *Journal of Refugee Studies* 23(3), 294-314. <https://doi.org/10.1093/jrs/feq022>
- Fonseca, M. L., Caldeira, M. J., & Esteves, A. (2002). New forms of migration into the European South: challenges for citizenship and governance – the Portuguese Case. *International Journal of Population Geography*, 8, 135-152. <https://doi.org/10.1002/ijpg.248>
- Franceschelli, M. (2016). *Identity and Upbringing in South Asian Muslim Families: Insights from Young People and their Parents in Britain*. Palgrave Macmillan: London.
- Gallo, E. (2014). *Migration and Religion in Europe: Comparative Perspectives on South Asian Experiences*. Routledge: London.
- Geertz, C. (1966). Religion as a Cultural System. In M. Banton, *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp.1-46). Routledge: London.

- Holliday, A. (2010). Complexity in cultural identity. *Language and Intercultural Communication*, 10(2), 165-177. <https://doi.org/10.1080/14708470903267384>
- Johnson, M. C. (2020). *Remaking Islam in African Portugal: Lisbon-Mecca-Bissau*. Indiana University Press: Bloomington, Indiana.
- Kabeer, N. (2000). *The Power to Choose: Bangladeshi Women and Labour Market Decisions in London and Dhaka*. Verso: London/New York.
- King, R. (2012). *Theories and Typologies of Migration: An Overview and a Primer*. Working Paper 3/12. Malmö: Malmö University.
- King, R. (2020). Afterword: Changing Work, Changing Migrations. In F. Seiger, C. Timmerman, N. B. Salazar & J. Wets (eds.), *Migration at Work: Aspirations, Imaginaries and Structures of Mobility* (pp.191-206). Leuven University Press: Leuven.
- Levitt, P. (1998). Social Remittances: Migration Driven Local-Level Forms of Cultural Diffusion. *International Migration Review*, 32(4), 926–948. <https://doi.org/10.2307/2547666>
- Levitt, P. (2003). “You Know, Abraham Was Really the First Immigrant”: Religion and Transnational Migration. *International Migration Review*, 37(3), 847-873. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00160.x>
- Lourenço, I. (2009). *Os Corpos da Devi. Religião e Género em Diáspora*. [Tese de doutoramento, ISCTE-IUL]. Repositório do ISCTE. <http://hdl.handle.net/10071/2370>
- Lourenço, I. (2011). Religion and gender: The Hindu diaspora in Portugal. *South Asian Diaspora*, 3(1), 37-51. <https://doi.org/10.1080/19438192.2010.539033>
- Lourenço, I., & Cachado, R. (2012). Hindu Transnational Families: Transformation and Continuity in Diaspora Families. *Journal of Comparative Family Studies*, 43(1), 53-70. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41585380>
- Machado, F. L. (2002). *Contrastes e Continuidades: Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*. Oeiras: Celta Editora.

- Machado, F. L., & Matias, A. R. (2006). Jovens descendentes de imigrantes nas sociedades de acolhimento: linhas de identificação sociológica. *CIES e-WORKING PAPER N° 13*, 3-23.
- Machaqueiro, M. (2012). Portuguese Colonialism and the Islamic Community of Lisbon. Em M. Maussen, V. Bader e A. Moors (eds.), *Colonial and Post Colonial Governance of Islam: Continuities and Ruptures* (pp. 211-232). Amsterdam University Press: Amsterdam.
- Mahler, S. J., & Pessar, P. R. (2006). Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies. *International Migration Review*, 40(1), 27-63. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2006.00002.x>
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press: Princeton.
- Mand, K. (2002). Place, gender and power in transnational Sikh marriages. *Global Networks*, 2(3), 233-248. DOI:<https://doi.org/10.1111/1471-0374.00039>
- Mapril, J. (2005). "Bangla Masjid": Islão e bengalidade entre os bangladeshianos em Lisboa". *Análise Social* 39(173), 851-873. Disponível em: <http://www.istor.org/stable/41012056>
- Mapril, J. (2010). Banglapara: imigração, negócios e (in)formalidades em Lisboa. *Etnográfica*, 14(2), 243-264.<https://doi.org/10.4000/etnografica.284>
- Mapril, J., & Tiesler, N. C. (2012). Portugal. Em J. Nielsen, S. Akgönül, A. Alibašić e E. Raciús (eds.) *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 5* (pp. 517-530). Leiden: Brill.
- Mapril, J., Carvalheira, R., & Soares, P. (2021). Paisagens islâmicas na Área Metropolitana de Lisboa: (pós)colonialismo e políticas de reconhecimento. *Lusotopie*, 19, 157-180. <https://doi.org/10.1163/17683084-12341759>
- Marques, V. L. M (2016). Mulheres "Convertidas" e "Nascidas Muçulmanas": Dilemas, Lutas e Conquistas. In *VIII Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres* (pp.1-23). Disponível em <http://hdl.handle.net/10362/22805>.

