

MUÇULMANOS NA MARGEM: A NOVA PRESENÇA ISLÂMICA EM PORTUGAL

Nina Clara Tiesler

Resumo A Europa comporta hoje cerca de 15 milhões de muçulmanos, 30 mil dos quais em Portugal. Durante as últimas décadas, os muçulmanos da Europa moderna revelaram capacidades notáveis na construção de comunidades e nos processos de institucionalização. Ou seja, adoptaram certos hábitos e padrões europeus, mantendo ao mesmo tempo costumes e padrões religiosos e culturais que diferem da cultura dominante. Isso também se aplica aos muçulmanos de Portugal. Trabalhando alguns dos factores que afectaram a relação entre a minoria muçulmana e a sociedade dominante, tentarei desenhar uma imagem mais pormenorizada da NPI em Portugal.

Palavras-chave Muçulmanos, minorias religiosas, integração e marginalização, classes médias

A primeira questão que surge de uma perspectiva de comparação com os europeus é: quais são as especificidades da nova presença islâmica (NPI)¹ em Portugal?²

O número comparativamente mais alto de ismaelitas é um dos vários pontos que transformam o bastante marginal caso português num caso muito interessante. Outro aspecto de interesse é a herança histórica de Al-Andaluz e da reconquista. Ela sugere a riqueza de uma comparação entre a actual situação de Portugal e a de Espanha. Os dois países partilham experiências históricas muito semelhantes com o Islão — mas as consequências nos dias de hoje são diferentes.

Na verdade, ambos os temas mereciam uma apresentação distinta e doravante só serão mencionados em alguns aspectos cruciais. Esta comunicação concentra-se nos fenómenos mais patentes sobre os muçulmanos em Portugal: a composição, estrutura e papel extraordinários da comunidade sunita em Lisboa chamam a atenção para a NPI em Portugal, a qual tem sido praticamente ignorada nos recentes estudos comparativos sobre muçulmanos na Europa.

Este é realmente o aspecto que confere especificidade ao caso português. À semelhança do que acontece noutros países da Europa, os muçulmanos em Portugal apresentam-se activos em questões sociais, culturais e religiosas, mas contrariamente à situação noutros países europeus, aqui a nova constelação sociocultural não deixa ver aquilo com que a investigação social tem que se defrontar: os campos nevrálgicos comuns que se evidenciaram no novo encontro entre muçulmanos e não muçulmanos nas seculares e cristãs sociedades capitalistas europeias. Em Portugal, este encontro parece não só não ter suscitado tensões como não atraiu especial atenção. É difícil encontrar um país ocidental em que a NPI — seja qual for o seu tamanho — seja tão consistentemente ignorada pela imprensa, investigação

social, negociações políticas ou diálogos interculturais/religiosos. Ao analisar o fenómeno do Islão na actualidade portuguesa, perante aquilo que vemos, a nossa curiosidade vai para o que não se vê: a ausência de manifestações contra a abertura de mesquitas, de temas controversos no parlamento, na administração local ou na imprensa, de oposição aos lenços na cabeça, de debates relativamente ao reconhecimento oficial ou padrões de secularismo, de discursos académicos sobre “anti muçulmanismo”, “islamofobia”, ou o papel do Islão nos processos de marginalização social e minorias étnicas. Há que perguntar porquê.

À primeira vista, a resposta radica no número de imigrantes e cidadãos muçulmanos em Portugal, que é realmente muito pequeno comparado com outras NPI. Isto explica que não haja um parlamento ou conselho muçulmano, como em Inglaterra, nem organizações estudantis muçulmanas, grupos femininos muçulmanos e nenhuma negociação sobre educação islâmica em escolas públicas, como existe na Alemanha, Áustria, Espanha, Inglaterra, etc. Mas eu contesto que o pequeno número de muçulmanos, que representam aqui a maior minoria não cristã, seja a única explicação para esta tão encorajadora situação portuguesa de coexistência socioreligiosa. Penso que a verdadeira razão pode ser encontrada tanto no desenvolvimento específico português sociocultural — do qual a NPI foi uma parte integrante e uma consequência — como nas condições e capacidades específicas da própria presença muçulmana em Portugal. Para evitar mal-entendidos é preciso notar que o silêncio que rodeia a minoria muçulmana em Portugal não significa que ela seja ignorada ou privilegiada. A minha tese é que ela foi negligenciada em vários contextos e por várias razões.

Quais foram as circunstâncias que provocaram esta marginalização pública? Qual o papel que desempenharam as principais partes envolvidas, nomeadamente os grupos muçulmanos, a imprensa, as políticas de minorias, as dinâmicas na esfera política e os outros grupos minoritários? Trabalhando alguns dos factores que afectaram a relação entre a minoria muçulmana e a sociedade dominante, tentarei desenhar uma imagem mais pormenorizada da NPI em Portugal.

O caso português numa perspectiva comparativa europeia

Só em meados dos anos 80 os académicos começaram a ver possibilidades válidas de pesquisar as questões levantadas pela presença muçulmana na Europa. A princípio, os estudos eram principalmente empreendidos por países com maior densidade de população imigrante, tal como a França, a Inglaterra, a Alemanha, os Países Baixos, a Bélgica e, por vezes, a Suécia.³ Em 1992, quando Nielsen apresentou o primeiro estudo comparativo completo sobre muçulmanos na Europa Ocidental, queixou-se da existência de pouca investigação relativa à presença muçulmana no sul da Europa (Espanha, Itália, Portugal, Áustria e Suíça).⁴ Durante a década de noventa, esta ausência de investigação básica⁵ foi certamente colmatada relativamente à NPI em todos estes países: mas NIP mais

pequenas, tais como as da Irlanda, Luxemburgo e Portugal, ainda não foram incluídas nos estudos comparativos.⁶

Uma primeira aproximação

A razão principal para esta falta substancial de investigação relativamente à NPI em Portugal é seguramente o pequeno número de muçulmanos. Existem hoje em França entre 3 e 4 milhões de muçulmanos, quase 7% da população total. Entre 2 e 2,5 milhões de muçulmanos vivem na Alemanha (2,5% a 3%) e aproximadamente 1,5 milhões na Grã-Bretanha (2,6%). Mesmo os países que têm uma população muçulmana mais pequena, como a Irlanda que tem 20 mil e o Luxemburgo que tem 10 mil, mostram uma percentagem mais alta de muçulmanos relativamente ao total da população (para comparar: Irlanda 0,6%; Luxemburgo 2,6%; e Portugal, no máximo 0,3% (Kettani, 1996: 15).

Outra razão tem que ver com a agenda académica de Portugal. Cerca de 10 anos após a revolução e o processo de descolonização, a partir de meados dos anos 80, a investigação social em Portugal começou progressivamente a concentrar-se em novos temas de pesquisa provenientes do enorme fluxo imigratório. Havia outras coisas mais urgentes que a NPI. Embora a presença de grupos religiosos não cristãos tivesse sido um fenómeno totalmente novo, desempenhava no máximo um papel secundário nos estudos sobre grupos imigrantes etnicamente definidos, que eram inseridos em projectos académicos por urgência de razões socioeconómicas. E assim, a maioria dos estudos focou primeiro, e acima de tudo, os cabo-verdianos, correspondentes ao maior grupo de imigração, e outros grupos africanos, tais como os refugiados da guerra civil de Angola.

O primeiro e de longe o maior grupo de imigrantes muçulmanos vem de Moçambique (a maioria de origem indiana) e da Guiné-Bissau. Na sua maioria, os muçulmanos de origem indiana tinham sido comerciantes bem estabelecidos ou tinham pertencido a sectores laborais favorecidos em Moçambique. Vieram para Portugal graças à africanização e mais tarde devido à guerra civil. As condições de integração profissional eram melhores do que, por exemplo, as da maioria dos imigrantes económicos de Cabo Verde. Obviamente os comerciantes resolveram muito bem os obstáculos que tiveram de ultrapassar para se restabelecerem na sua profissão. O perfil de imigrantes chegados posteriormente da Guiné-Bissau mostra de novo uma percentagem notável de estudantes (Saint-Maurice e Pena Pires, 1989), os quais em geral têm melhores capacidades económicas e de integração do que os refugiados da guerra civil de Angola, trabalhadores indiferenciados.⁷

Tanto quanto pude verificar, a maioria desses muçulmanos em Portugal, vindos da Índia e de Moçambique, são oriundos da classe média (devido às habilitações e qualificações laborais) e trabalham em actividades tradicionais e terciárias modernas (principalmente comércio e banca). Comparados com os imigrantes dos PALOP na perspectiva da ocupação e emprego, os nacionais de Moçambique eram uma excepção (Baganha, 1999). Aproximadamente um terço dos muçulmanos em Portugal, principalmente as minorias africanas e recém-chegados, vivem em

pobreza económica.⁸ É visível que menos muçulmanos de ascendência indiana do que hindus vivem em bairros muito pobres de Lisboa. Enquanto as condições de vida dos imigrantes económicos de países muçulmanos, especialmente em fluxos de imigração recentes para Espanha e Itália, parecem muitas vezes problemáticas e provocam tensões, os grupos heterogéneos de muçulmanos, em Portugal, não puderam problemas do ponto de vista socioeconómico. Até hoje os grupos muçulmanos foram secundarizados em relação a outras minorias, no domínio da pesquisa social.⁹ Por razões compreensíveis, a actual situação em Portugal chama mais a atenção, por exemplo, para os gitanos e timorenses.