- Massey, D., Arango, J., Hugo, A. K., Pellegrino, A., & Taylor, J. E. (1993). Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review*, 19(3), 431-466. <https://doi.org/10.2307/2938462>
- McGarrigle, J. (2014). *The Local Emplacement of Muslims in Lisbon: Diversity, Visibility and Intracommunity Dynamics*. MIGRARE Working Papers. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos (CEG-ULisboa).
- McGarrigle, J. (2015). Islam in urban spaces: The residential incorporation and choices of Muslims in Lisbon. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42, 1-17. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1065715>
- McGarrigle, J. (2019). The Socio-spatial Configuration of Muslims in Lisbon. Em T. Martikainen, J. Mapril e A.H. Khan (eds.), *Muslims at the Margins of Europe: Finland, Greece, Ireland and Portugal* (pp.262-292). Brill Academic Publishers: Leiden. https://doi.org/10.1163/9789004404564_014
- Moors, A. (2011). Colonial traces? Islamic dress, gender and the public presence of Islam. In Maussen, M., Bader, V. & Moors, A. (eds.), *Colonial and Post-Colonial Governance of Islam: Continuities and Ruptures* (pp.135-153). Amsterdam University Press: Amsterdam.
- Moors, A., & Salih, R. (2009). 'Muslim women' in Europe: Secular normativities, bodily performances and multiple publics. *Social Anthropology* 17(4), 375-378. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00090.x>
- Morokvasic, M. (1984). Birds of Passage are also Women... *The International Migration Review*, 18(4), 886–907. <https://doi.org/10.2307/2546066>
- Morokvasic, M. (1993). 'In and out' of the labour market: immigrant and minority women in Europe. *New Community*, 19(3), 459-483. <https://doi.org/10.1080/1369183X.1993.9976377>
- Mozzato, A. R., & Grzybovski, D. (2011). Análise de Conteúdo como Técnica de Análise de Dados Qualitativos no Campo da Administração: Potencial e Desafios. *Revista de Administração Contemporânea* 15(4), 731-747. <https://doi.org/10.1590/S1415-65552011000400010>

- Neves, A., Nogueira, M., Topa, J., & Silva, E. (2016). Mulheres imigrantes em Portugal: uma análise de género. *Estudos de Psicologia*, 33(4), 723-733. <https://doi.org/10.1590/1982-02752016000400015>
- Peach, C. (2005). The Ghetto and the Ethnic Enclave. In Varady, D. P. (ed.) *Desegregating the City: Ghettos, Enclaves and Inequalities* (pp.21-48). State University of New York Press: Albany.
- Pessar, P. R., & Mahler, S. J. (2003). Transnational Migration: Bringing Gender In. *International Migration Review*, 37(3), 812–846. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00159.x>
- Portes, A. (1998). Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology*, 24, 1-24. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1>
- Portes, A. (1999). Towards a New World – The Origin and Effects of Transnational Activities, *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 465-477. <https://doi.org/10.1080/014198799329567>
- Portes, A., & Jensen, L. (1989). The Enclave and the Entrants: Patterns of Ethnic Enterprise in Miami before and after Mariel. *American Sociological Review*, 54(6), 929–949. <https://doi.org/10.2307/2095716>
- Portes, A., & Manning, R. D. (1986). The immigrant enclave: Theory and empirical examples. In S. Olzak & J. Nagel (eds.), *Competitive Ethnic Relations* (pp. 47-68). Elsevier: New York.
- Portes, A., & Zhou, M. (1993). The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530(1), 74-96. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001006>
- Prodanov, C. C., & Freitas, E. C. (2013). *Metodologia do Trabalho Científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. Novo Hamburgo: Universidade Feevale.
- Quintino, M. C. R. (2004). *Migrações e etnicidade em terrenos portugueses: Guineenses—estratégias de invenção de uma comunidade*. Universidade Técnica de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

- Quintino, M. C. R. (2010). Práticas associativas de guineenses, conexões transnacionais e cidadania incompleta". Em Horta, A. P. B. (org.), *Revista Migrações - Número Temático Associativismo Imigrante, nº6* (pp.81-102). Lisboa: ACIDI.
- Raj, D. S. (2003). *Where Are You From? Middle-Class Migrants in the Modern World*. University of California Press: California.
- Ramírez, A. (2011). *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Editorial Catarata: Madrid.
- Ravenstein, E. G. (1885). The Laws of Migration. *Journal of the Royal Statistical Society*, 48(2), 167-235. <https://doi.org/10.2307/2979181>
- Salih, R. (2003). *Gender in Transnationalism: Home, longing and belonging among Moroccan migrant women*. Routledge: London.
- Salih, R. (2004). The Backward and the New: National, Transnational and Post-National Islam in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 995-1011. <https://doi.org/10.1080/1369183042000245660>
- Santinho, M. C. (2009). Reconstruindo Memórias: jovens refugiados em Portugal. *Saude soc. São Paulo* 18(4), 582-589. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902009000400003>
- Sayyid, S. (2006). BrAsians: Postcolonial People, Ironic Citizens. In N. Ali, V. Kalra & S. Sayyid (eds.), *A Postcolonial People South Asians in Britain* (pp.1-10). Hurst & Company: London.
- Sayyid, S. (2010). Thinking Through Islamofobia. In S. Sayyid & A. Vakil (eds.), *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives* (pp.1-4). Hurst & Company: London.
- SEF. (2001). *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo*. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. Disponível em: https://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa_2001.pdf
- SEF. (2011). *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo*. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. Disponível em: https://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa_2011.pdf
- SEF. (2021). *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo*. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. Disponível em: <https://sefstat.sef.pt/forms/relatorios.aspx>

- SEF. (2022). *Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo*. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. Disponível em: <https://www.sef.pt/pt/pages/conteudo-detalle.aspx?nID=92>
- Silva, M. C. (1999). *Um Islão Prático: O Quotidiano Feminino em Meio Popular Muçulmano*. Oeiras: Celta Editora.
- Silva, M. C. (2008). As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. *Cadernos Pagu*, 30, 137-159. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332008000100011>
- Schouten, M. (2002). *Modernidade e Indumentária: as mulheres islâmicas*. Working Paper nº 13, Centro de Estudos Sociais. Covilhã: Universidade da Beira Interior. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.6/4485>
- Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645, 1-24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Soares, P. (2019). Sustaining the Periphery: Transnational Articulations of Portuguese Barelwi Muslims. In Dr. Paul Anderson Dr. Julian Hargreaves (eds.), *Muslims in the UK and Europe V* (pp.24-39). Centre of Islamic Studies, University of Cambridge.
- Tackey, N. D., Casebourne, J., Aston, J., Ritchie, H., Sinclair, A., Tyers, C., & Page, R. (2006). *Barriers to employment for Pakistanis and Bangladeshis in Britain*. London: Department for Work and Pensions.
- Teles, S. (2021). A ocidentalização e o reencontro com a identidade feminina do Alcorão. *E-Rei: Revista De Estudos Interculturais do CEI*, (1), 1-18. <https://doi.org/10.34630/erei.vi1.3873>.
- Tiesler, N. C. (2005). Novidades do Terreno: muçulmanos na Europa e o caso português. *Análise Social*, 39(173), 827-849. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41012055>
- Tiesler, N. C. (2010). Muslim Populations in Portugal. Em J. S. Nielsen et al. (eds.), *Yearbook of Muslims in Europe, Vol. II* (pp.413-422). Leiden: Brill.