Mesmo assim, se se contarem todos os muçulmanos em Portugal, incluindo a heterogénea comunidade sunita e os ismaelitas, tem-se no máximo cerca de 38 mil (em comparação, por exemplo, com 12 mil hindus).¹⁰ Além disso, a grande maioria deles vive em Lisboa e respectivos subúrbios, principalmente em certos bairros da periferia e na Baixa. Assim, é certamente verdade que os muçulmanos e o seu modo de vida são visíveis em Lisboa, tal como o são noutras metrópoles europeias.¹¹ Aparte a zona da Grande Lisboa, podemos também estudar com êxito a vida muçulmana portuguesa em Loures, Vila Franca, Coimbra, Porto, Almada, Portimão e Faro.

Como noutros países da Europa Ocidental, a NPI em Portugal é um fenómeno recente de imigração. De acordo com o seu tamanho, as comunidades islâmicas portuguesas têm sido tão bem sucedidas como as suas congéneres no resto da Europa em estabelecerem a sua rede de relações e em se institucionalizarem.

Que mais paralelos, diferenças e questões sobre a NPI portuguesa se retiram de uma perspectiva comparativa europeia?

No discurso sobre muçulmanos na Europa, usamos o conceito *nova presença islâmica* para abranger o fenómeno histórico recente de uma população muçulmana em constante crescimento e as suas expressões culturais multifacetadas nos países que, durante a guerra fria, compunham a “Europa livre”. Este conceito aponta para o facto de não estarmos a tratar de uma primeira e única presença islâmica na Europa. Pelo contrário, ajuda a distinguir as *novas* culturas muçulmanas nas sociedades europeias da *presença tradicional islâmica* na Europa Oriental e do Sul (por exemplo, nos Balcãs), por um lado, e da *presença islâmica histórica* na Península Ibérica, por outro. Esta última, os oito séculos de Al-Andaluz, pertence à história medieval e deixou uma rica herança cultural — mas nenhuma população muçulmana. Em meados do *curto século XX* (*short twentieth century*) (1914-1989), a imigração intensificou-se por razões diplomáticas e objectivos educacionais, bem como devido aos processos de descolonização e às migrações económicas dos países muçulmanos. Estes processos iniciaram o que se tornou uma presença muçulmana vasta em toda a Europa de hoje.

Além disso, o termo tem algumas conotações reveladoras, que apontam para características básicas do nosso tema. Falamos numa *presença* islâmica, porque os muçulmanos e o seu modo de vida se tornaram visíveis e representam uma

dinâmica sociopolítica e um factor cultural nas sociedades europeias. O que está actualmente *presente* na Europa são formas divergentes do quotidiano muçulmano e os processos de desenvolvimento em curso de culturas islâmicas em diferentes ambientes *novos*. Razão porque mal se pode falar de “o Islão na Europa”, porque nem *Islão* nem *Europa* podem ser vistos como corpos monolíticos.

O outro aspecto *novo* das culturas islâmicas na Europa moderna tem o seu exemplo vivo na NPI portuguesa. A herança cultural árabe da presença islâmica histórica é bastante visível na arquitectura e na linguagem, por exemplo, mas a presença muçulmana no Portugal de hoje não tem qualquer ligação sociodemográfica com a anterior população muçulmana.

Finalmente chamamos-lhe *nova* pela razão válida de que as actuais organizações islâmicas e grupos muçulmanos aqui se constituíram apenas em resultado da imigração. Isto é crucial, porque aparte muito poucas excepções, a imigração para a Europa resultou de decisões individuais, que não foram tomadas por razões religiosas, por exemplo, por objectivos missionários. Imigrantes muçulmanos conheceram-se pela primeira vez nos seus novos ambientes. Nos seus esforços para estabelecer, pelo menos, um mínimo de infra-estruturas culturais/religiosas, tiveram que escolher formas europeias de organização da comunidade (tais como “associações”), que são, dada a sua estrutura hierárquica, muitas estranhas aos contextos tradicionais islâmicos.

Os factores que facilitaram a integração

Os muçulmanos em Portugal adaptaram-se facilmente. Tais como outras NPI (da Grã-Bretanha, França e Holanda) que imigraram para a metrópole na sequência da descolonização, poucos problemas de língua tiveram que enfrentar. Também não lhes faltaram pelo menos alguns irmãos de fé, já anteriormente estabelecidos na metrópole por razões educativas ou diplomáticas. Esses imigrantes muçulmanos iniciais eram normalmente da classe média (educada) e assim pertencentes à elite com capacidades económicas, sociais e intelectuais para remover obstáculos burocráticos, no início dos processos de institucionalização. Os muçulmanos que vieram para Portugal depois de Abril de 1974 encontraram alguns imigrantes muçulmanos anteriores que já tinham vindo no final dos anos 50, princípios dos anos 60, para obter uma educação universitária.

Um dos principais problemas com que as NPI multifacetadas doutros países têm que se debater actualmente é a eleição de uma pessoa ou o estabelecimento de uma organização que represente e sirva como eixo principal das comunidades muçulmanas a nível nacional. Este é um requisito prévio para as negociações dos grupos muçulmanos com instituições governamentais, sobre questões como o desenvolvimento de infra-estruturas culturais, religiosas, islâmicas e para a conquista do reconhecimento pela própria comunidade. Estas questões incluem, por exemplo, o seu reconhecimento oficial como comunidade religiosa, a concessão de direitos fúnebres, de feriados islâmicos, de prescrições dietéticas em locais de emprego, escolas, hospitais e prisões e a introdução de educação religiosa islâmica nas escolas

públicas. Dado que diferentes grupos de vários países de origem, frequentemente, representam variações religiosas e culturais divergentes do Islão, o desenvolvimento de organizações coordenadoras representativas constitui obviamente um processo demorado e complicado.

Os países, tais como Portugal, onde a maioria da NPI provem da mesma origem (o caso dos turcos na Alemanha, dos indo-paquistaneses na Grã-Bretanha e dos magrebinos em França, por exemplo), também não são excepcionais neste aspecto. Nestes contextos, os variados grupos, principalmente organizados em comunidades locais de origem homogénea, lutam frequentemente com as mesmas questões controversas com que lutavam ou com que os seus parentes ainda lutam, nos países que deixaram para trás.

Devido à sua pequena população, a NPI portuguesa não revela o padrão das comunidades locais. Além do grupo maioritário de origem indiana, a Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL) parece hoje ser quase um microcosmo do chamado *mundo islâmico*. Fluxos mais pequenos e movimentos migratórios individuais, durante os finais dos anos 80 e nos anos 90, incluindo migrações secundárias oriundas de França e de Espanha, levaram à reunião de muçulmanos de vários países subsarianos, norte-africanos, árabes e alguns sul-asiáticos, na mesquita central. Embora as comunidades fora de Lisboa estejam organizadas independentemente e tenham edificado as suas próprias associações, a CIL, graças ao seu tamanho, e por causa da elite muçulmana portuguesa que nela participa, desempenha um papel central. Embora este papel representativo não esteja formalmente registado, é principalmente a CIL que gere as relações com não muçulmanos, independentemente das preocupações que jornalistas, políticos e quaisquer organizações religiosas e seculares lhe trazem. A política da auto-estimada comunidade (representada pelos muçulmanos portugueses de origem indo-paquistanesa) não é de nenhuma forma hostil, perante o seu meio ambiente. Dão entrevistas pacientemente sempre que lhes pedem comentários sobre acontecimentos e crises internacionais, de alguma forma ligados ao mundo islâmico. Utilizam esta atenção para explicar a sua religião e acentuar a sua negação — e demarcação — de movimentos políticos extremistas. Embora seja necessário assumir que dentro da comunidade os desacordos sobre várias questões pertencem à rotina diária, a elite de “figuras-de-integração” trata, geralmente, de evitar que as lutas internas se tornem públicas. Uma luta fratricida intensa sobre a eleição para a presidência da CIL, em meados dos anos 80, foi uma excepção. Foi a única vez que a comunidade muçulmana realmente atraiu publicidade negativa sobre si própria.