- Toldy, T. (2012). “Cautela com os amores”. Declarações do Cardeal de Lisboa vistas pela imprensa portuguesa. *e-cadernos CES*, (16), 32-65. <https://doi.org/10.4000/eces.1016>
- Trovão, S. (2012). Religion and Civic Participation among the Children of Immigrants: Insights from the Postcolonial Portuguese Context. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38(5), 851-868. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2012.668028>
- Trovão, S. (2016a). Culture, ambivalence, and schismogenesis: Mothering double binds and gendered identities within Cape Verdean and Indian migrant families (Portugal). *Culture & Psychology*, 22(2), 232–253. <https://doi.org/10.1177/1354067X15606979>
- Trovão, S. (2016b). Comparing Transnational and Local Influences on Immigrant Transnational Families of African and Asian Origin in Portugal. *Journal of Family Issues*, 37(14), 2045–2069. <https://doi.org/10.1177/0192513X14554395>
- Trovão, S. (2021). Doing Family, Gender, Religion and Raced Identities across Generations: A Narrative Ethnography on Ismaili Women of Indian East African Heritage. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 41(1), 102-121. <https://doi.org/10.1080/13602004.2021.1903162>
- Vakil, A. (2003). Muslims in Portugal: History, Historiography, Citizenship. *EuroClioBulletin*, 18, 9-13.
- Vakil, A. (2004). Do Outro ao Diverso Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 3(5/6), 283-312. <https://doi.org/10.60543/rlcr.v0i5-6.4591>
- Vakil, A. (2010). Who's Afraid of Islamophobia? In S. Sayyid & A. Vakil (eds.), *Thinking Through Islamophobia: Global Perspectives* (pp.271-278). Hurst & Company: London.
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and researching transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 447-462. <https://doi.org/10.1080/014198799329558>
- Vilaça, H. (1997). Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 7,

31-51.

Disponível

em:

<https://ojs.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/view/2580>

Werbner, P. (2001). Metaphors of Spatiality and Networks in the Plural City: A Critique of the Ethnic Enclave Economy Debate. *Sociology*, 35(3), 671–693.

<https://doi.org/10.1017/S0038038501000347>

Yuval-Davis, N. (1997). Ethnicity, gender relations and multiculturalism. In Werbner & Modood (eds.), *Debating cultural hybridity: Multi-cultural identities and the politics of anti-racism* (pp.193-208). Zed Books: London.

Fontes

INE (2001). *Censos 2001*. Instituto Nacional de Estatística. Disponível em:

https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_publicacoes&PUBLICACOEspub_boui=133411&PUBLICACOEstema=55466&PUBLICACOESmodo=2

INE (2011). *Censos 2011*. Instituto Nacional de Estatística. Disponível em:

https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpgid=censos2011_apresentacao&xpid=CENSOS

INE (2021). *Censos 2021*. Instituto Nacional de Estatística. Disponível em:

https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpgid=censos21_main&xpid=CENSOS21&xlang=pt

Apêndices

Apêndice 1: Guião de entrevistas semiestruturadas

1. História Migratória para Portugal:

- Qual é a história migratória do sujeito/família do sujeito?
- Porque escolheram Portugal como país de destino?
- Como se desenrolou o percurso migratório?
- Como se desenvolveu a inserção em Portugal, em relação à inserção no mercado de trabalho, relação com instituições?

2. Religião e Cultura:

- O Islão é importante na vida do sujeito? De que maneira?
- De que modo vive o Islão em Portugal?
- Sente diferenças na prática e vivência do Islão no país de origem e de destino? Se sim, de que forma?
- Sente que o facto de pertencer a uma minoria religiosa num país secular influencia a sua prática e vivência quotidiana do Islão? Se sim, de que forma?
- Como se sente como mulher muçulmana num país onde é minoria?
- Sente que existem diferenças na prática e vivência do Islão entre si e gerações anteriores? Se sim, de que forma?
- A inserção num país de destino com valores culturais e sociais diferentes da origem, teve influência nos valores do sujeito? (dinâmicas de género, na esfera da educação escolar, no casamento, vestuário islâmico)

3. Relação com a origem

- Qual é a relação que tem com o país de origem?
- Como vive a sua cultura em Portugal?