O número de muçulmanos em crescimento constante é visto como um dos fenómenos mais significativos da Europa moderna (Antes, 1994: 46), especialmente num período em que a Europa procura definir o que é conhecido como a sua “identidade cultural”. Infelizmente, as razões para uma maior atenção derivam frequentemente de meandros lamentáveis da política e da religião e de uma equalização indiferenciada dos chamados fundamentalistas, movimentos políticos com culturas islâmicas multifacetadas *per se*. Os cidadãos locais são incitados por extremistas a resistir à crescente presença cultural do Islão no seu seio. Percepções generalizadas de “o outro/o estranho” e historiografias tendenciosas perpetuam estes

preconceitos. Acima de tudo os *media* desempenham um papel importante. E assim, em seguida apresentaremos uma avaliação da presença muçulmana nos *media* portugueses e a função destes últimos.

Muçulmanos e sociedade portuguesa: chegada, formação, integração e sua presença nos *media*

O fenómeno ainda muito recente da nova presença islâmica na costa ocidental da Península Ibérica foi desencadeado na viragem histórica do Portugal de hoje: a partir do ano de 1974, quando o regime de Salazar/Caetano finalmente caiu e as antigas colónias ganharam a sua independência.

A sociedade portuguesa começou a experimentar uma mudança drástica. Esta mudança fundamental na paisagem política, social e demográfica começou com a revolução, que desencadeou a transição de um sistema autoritário para a democracia,¹² e com a há muito devida independência das colónias africanas, que iniciaram o processo de descolonização.¹³

O contexto histórico-social da chegada de muçulmanos

Não foi apenas a rigidez do sistema e do ambiente que começou a mudar rapidamente. Aproximadamente meio milhão dos chamados *retornados* regressou ao seu país natal.¹⁴ As consequências das mudanças drásticas em ambas as áreas (PALOP e metrópole) foi que a nação portuguesa (por um curto período) passou rapidamente de um país de *emigração* para um país de *imigração*. Isto mudou vários aspectos fundamentais da sua autopercepção. Após ter travado uma batalha perdida nas colónias africanas, o papel do império colonial perdera-se para sempre e as palavras programáticas de Salazar, “orgulhosamente sós”, tornaram-se obsoletas. Como se sabe, aquela frase famosa pagou outrora tributo ao conceito político de Estado Novo, reflectindo o isolamento de Portugal, pelo menos da Europa, em matéria de assuntos económicos e externos. Aparte os desenvolvimentos políticos internos, as alterações à autopercepção de Portugal iniciaram-se na viragem da perspectiva autoformada “pancontinental” para o desejo de integração na Europa, e de novos conceitos para uma política externa nova. *Post festum*, a frase “orgulhosamente sós” tornou-se obsoleta por outra razão:

Tal como meio milhão dos *retornados*, cerca de 30 a 45 mil indivíduos não portugueses abandonaram as ex-colónias, durante os primeiros anos pós-revolucionários, e instalaram-se nas grandes cidades portuguesas principalmente nas zonas de Lisboa e Porto.¹⁵

A situação e condições de vida eram totalmente intoleráveis nos PALOP — e não apenas para o povo português. Anos de guerra pela independência e a súbita ausência das antigas estruturas administrativas portuguesas, levaram a uma

acentuada deterioração de um *status quo* já dificilmente tolerável. Angola e Moçambique caíram na guerra civil.

Uma nova diversidade religiosa e cultural

Tal como se verificara uns anos antes em França, na Grã-Bretanha, na Holanda e na Alemanha, a imigração — causada pela descolonização e/ou pela migração económica — mudou as constelações religiosoculturais dos países europeus. Iniciada pelo processo de descolonização, a paisagem religiosa e cultural de um Portugal muito católico mudou — fenómeno mais visível em Lisboa e seus subúrbios.

Ao mesmo tempo, quando se lançaram as pedras fundadoras do pluralismo político e da consolidação da democracia, os países da Europa Ocidental de emigração por excelência “perderam” a sua enorme homogeneidade religiosa e cultural — o que foi mais visível em Lisboa e seus arredores.

A filiação religiosa e o passado cultural dos imigrantes dos PALOP são diversificados: religiões (locais) africanas, paganismo e cultos sincretistas, catolicismo de influência romana e formas africanas, uma pequena percentagem de protestantismo, formas diferentes de Islão afro-cultural (incluindo grupos sufi), Islão sunita de antiga origem indiana, ismaelismo e hinduísmo.¹⁶ Os muçulmanos sunitas africanos vieram da Guiné-Bissau.¹⁷ Outros muçulmanos africanos emigraram para Portugal vindos de Moçambique.¹⁸ Embora haja muitos muçulmanos sunitas da África Oriental e ismaelitas (um ramo xia), ambos de origem indiana, Moçambique foi o ponto de partida da maioria dos muçulmanos que vivem actualmente em Portugal.

Por várias razões, o estudo da nova presença islâmica na Europa debate-se com o problema geral de reunir dados numéricos fiáveis, o que é verdade tanto para cidadãos muçulmanos, como para imigrantes que vivem em Portugal.¹⁹ Somos forçados a trabalhar com base em diferentes cálculos de números de casos desconhecidos de imigrantes e com uma imigração ainda em movimento — e fluxos de emigração. Além disso, a maioria das estatísticas disponíveis sobre imigração, bem como os resultados das campanhas de legalização, não documentam dados de filiação religiosa, como o recenseamento nacional português normalmente faz.²⁰ Contudo, parece que apenas uma percentagem não representativa de imigrantes participou nesses recenseamentos. Para além de dados documentados de beneficiários de apoios financeiros, participantes em programas educacionais, casamentos, funerais e os números de eleitores nas assembleias gerais, as próprias comunidades muçulmanas apenas podem estimar o número dos seus membros.²¹ São elas, acima de tudo, quem pode apresentar a visão geral mais realista, por isso a grande maioria dos artigos de jornal assenta nessa visão. Dado que as comunidades são do ponto de vista económico inteiramente autónomas do estado e que nas negociações legais não beneficiarão de qualquer vantagem pela sua mais elevada representação proporcional, não há verdadeira razão para que elas declarem o seu número por excesso ou por defeito.²² Além disso, até certo ponto, todos os dados numéricos se baseiam em cálculos e não contêm informação clara sobre a prática religiosa diária de indivíduos muçulmanos a viver em Portugal.

Integração da comunidade islâmica em Portugal

O xiismo é quase exclusivamente representado por um ramo especial, chamado *Shia Imami Nizari Muslims* (Muçulmanos Xia Imami Nizari), seguidores do seu líder carismático Aga Khan, que é igualmente uma autoridade em assuntos seculares. A comunidade ismaelita reúne entre 6 e 8 mil membros,²³ normalmente de origem indiana (principalmente do Gujarate), que se fixaram sobretudo em Lisboa e, em menor parte, no Porto. Estes estão intimamente ligados às suas comunidades congêneres no Canadá, Grã-Bretanha e Espanha, e parecem integrar-se muito bem.

A maioria dos membros da actual comunidade em Portugal já se conhecia na comunidade ismaelita em Moçambique. A migração colectiva é uma excepção extraordinária para grupos muçulmanos na Europa, mas uma característica dos ismaelitas, com uma comunidade global que ronda os 15 milhões de pessoas. Além de não terem uma pátria, a sua história, onde a expulsão e a discriminação ocorrem regularmente, explica a sua familiaridade com a migração. As redes de Aga Khan funcionam muito bem, como organizações, incluindo serviços de saúde e de educação na Ásia, África e Médio Oriente, a Universidade Aga Khan e Faculdades de Ciências de Saúde. A *Fundação Aga Khan*, que também tem uma dependência em Lisboa, é igualmente bem conhecida e respeitada pelos seus êxitos no desenvolvimento de projectos de ajuda e pelo seu apoio à arquitectura islâmica moderna.

Os dois princípios fundamentais, introduzidos pelo seu líder espiritual e imã, Aga Khan, que os ismaelitas têm sempre de cumprir, diz muito sobre a sua capacidade para se integrarem e cooperarem com a migração. A primeira e mais importante é a obrigação religiosa para com o Islão e para com o imã. A segunda é a lealdade para com o país onde vivem, e para com qualquer governo responsável pela segurança e bem-estar da comunidade ismaelita. Os ismaelitas têm uma relação única com Aga Khan. Seguem as indicações directas que o príncipe Karim Aga Khan IV forneceu através de discursos e mandamentos. De acordo com o seu novo meio-ambiente e contextos sociais, os grupos ismaelitas seguiram os conceitos dos seus líderes de “ocidentalização” (como na Índia sob domínio britânico e hoje em qualquer sociedade ocidental), de “des-indianização” (no Uganda, Quênia, Moçambique) e, em termos de espiritualidade, uma mais recente “re-islamização”. Geralmente, praticam uma forma de fé que é reconhecidamente diferente de outras formas de islamismo. A sua forma de islamismo busca um equilíbrio entre o espiritual e o material.

A palavra “Islão” significa paz, que para eles quer dizer paz de espírito, mas também a compreensão entre os homens e o seu bem-estar material. A educação e o acesso a bons empregos também desempenham um papel fundamental. Nos anos 80 e no princípio dos anos 90, a maioria das lojas de fotocópias em Lisboa pertencia a famílias ismaelitas. A ideia de várias famílias com quem falei em Lisboa era integrar os seus filhos rapidamente em qualquer forma possível de emprego (comerciante, empregado) e criar os recursos financeiros necessários para dar uma educação superior às suas filhas. Escolher uma profissão respeitada foi considerado mais importante para as mulheres. Em finais dos anos 90, foi construído em Lisboa o imponente *Centro Ismaeli* (na Rua Abranches Ferrão, desenhado pelo arquitecto Raj

Rewal, em cooperação com o arquitecto português Frederico Valsassina). Espe-
lhando o conceito de integração ismaelita, o centro assimila em si próprio estilos ar-
quitectónicos e influências do Mosteiro dos Jerónimos de Lisboa, do Fatehpur Sikri
da Índia e do Alhambra em Espanha. Sempre que o príncipe Aga Khan visita Por-
tugal, como já fez duas vezes desde que os ismaelitas aqui vivem, as autoridades
portuguesas tratam o acontecimento como uma espécie de recepção estatal. Tal
como outros muçulmanos sunitas e, por vezes, os xia, a imprensa portuguesa dis-
tingue sempre o extraordinário grupo xia de outros seguidores da fé islâmica.

Integração através da acção das elites locais: a CIL

Os primeiros muçulmanos que se fixaram em Portugal nos anos 50 eram sunitas de
Moçambique: estudantes solteiros de famílias de origem indiana, que só se conhe-
ceram em Lisboa. Os muçulmanos mais conhecidos, que dominam as comissões
avançadas da CIL até aos dias de hoje, têm sido esses primeiros imigrantes. Suley-
man Valy Mamede, que chegou a Lisboa em 1953, tornou-se o fundador da comuni-
dade e a figura-de-integração mais importante. Este escritor erudito, com diver-
sas obras sobre assuntos islâmicos e professor universitário, é conhecido como
“O Pai da Mesquita”. Foi presidente da CIL durante dezassete anos. Também diri-
giu a importante agência portuguesa de notícias, ANOP, que foi igualmente encer-
rada no final da sua direcção. Além disso, Mamede foi membro activo do PSD.²⁴
Houve quem dissesse que, graças ao seu envolvimento, o PSD tinha sido o media-
dor privilegiado na iniciação de contactos diplomáticos sobre assuntos externos
com os países árabes, após 1974. De facto, em 1979, por ocasião do lançamento da
primeira pedra da mesquita central, o *Expresso* titulava o respectivo artigo: “Cons-
trução da mesquita de Lisboa poderá estimular aproximação entre Portugal e o
mundo árabe” (*Expresso*, 03-02-1979). Este foi o primeiro artigo de jornal sobre a co-
munidade islâmica portuguesa, depois de Abril de 1974, que consegui encontrar
nos arquivos de Lisboa. E considero notável que descreva, acima de tudo, as vanta-
gens presumíveis para Portugal (muito dependente do petróleo) derivadas da pre-
sença islâmica. Valy Mamede, presidente da CIL nessa altura, foi o protagonista da
luta (acima referida) sobre as eleições presidenciais de 1985 na CIL. As principais
pessoas envolvidas estavam ligadas a um pequeno grupo de primeiros imigrantes
muçulmanos. Mussa Omar, um cirurgião, começou por ter uma acção decisiva no
apoio ao opositor de Mamede (Isaac Cassimo Semá) e finalmente tornou-se ele pró-
prio candidato. Como compromisso, que se tornara urgente para acalmar a situa-
ção, um dos outros “pioneiros”, Abdool Karim Vakil, director de um banco, passou
a candidato principal e presidente.²⁵ Vakil guardou algumas fotografias dos primei-
ros tempos da vida islâmica em Portugal, nos anos 60, quando 15 ou 20 muçulma-
nos se juntavam em sua casa para rezar em conjunto: “Quando era ocasião de fes-
tas, o Ramadão por exemplo, andávamos à procura de outros muçulmanos para fa-
zerem connosco as orações” (*Expresso Revista*, 11-03-1989). Em 1968, quando a Co-
munidade Islâmica de Lisboa (sunita) foi fundada, tinha apenas 25 ou 30 mem-
bros.²⁶ Aparte a falta de locais de oração (pelo menos provisórios), a elite islâmica

teve de enfrentar outros problemas, no tempo do Estado Novo.²⁷ Vally Mamede foi chamado à PIDE 19 vezes. O Governo Civil de Lisboa pediu-lhe umas 18 vezes para entregar certos documentos legais, relativos aos tratados relacionados com a fundação da CIL. Como nessa altura Portugal ainda tinha um império colonial, o estabelecimento de uma comunidade islâmica na metrópole era obviamente considerado problemático pelo governo, numa altura em que o colonialismo tinha um carácter duvidoso para a maioria dos países muçulmanos afectados.

A partir de Abril de 1974, o número calculado de muçulmanos sunitas a viver em Portugal situava-se entre os 4 e os 6 mil.²⁸ O embaixador do Egipto convidou os seus irmãos de fé a usar as caves das suas residências como local de oração. Em 1979, o governo de Mota Pinto ofereceu uma parte do palácio do Príncipe Real à comunidade, para instalar uma mesquita provisória. Os muçulmanos que não viviam perto destes locais continuaram a reunir-se em pensões e casas privadas. Embora a primeira petição para o terreno (perto da Praça de Espanha, no Bairro Azul) para a construção da mesquita central estivesse pronta em 1966, os planos concretos de construção só puderam começar em 1978, quando a licença de construção foi finalmente concedida. Os construtores e empreiteiros portugueses e o arquitecto Ilídio Monteiro, também português, receberam a encomenda do ambicioso empreendimento, que só pôde ser concretizado com o apoio financeiro de países islâmicos. O *Centro Islâmico de Portugal*, criado pelo embaixador de Marrocos, era uma cooperação de todos os representantes diplomáticos dos países islâmicos em Portugal. Foi fundado em 1976 para apoiar a CIL no processo de institucionalização. Tal como noutros países europeus, onde se construíram mesquitas, a Arábia Saudita, com a sua contribuição de um milhão de dólares, foi o principal financiador. Segundo uma lista publicada no diário *A Capital* (28-03-1985), com base numa declaração de Mamede, o Kuwait fez a segunda maior doação com 550 mil dólares, seguido da Líbia (200 mil dólares), dos Emiratos Árabes Unidos e do Sultanato de Oman (ambos com 100 mil dólares), do Irão (\$50 mil) e do Iraque (\$40 mil). Diversos outros países, como o Paquistão, o Egipto, a Jordânia e o Líbano, doaram quantias mais pequenas. Uma consequência existencial da luta publicamente fratricida para a presidência da comunidade foi que os principais investidores pararam com as suas contribuições. Mesmo hoje, sectores da mesquita central estão ainda por terminar segundo o projecto inicial. A situação económica da CIL deteriorou-se, mas agora é independente.

Durante os anos 80, o número de muçulmanos em Portugal aumentou para 15 mil,²⁹ e nos anos 90 aumentou para 20 a 30 mil (Kettani, 1996: 15).³⁰

A primeira mesquita foi construída em 1982 no Laranjeiro (*Comunidade Islâmica do Sul do Tejo*), seguida, um ano depois, pela pequena mas impressionante mesquita *Aicha Siddika*, em Odivelas. Geralmente, as reacções de curiosidade de ocasionais não muçulmanos, habitantes das zonas junto aos locais de culto, foram bastante descontraidas. A excepção a esta regra ocorreu durante a inauguração em Odivelas. Um grupo de jovens manifestou violentamente a sua intolerância, o que levou os muçulmanos a convidá-los imediatamente para a mesquita, para um debate educativo. Isto resolveu o problema. Hoje, os muçulmanos dizem que são respeitados pela comunidade circundante e que às vezes até recebem apoios dos seus vizinhos.