4. Perfil Sociológico

- Qual é o nome do sujeito?
- Qual é a idade?
- Qual é a nacionalidade e naturalidade?
- Qual é o estado civil?
- Quais são as habilitações literárias?
- Qual o ramo do Islão?

Apêndice 2: Formulário de consentimento

Documento sobre o consentimento informado, esclarecido e livre para a participação em estudos de investigação (de acordo com a Declaração de Helsínquia e a Convenção de Oviedo)

Título do Estudo: Autonomia e Religião: experiências migratórias de mulheres muçulmanas sul-asiáticas em Portugal.

Enquadramento: Dissertação de Mestrado em Migrações, Etnicidades e Transnacionalismo na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa.

Propósitos do Estudo: Este trabalho tem o propósito de perceber e explorar as experiências migratórias de mulheres muçulmanas sul-asiáticas.

Todos os contactos fornecidos, serão potenciais convidados a colaborar nesta pesquisa etnográfica, com os seus testemunhos, através de entrevistas semiestruturadas gravadas.

As entrevistas a serem desenvolvidas, serão agendadas na plataforma e no momento de maior conveniência dos interlocutores. As gravações e registos não serão divulgados, para além do que ficar acordado com os potenciais entrevistados, sendo a sua utilização feita no âmbito deste estudo.

Confidencialidade e anonimato: Os dados recolhidos e analisados serão para o uso exclusivo para efeitos desta investigação. É promovido o anonimato (não registo de dados de identificação) no caso de este ser solicitado pelos intervenientes na pesquisa, sendo assegurados os contactos em ambiente de privacidade.

Agradecendo a colaboração prestada nesta investigação,

Inês Felicidade dos Santos

Aluna do 2º ano do Mestrado em Migrações, Etnicidades e Transnacionalismo

Faculdade de Ciências Sociais e Políticas, Universidade NOVA de Lisboa

Tlm.: 913434539 /**Email:** inesfelicidadesantos@gmail.com

.....

Declaro ter lido e compreendido este documento, bem como as informações verbais que me

foram fornecidas pela pessoa que acima assina. Foi-me garantida a possibilidade de, em qualquer altura, recusar participar neste estudo sem qualquer tipo de consequências.

Desta

forma, aceito participar neste estudo e permito a utilização dos dados que de forma voluntária

forneço, confiando em que apenas serão utilizados para esta investigação e nas garantias de

confidencialidade e anonimato que me são dadas pelo/a investigador/a.

Nome:

Assinatura: _____ **Data:** ____ / ____
/ _____

Informed consent for participation in research studies

(in accordance with the Declaration of Helsinki and the Oviedo Convention)

Study Title: Autonomy and Religion: migratory experiences of South Asian Muslim women in Portugal.

Framework: Master's dissertation in Migrations, Ethnicities and Transnationalism at the Faculty of Social Sciences and Humanities of NOVA University Lisbon.

Purpose of the study: The purpose of this work is to understand and explore the migratory experiences of South Asian Muslim women.

All the contacts provided will be potentially invited to collaborate in this ethnographic research, with their testimonies, through recorded semi-structured interviews.

The interviews to be carried out will be scheduled on the platform and at the time most convenient to the interlocutors. The recordings will not be disclosed, beyond what is agreed with the potential interviewees, and will be used within the scope of this study.

Confidentiality and anonymity: The data collected and analyzed will be used exclusively for the purposes of this research. Anonymity will be promoted (no identification data will be recorded) if requested by those involved in the research, and contacts will be ensured in an environment of privacy.

Thank you for your cooperation in this research,

Inês Felicidade dos Santos

2nd year student on the Master's Degree in Migrations, Ethnicities and Transnationalism

Faculty of Social and Political Sciences, NOVA University Lisbon

Tel: 913434539 /Email: inesfelicidadasantos@gmail.com

.....

I declare that I have read and understood this document, as well as the verbal information provided to me by the person signing provided to me by the person signing above. I have been guaranteed the possibility of at any time to refuse to take part in this study without any consequences. Therefore In this way, I agree to take part in this study and allow the use of the data that I voluntarily provide, trusting that provide, trusting that they will only be used for this research and the guarantees of confidentiality and anonymity given to me by the researcher.

Name:

Signature: _____ **Date:** ____ /____
/_____