Em 1985, a grande mesquita central de Lisboa abriu finalmente as portas. Em 1991, foi inaugurada uma mesquita em Coimbra, no bairro de Santa Apolónia, onde cerca de 15 famílias e uma centena de estudantes muçulmanos se juntam para orar. Representantes das instituições governamentais portuguesas sempre aceitaram os convites para participar nas cerimónias. Mais de 10 mesquitas provisórias³¹ e locais de culto estão espalhados por Lisboa e pelo país.³² Três casas para a cultura e educação islâmicas são bem frequentadas por muçulmanos adultos e especialmente por crianças.³³ A (conservadora) “voz islâmica em Portugal”, o jornal *Al-Furqân*, editado desde 1981, também publica monografias e panfletos sobre assuntos islâmicos e, mais recentemente, organizou feiras de livros. Em 1989, Vally Mamede fundou o *Centro Português de Estudos Islâmicos*, independente, em Lisboa, e existe ainda uma associação para a educação islâmica.

Pode encontrar-se o Corão na tradução portuguesa,³⁴ bem como cassetes de vídeo sobre a história, a cultura e o culto do islamismo. Animadas discussões sobre tópicos, como as relações cristãs-muçulmanas no presente e na história, a educação das crianças no novo milénio e as mulheres no Islão, efectuam-se entre muçulmanos (e não muçulmanos) no *Fórum Islâmico* da internet.³⁵ Uma portuguesa convertida ao islamismo decidiu conceber uma bela página para as suas irmãs de fé. Chama-se *Jardim de Aisha* e pretende ser um local de discussão de questões islâmicas e femininas. No local de perguntas sobre a conversão ao islamismo, as histórias pessoais e experiências individuais da maioria dos jovens portugueses convertidos estão sempre abertas a discussão. A conversão é também um tópico na secção “Perguntas ao imã”, onde o já referido teólogo da CIL responde principalmente a muçulmanos de língua portuguesa, que lhe enviam as perguntas de Portugal, Brasil e por vezes mesmo da Grã Bretanha, e que gostam de fazer contactos aqui com os seus irmãos e irmãs de fé. Graças à língua portuguesa partilhada e às novas tecnologias, aumentou nos últimos anos a ligação entre muçulmanos portugueses e brasileiros. O que é interessante, pois aqueles não partilham nem uma experiência histórica semelhante, nem os mesmos costumes tradicionais regionais, ou descendentes. Ao contrário da portuguesa NPI, a maioria dos muçulmanos brasileiros de hoje é do Médio Oriente (al-Ahari, 1999).³⁶ Os *chats* da internet, bem como a visita de um imã brasileiro a Lisboa, em 1995, que também participou num *talk-show* televisivo (*Público*, 09-02-1995), fornecem as provas desta nova interacção.

As crianças muçulmanas frequentam aulas islâmicas depois da escola. Comerciantes muçulmanos reúnem-se durante o dia nas traseiras das suas lojas, para realizar as suas orações. O sonho e orgulho das famílias e comunidades muçulmanas é enviar ao estrangeiro pelo menos um dos seus filhos com um curso, para receber uma boa educação em estudos islâmicos. No caso de, devido a uma melhor situação económica, os pais muçulmanos terem a possibilidade de enviar os seus filhos para estudar no estrangeiro, a Grã-Bretanha parece ser o local preferido (ver *Expresso Revista*, 11-03-1989).³⁷ Além do facto de, na Europa, a Grã-Bretanha oferecer a mais vasta escala de objectivos educacionais islâmicos, uma explicação deste fenómeno pode ser que a NPI na Grã Bretanha, bem como em Portugal, é principalmente representada por muçulmanos de origem indo-paquistanesa. Mesmo assim, é interessante observar que uma minoria muçulmana a viver em países

européus prefere outro país europeu ao mundo árabe, para uma educação islâmica de alto nível — um facto que levanta outra questão relativamente à autopercepção da minoria islâmica europeia e à sua fixação num novo ambiente. Os laços com a Grã-Bretanha, que se notam no caso dos sunitas portugueses de origem indiana, são ainda maiores entre os ismaelitas portugueses e as suas comunidades irmãs britânicas. Os estudos ismaelitas estão bem enraizados na Grã-Bretanha, mas aqui a ligação não é apenas uma ponte para uma educação islâmica mais elevada, mas também um elo directo entre as próprias comunidades. Entre a classe média ismaelita portuguesa, os casamentos com ismaelitas britânicos não são invulgares.³⁸

A comunidade islâmica portuguesa e os media

As comunidades islâmicas parecem funcionar como uma âncora para os imigrantes de ascendência muçulmana. Seguindo a escala de deveres e a experiência diária do imã (teólogo) da mesquita central de Lisboa, Sheik Munir, este desenvolvimento já afectou a prática das instituições governamentais portuguesas, relacionadas com os imigrantes.³⁹ Tal como é do conhecimento do teólogo (de origem indiana e erudito da escola hanafi), os muçulmanos que acabam de chegar são normalmente enviados à mesquita. A situação económica e social de muitos imigrantes muçulmanos, especialmente das minorias africanas e recém-chegados, é muitas vezes alarmante. Para estas pessoas, tornou-se elementar a integração nas suas comunidades islâmicas, devido às capacidades sociais destas, embora através de modestos apoios financeiros proporcionados pelo sistema de caridade islâmico *zakat*, oferecido às famílias em situação crítica.

No que diz respeito ao apoio financeiro e social, o maior desafio para as comunidades islâmicas em Portugal foi, sem dúvida, o enorme esforço que estas fizeram para ajudar os refugiados muçulmanos da Bósnia, que chegaram a Portugal em 1992. Apoiada inicialmente pela *Liga Islâmica Mundial*, a CIL tomou a seu cargo a responsabilidade de acolher aproximadamente trinta famílias (incluindo o pagamento de rendas). Tendo em conta a fraca atenção que a NPI recebera até então da imprensa, o caso dos muçulmanos da Bósnia representava algo de novo e excepcional. Isto foi deixado bem claro num artigo publicado pelo *Público* (10-12-1992), com o título: “A hora da Comunidade Islâmica”. Os refugiados foram trazidos para Portugal no decurso de uma acção de auxílio de uma organização não governamental de estudantes, que teve inicialmente de contar com apoios privados. Devido a problemas que surgiram entre as famílias bósnias após alguns meses de apoio privado, a acção de auxílio dos estudantes foi mais tarde criticada pela falta de perspectivação do problema a longo prazo. Ninguém sabia por quanto tempo as famílias teriam de ficar ou por quanto tempo necessitariam do apoio compreensivo. Tanto quanto sei, o governo não lhes deu autorização para trabalhar. Em Outubro de 1993, a CIL teve de admitir que os seus recursos se tinham esgotado. Em meados de Novembro do mesmo ano, teve de cancelar o apoio financeiro a 47 dos 107 refugiados bósnios. Contudo, continuava a ter a atenção da imprensa devido aos refugiados, mas os artigos amigáveis sobre a acção da CIL mudavam agora de tom:

“Muçulmanos de Lisboa retiram apoio aos Bósnios” (*Público*, 16-10-1993). A extraordinária atenção dada à NPI durante este período, bem como a conclusão bastante injusta do caso, podem ser vistas como excepcionais.

Entre Fevereiro de 1991 e Agosto de 1996, o *Público*, por exemplo, publicou vinte e seis artigos que mencionavam as comunidades islâmicas locais, onze dos quais abordando exclusivamente questões relacionadas com as comunidades islâmicas portuguesas.⁴⁰ Como regra geral, nos últimos dez anos, pelo menos dois dos jornais portugueses publicaram artigos sobre a NPI, por ocasião do início (ou do final) do Ramadão. Normalmente, apresentavam uma análise breve da presença muçulmana (o número e origem dos muçulmanos, as suas instituições, etc.) e uma explicação sobre a festa islâmica, baseada numa declaração de um imã português, normalmente o Xequê Munir.⁴¹

Quando certos acontecimentos políticos, considerados como questões islâmicas, colocavam o “Islão” no topo das agendas públicas internacionais, a imprensa pedia aos principais representantes da comunidade islâmica portuguesa que comentassem e explicassem a complexa relação entre questões políticas e religiosas e o respectivo ponto de vista dos muçulmanos portugueses.⁴²

Como em outros países europeus, os muçulmanos religiosamente activos em Portugal não abandonam nem fazem qualquer tentativa para ocultar os costumes culturais que os afastam da sociedade dominante. Não obstante, a característica mais notável da NPI em Portugal é o seu silêncio e o silêncio em torno dela. Mas isto não significa que a presença muçulmana tenha sido ignorada pela imprensa nem que os muçulmanos tenham sido conscientemente excluídos de actividades sociais e debates públicos, nem tão-pouco que as autoridades islâmicas portuguesas não tenham sido respeitadas pelos representantes do estado português.

A presença muçulmana na arena pública portuguesa

Durante anos, alguns professores pediram regularmente aos imãs das mesquitas locais que dessem aulas sobre o Islão. Os alunos foram sempre bem-vindos. Em várias ocasiões, por exemplo, na abertura de cerimónias ou aniversários de instituições islâmicas, os (principais) representantes do estado (como Mário Soares, durante a sua presidência) tomaram parte nas festividades.⁴³

Juntamente com outras minorias religiosas, ainda que em segundo plano, os muçulmanos portugueses participaram em debates sobre liberdade religiosa e tópicos com ela relacionados. Em todas as negociações legais ou debates sobre os direitos das minorias religiosas em Portugal, os grupos protestantes e as organizações de apoio desempenharam o papel principal. A partir do início dos anos 90, os debates sobre a reforma da lei de liberdade religiosa, que em aspectos cruciais provém da era do Estado Novo, tornaram-se questões focadas pela imprensa. Em 1996, a Comissão de Reforma da Lei de Liberdade Religiosa do governo (CRLLR) convidou todas as profissões de fé e associações religiosas registadas na lista do Ministério da Justiça, para apresentar propostas e declarações para a reforma da lei (*Público*, 21-07-1996).⁴⁴ Com a excepção da igreja católica romana, que não

demonstrou grande interesse, os que responderam puderam ser divididos em três grupos principais: igrejas protestantes e pentecostais (tais como a Assembleia de Deus, de origem brasileira), religiões não cristãs tradicionais (Islão, Budismo, Hinduísmo e Judaísmo) e novos movimentos religiosos (NMR). Segundo a classificação da perspectiva portuguesa, a maioria destes últimos são denominações protestantes e/ou proclamam raízes cristãs, tais como as Testemunhas de Jeová, a Igreja Maná ou a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Juntamente com a comunidade judaica,⁴⁵ os muçulmanos portugueses organizaram a aliança das religiões não cristãs.⁴⁶ Devido à grande convergência das suas solicitações, os judeus e os muçulmanos portugueses tiveram novamente a ocasião de demonstrar a sua prontidão para trabalharem juntos.⁴⁷ Embora as minorias protestantes tenham, aparentemente, sido a razão para a renovação deste debate em Portugal, o tema tornou-se mais complexo com o aparecimento dos NMR.⁴⁸

Devido ao seu enorme crescimento depois de 1974, as igrejas evangélicas, denominações de protestantismo e NMR em Portugal, atraíram muito mais a atenção do que os grupos minoritários não cristãos, como os hindus, os ismaelitas e os muçulmanos sunitas. O facto de estas minorias religiosas cristãs (mas não católicas) terem atraído um número significativo de adeptos portugueses, tornou-os muito presentes na esfera pública portuguesa. Foram também objecto de estudos conduzidos por eruditos e institutos de pesquisa, de alguma forma ligados à igreja católica romana dominante ou às próprias instituições protestantes.⁴⁹ Se examinarmos os artigos de jornais portugueses publicados durante os últimos vinte anos, podemos afirmar que as minorias religiosas não cristãs (sobretudo os muçulmanos e os hindus) não produziram, em geral, temas controversos na imprensa. Além disso, penso que é seguro presumir que não tiveram qualquer impacte significativo na sociedade portuguesa, exceptuando o facto de estarem representados na “população imigrante”. Com efeito, entre as minorias religiosas, (apenas) a IURD provocou aquilo a que se pode chamar um verdadeiro escândalo na esfera pública, no início dos anos 90.⁵⁰

Conclusão: a marginalização pública inconsciente da presença muçulmana portuguesa

Quando falo do *silêncio que rodeia as NPI em Portugal* como a característica que as define, a observação é feita através de uma perspectiva comparativa europeia. Nos países europeus em que a percentagem de muçulmanos que se tornam cidadãos é mais elevada, os partidos políticos começaram a interessar-se pelo voto muçulmano.⁵¹ Durante as campanhas eleitorais em Portugal não é invulgar os candidatos e a imprensa focarem-se num certo “grupo” de eleitores. Antes do início das eleições legislativas de 1995, decorreu um debate sobre “Os cristãos na actual situação sociopolítica portuguesa”, no Centro Cultural de Belém. O *Público* (20-09-1995) publicou um artigo sobre “O Voto esbatido dos católicos” e outro, “O partido do cigano”

(*Público*, 22-09-1995). Embora cerca de 70% dos muçulmanos em Portugal sejam cidadãos portugueses, capazes de influenciar potencialmente as eleições autárquicas no distrito da Grande Lisboa, não consegui encontrar um único artigo que abordasse o eleitorado muçulmano português.⁵²

Como referi acima, a NPI iniciou recentemente debates em vários outros países europeus sobre a educação religiosa islâmica em escolas públicas. Entre Outubro e Dezembro de 1999, uma série controversa de debates no *Público*, sobre o tema da educação religiosa em escolas primárias e secundárias portuguesas, suscitou um número surpreendente de cartas ao director. A questão era se o monopólio tradicional da igreja católica Romana na instrução de temas religiosos e morais seria ainda uma solução apropriada e razoável, numa era secular em que a percentagem de alunos católicos decresce constantemente. Os opositores propuseram aulas “seculares” sobre ética e história da religião. Estes reformadores defenderam que a solução actual estava a criar diversas formas de discriminação contra crianças e jovens sem convicções religiosas (*Público*, 06-12-1999). O facto de esta discriminação afectar também alunos com convicções religiosas não cristãs, como as segundas gerações de muçulmanos e hindus, não foi de todo mencionado.

Durante os últimos vinte e cinco anos, a NPI portuguesa, visível e geralmente respeitada, foi, na sua maioria, ignorada em questões sociopolíticas portuguesas. Embora a *presença islâmica histórica* da época medieval tenha ocasionalmente sido mencionada por representantes governamentais, tanto muçulmanos como portugueses, a actual *invenção de uma tradição* (*invention of tradition*, como diz Eric Hobsbawm) luso-islâmica nunca foi tão longe como em Espanha, durante a última década. Em 1992, num tratado entre muçulmanos e o Ministério da Justiça espanhol, islâmicos e muçulmanos foram descritos como uma parte crucial do desenvolvimento histórico da “identidade nacional” espanhola.⁵³ De forma oposta, o imã da CIL tinha constantemente de acalmar alunos muçulmanos confusos (que tinham nascido em Portugal e eram portugueses), quando lhes ensinavam na escola que os muçulmanos era os inimigos do povo português.

Em 1996, quando a comemoração oficial das cerimónias do 500.º aniversário da expulsão dos judeus foi celebrada em diversas instituições (governamentais) portuguesas, a expulsão dos muçulmanos em 1496 não foi mencionada. Os muçulmanos não foram convidados. Significativamente, aqueles que acusavam o estado português de “discriminação contra os muçulmanos” não eram os próprios muçulmanos, mas a Academia de Altos Estudos Ibero-Árabes (*Público*, 10-12-1996). Enquanto as agências de turismo espanholas promovem actualmente visitas ao “Al-Andaluz” e convidam os turistas a “descobrir a Espanha islâmica”, os postais portugueses (do sul), que mostram “chaminés típicas portuguesas”, ignoram o facto de que estas chaminés em forma de minarete reproduzem aspectos típicos da arquitectura islâmica.

O último exemplo que aqui deixo sobre aquilo a que se poderia chamar a marginalização pública da NPI em Portugal, demonstra que este fenómeno provém mais de uma consciência selectiva sociohistórica do que de uma discriminação consciente. Com isto está relacionada uma série documental, transmitida pelo canal de televisão pública, RTP 1. Por ocasião do final do século XX, vários autores

co-produziram a “Crónica do Século” portuguesa. Não foi surpreendente verificar a inexistência de referências à recente presença histórica de *novas* minorias não católicas e de *novos* grupos muçulmanos.

Uma vez que apresentei já os argumentos que defendem a tese principal deste artigo, nomeadamente que a minoria muçulmana em Portugal foi simplesmente ignorada, concluirei agora com algumas observações sobre as diversas razões que a isto levaram e o contexto em que ocorreram.

Focarei, em primeiro lugar, os desenvolvimentos sociohistóricos específicos de Portugal e, em segundo lugar, as aptidões e condições específicas da própria comunidade muçulmana portuguesa.

A falta de atenção dada aos muçulmanos que chegaram a Portugal deve-se em parte à turbulência geral dos anos pós-revolucionários. Fazendo parte do enorme fluxo de imigração dos PALOP, os muçulmanos (e hindus), maioritariamente de ascendência indiana, que vieram de Moçambique, ficaram em segundo lugar, atrás do número muito mais elevado de imigrantes africanos. No grupo multifacetado de imigrantes africanos negros, a percentagem de muçulmanos era muito baixa. Como minoria dentro de uma comunidade minoritária maior, a NPI multiétnica foi ignorada quando a pesquisa política e social de minorias se centrou primariamente nos imigrantes cabo-verdianos ou, como é agora o caso, se concentra na presença bastante tradicional dos ciganos.

Como mencionou o jornal islâmico português, *Al Furqân*, num artigo de 1998, a taxa de crimes (e suicídio) entre muçulmanos portugueses era mínima.⁵⁴

Com a nova diversidade de religiões e de minorias religiosas, que aumentou enormemente e de forma súbita depois de Abril de 1974, foi dada muito mais atenção (e verificaram-se mais conversões) às denominações protestantes (tais como as igrejas pentecostais brasileiras), aos novos movimentos religiosos (por exemplo, a *scientology*), aos cultos esotéricos e às escolas de pensamento asiáticas. Em contraste com a situação noutros países europeus, os protagonistas principais da emancipação das minorias religiosas no contexto português não são os muçulmanos, mas os protestantes.

A pesquisa académica em outros países europeus dá agora com frequência demasiada ênfase ao alegado “factor religioso”, sobretudo no que diz respeito a grupos imigrantes com passado muçulmano. Mas na maioria dos estudos portugueses sobre grupos de imigrantes, a preferência vai para a perspectiva de “etnicidade”. Exceptuando algumas excepções, a forma como a imprensa portuguesa tratou a “questão islâmica” durante os últimos vinte anos foi delicada e justa.

Além disso, a própria NPI demonstrou um potencial e uma capacidade notáveis, o que, numa perspectiva comparativa europeia sobre minorias muçulmanas, desempenhou um papel importante nos processos de integração.

Devido à principal causa da migração, o processo de descolonização, a esmagadora maioria de imigrantes muçulmanos estava já familiarizada com a língua portuguesa ao chegar. Uma vez que este é um factor crucial para a integração, eles não tiveram de enfrentar o problema fundamental de obter a cidadania ou um estatuto legal temporário e renovável. O facto de terem imigrado de uma antiga colónia foi outra razão que fez com que os muçulmanos que chegaram a Portugal, como

parte dos enormes fluxos de imigração pós-revolucionários, tenham tido a vantagem de encontrar muçulmanos que se haviam instalado anteriormente na metrópole por razões educacionais. Esta elite de primeiros imigrantes possuía as capacidades intelectuais e sociais, bem como as relações diplomáticas, necessárias à construção de uma infra-estrutura religiosa e cultural. Desde o início, os primeiros a chegar tomaram parte nas comissões dirigentes das comunidades islâmicas, enquanto, ao mesmo tempo, se integravam com êxito em profissões de alto nível e faziam amigos íntimos entre a elite política portuguesa.

A maioria dos muçulmanos em Portugal, nomeadamente os de origem indiana, estava estabelecida em profissões do sector terciário em Moçambique. Tiveram bastante facilidade em voltar a estabelecer-se nas suas profissões (comerciantes, na sua maioria) em Portugal.

Quando consideramos a situação de vários novos grupos muçulmanos em outros países da Europa, é imediatamente visível que muitos dos problemas que os muçulmanos tiveram de enfrentar no seu novo meio ambiente derivavam do facto de lhes faltar a experiência de viver como minoria numa sociedade dominante culturalmente diferente. Devido ao facto de ser já uma minoria, tanto em Moçambique como na Guiné-Bissau, a grande maioria da NPI em Portugal tinha já esta experiência de minoria ao chegar. Devido ao facto de os muçulmanos terem chegado mais de dez anos mais tarde a Portugal do que a outros países europeus, tiveram oportunidade de aprender com as experiências de outros muçulmanos, que haviam chegado mais cedo à Europa.

Até aos nossos dias, a política da comunidade islâmica tem sido maioritariamente não política e a sua atitude muito amigável para com o meio em que está inserida. Embora tenham tido (e continuem a ter) de lidar com lutas internas, as figuras de integração das comunidades em geral puderam garantir que a sua imagem na esfera pública portuguesa permanecesse positiva. Alguns membros especulam que isto possa vir a mudar, se os árabes politicamente activos se unissem à (pequena minoria árabe da) CIL. Em todo o caso, esta é uma questão que fica definitivamente em aberto.

Notas

- 1 Desde que Tomas Gerholm e Ingve Lithman (orgs.) (1998) publicaram o seu volume *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londres/Nova Iorque, a noção “nova presença islâmica” é frequentemente usada nos discursos sobre os muçulmanos da Europa.
- 2 Este texto corresponde a uma versão da comunicação com o mesmo título apresentada ao IV Congresso Português de Sociologia, em Coimbra, em 17-19 de Abril. Aqui cumpro a agradável tarefa de exprimir os meus agradecimentos aos que me ajudaram de várias formas durante o trabalho de campo e na preparação e finalização desta apresentação: Margarida Silva Dias, Cláudia Brito, Sara David Lopes,

Luís Rosa, Franz-Wilhelm Heimer, Armando Marques Guedes, John Abromeit e a Fundação Heinrich Böll (Berlim).

- 3 Ver por ex.: Gerholm e Lithman, 1988; Shadid e van Koningsveld, 1991.
- 4 “Foi necessário omitir Espanha e Portugal, ambos pela mesma razão” (Nielsen, 1992: 87).
- 5 Deparei com alguns estudos de casos sobre assuntos relacionados directa ou indirectamente com muçulmanos em Portugal, realizados por académicos e estudantes portugueses segundo diferentes abordagens. Relativamente aos muçulmanos sunitas e à Comunidade Islâmica ver: Francisco, 1991; Pedroso, 1991; Pimentel, 1993; Frias, 1995; Gadit, 1996. Concentrados na comunidade ismaelita: Lopes, 1988 e Coxilha, 1995.
- 6 Ver por ex.: Abulmaham, 1995; Nonnemann, Niblock e Szajkowski, 1996; Shadid e van Koningsveld, 1996a e 1996b; Vertovec e Peach 1997.
- 7 Para informação mais pormenorizada sobre imigrantes da Guiné-Bissau veja-se, por exemplo, Machado, 1998.
- 8 Embora não possa citá-lo, é necessário mencionar que os observadores do mercado laboral (informal) notaram que recentemente trabalham mais homens paquistaneses na construção civil, independentemente das suas habilitações literárias. Para informação mais pormenorizada sobre os perfis dos imigrantes dos PALOP, ver Malheiros, 1996.
- 9 Pode também ter tido o seu papel o facto de a paisagem académica portuguesa dificilmente incluir disciplinas cuja abordagem se concentra intensa ou exclusivamente em religiões não cristãs (a Antropologia das Religiões é uma excepção). As cadeiras académicas que naturalmente tinham um interesse especial pelos assuntos muçulmanos, tais como Estudos Islâmicos não existiam.
- 10 Em 1991 o líder da comunidade hindu, Kantilal Jamnadas Saujani, calcula em 8 mil o número de membros da comunidade (*Diário de Notícias*, 24-08-1991). Oito anos mais tarde o número aumentou para 12 mil (Bastos e Bastos, 1999a). A vasta maioria dos hindus a viver em Portugal veio de Moçambique na sequência da descolonização e pressionados pela guerra civil. Tendo a maioria a cidadania moçambicana, viveram lá três ou quatro gerações. Os principais pontos de partida de gerações anteriores tinham sido Gujarate (Porbander, Rajkot e Surat) e Diu. Para informação pormenorizada sobre os hindus em Portugal ver a bibliografia em Bastos e Bastos, 1999b.
- 11 A presença muçulmana, por exemplo, em Berlim, Paris e Marselha, Londres e Bradford, excede evidentemente em muito aquela que é visível em Lisboa.
- 12 Até ao momento, a transição de um regime autoritário para a democracia é uma controvérsia discutida. Manuel von Rahden (Rahden, 1997: 213) indica que os livros portugueses de história só começaram a tratar o tema há poucos anos, em suplemento assim da vasta variedade de literatura revolucionária (que apresenta principalmente abordagens políticas e não académicas) e de memórias subjectivas com sondagens orientadas para os factos. Ver Ferreira (1994), Medina (1990) e Reis (1992). Embora a historiografia alemã não trate deste assunto, toda uma série de investigações sobre história portuguesa contemporânea existe na área anglo-saxónica. O *Bibliographical Essay* feito por Maxwell (1995: 201-217) apresenta uma investigação completa.

- 13 Este processo foi mais tarde seriamente descrito com a noção do “desastre da descolonização” (Bornhorst, 1997: 261) e as primeiras fases da transição política, os anos revolucionários de 1974-76, como um caos político.
- 14 Nos actuais estudos académicos realizados em Portugal, já não se aplica o termo “retornado”. Porque não é considerado como uma categoria e isso torna-o problemático. Este termo apareceu pela primeira vez em Abril de 1974 com o auge do fluxo emigratório dos PALOP. No seu significado inicial o termo “retornado” foi utilizado para designar os reemigrantes portugueses dos PALOP, não se aplicando aos portugueses que regressavam doutras origens. O seu significado literal é “regressado a casa”, repatriado, e assim a noção inevitavelmente acarreta a conotação do “regresso” excluindo uma experiência crucial da emigração: apenas 60% dos “retornados” nasceram em Portugal (Pena Pires, e Maranhão e outros, 1984, 1987: 38). A noção também tem uma conotação ideológica. Como usualmente se refere, devido à perda de privilégios os retornados parecem não ter nenhum interesse no processo de descolonização. Deste modo, são vistos como “conservadores”. Para além disto, a noção também não inclui nenhuma informação específica sobre a nacionalidade de origem. Apesar de tudo a expressão difundiu-se rapidamente no discurso corrente do quotidiano.
- 15 Segundo o Recenseamento Geral da População de 1981, residiriam em Portugal 45.222 indivíduos com nacionalidade angolana (19.567), caboverdiana (18.557), guineense (1126), moçambicana (4425) e são-tomense (1547). No mesmo ano, porém, apenas 27287 estrangeiros com aquelas nacionalidades tinham a sua residência legalizada, segundo as estatísticas do Serviço de Estrangeiros do Ministério da Administração Interna (Esteves, 1991: 38). Uma vez ultrapassado o período crítico da descolonização, surge um novo padrão de migrações internacionais entre os PALOP e Portugal. Para encontrar mais informações sobre a imigração dos PALOP nesta altura, veja-se Saint-Maurice e Pena Pires, 1989: “Em primeiro lugar, no campo das migrações laborais não só se intensificam as correntes já existentes, nomeadamente a partir de Cabo Verde, como se constituem progressivamente fluxos com origem noutras países, em especial a Guiné-Bissau e São Tomé. Em segundo lugar, cristalizam-se fluxos migratórios de menor amplitude, envolvendo refugiados políticos que procuravam escapar aos efeitos das situações de guerra civil em Angola e Moçambique. Finalmente, institucionaliza-se progressivamente um fluxo de estudantes dos PALOP, que vêm frequentar o ensino secundário e superior em Portugal, com uma dimensão particularmente significativa no caso da Guiné-Bissau.”
- 16 Os recenseamentos nacionais nos PALOP, realizados em 1980 e 1981, deram uma pista sobre as constelações religiosas nos países de partida, após os enormes fluxos migratórios para Portugal. Graças ao facto de a vasta maioria de emigrantes em 1974 ter sido de reemigrantes portugueses (incluindo segundas gerações), pode presumir-se que a proporção de filiações religiosas da população africana não mudou significativamente entre 1974 e 1981. A percentagem que falta para os 100 indica a de diversos cultos religiosos africanos. O tamanho numérico da população total e o ano do recenseamento segue-se ao nome do país respectivo: Guiné-Bissau (793.000; 1980): 35% muçulmanos (13% dos quais mandingo), 5% católicos; Cabo Verde (296.000; 1980): 98% católicos, 2% protestantes; São Tomé e Príncipe (95.000;

- 1981): 55% católicos, 3% protestantes; Angola (7.078.000; 1980): 35% católicos, 12% protestantes; Moçambique (12.130.000; 1980): 12-15% muçulmanos, 12-15% cristãos, predominantemente católicos. (Hofmeister e Schönborn, 1985)
- 17 Mais de um terço da actual população total da Guiné-Bissau é muçulmana sunita, com ligações à escola da lei islâmica Maliki, a maioria de origem fulani e mandingo (Heine, 1996: 137).
- 18 Em Moçambique, 14% da actual população é sunita da escola da lei islâmica Shafi'iIn, principalmente pertencente ao grupo bantu central Yao (Heine, 1996: 138).
- 19 Nielsen acrescentou, no seu estudo, uma "nota sobre as estatísticas" de quase duas páginas, discutindo as razões de e os obstáculos criados por este problema. Ele sublinha que é óbvio, para os observadores de alguma forma familiarizados com o assunto, que um dos aspectos mais incertos neste estudo dos muçulmanos na Europa é a natureza dos dados estatísticos (Nielsen, 1992: 167).
- 20 O recenseamento de 1981 continha uma pergunta sobre religião. As categorias possíveis eram: católicos, ortodoxos, protestantes, outros cristãos, judeus, muçulmanos, outros não cristãos, sem religião. Devido à prática secular noutros países europeus, apenas em poucos casos os recenseamentos governamentais incluem uma pergunta sobre religião: na República Federal da Alemanha, nos Países Baixos, na Suíça e na Irlanda do Norte. Como o intervalo mínimo entre recenseamentos tem tendência a ser de 10 anos, Nielsen salienta que a sua utilidade é mínima (Nielsen, 1992: 167). Em 1998, associações britânicas de muçulmanos, sikhs e hindus negociavam a documentação de filiação religiosa para o próximo recenseamento nacional (*The Muslim News*, 10/98).
- 21 Embora a forma organizativa das comunidades islâmicas siga o padrão de associações, com a sua hierarquia democraticamente eleita, ninguém tem de assinar a sua filiação. Do ponto de vista muçulmano (e não só português), todos são vistos como membros da comunidade islâmica desde que tenham uma origem muçulmana e/ou se declarem como tal. Hoje, em Portugal, a proporção de participantes activos, calculada segundo a participação nas orações de sexta-feira e em celebrações religiosas especiais (por exemplo, o fim do Ramadão), é aproximadamente de 10%, o que corresponde à respectiva média europeia.
- 22 O oposto ocorre, até certo ponto, na Noruega e, claramente, na Suécia: a igreja protestante é parte estabelecida do estado sueco. Contudo, Sander salienta que a legislação permite que os fundos estatais sejam atribuídos para reconhecimento de religiões não estatais, basicamente em proporção dos números de fiéis que servem. A quantidade de dinheiro a ser atribuída é fixada de forma a que o aumento de atribuição a uma religião seja à custa de todos os outros participantes. Nestas circunstâncias, o tamanho da população muçulmana é tema de contestação (Sander, 1997).
- 23 *Expresso Revista*, 05-03-1983
- 24 Durante o período de Sá Carneiro, Mamede foi vice-presidente do Gabinete de Relações Internacionais do PSD
- 25 Num comunicado, a lista de oposição acusou Mamede de pretender ser "presidente vitalício" da Comunidade Islâmica, classificando-o de "ditador". Por outro lado, a construção da mesquita de Lisboa e as suas obras são alvo de insinuações que associam o nome do actual presidente a alegadas ilegalidades. Para o próprio,

entretanto, o grupo que se lhe opõe “não passa de um grupo de miúdos que decidiu, depois de ver alguns telejornais, imitar os senhores e brincar aos políticos”. Mamede considerou o seu detractor “totalmente desligado da vida activa da Comunidade” (*O Jornal*, 28-04-1984). Esta era a primeira vez (e quase única em público) que a acção de Valy Mamede à frente da CIL era contestada deste modo e, igualmente, a primeira vez que durante a sua presidência se apresentava uma lista opositora. Durante vinte anos, a realização de uma mesquita representativa no coração de Lisboa foi obra de Mamede. Em Janeiro de 1985, ele garantiu que se demitiria do seu cargo, logo após inaugurar, em 29 de Março seguinte, a mesquita de Lisboa (*Expresso*, 26-01-1985).

- 26 *Expresso Revista*, 11-03-1989.
- 27 Os que participam nas comissões dirigentes da CIL estão quase exclusivamente muito bem posicionados nos sectores profissionais portugueses e a sua maioria tem algumas relações internacionais. Mussa Omar, por exemplo, é bem conhecido pela assistência normalmente prestada em várias embaixadas de países islâmicos. O presidente da assembleia geral da CIL, Karim Bouabdellah, é também presidente da assembleia geral da Câmara de Comércio e Indústria Árabe Portuguesa (*Expresso*, 27-04-1985).
- 28 *Expresso*, 03-02-1979: 6000. Instituto Nacional de Estatística: Recenseamento Geral da População, Census 1981: 4335; Census 1991: 9134.
- 29 *A Capital*, 28-03-1985: 15.000. *Expresso Revista*, 11-03-1989: 15.000.
- 30 Kettani, 1996: Table 1.1. Muslims in the EEC in 1991, (Portugal: 20.000). *Público*, 08-12-1999: 25 a 30.000.
- 31 Baseado em *data* de 1991, Kettani (1996: 19) comparação do número de mesquitas em países da CEE. Há nove anos, o número total de mesquitas (edifícios representativos, mesquitas provisórias e locais de culto) nestes 15 países europeus era de 4845. Por exemplo: França 1500, Alemanha 1000, Inglaterra 600, Irlanda 5, Luxemburgo 10, Portugal 20.
- 32 Os locais de culto situam-se em Portela, Póvoa de St. Adrião, Forte da Casa, Colina do Sol, St. António de Cavaleiros, Vialonga, Carnaxide, Sacavém, Évora, Porto, Palmela. As moradas e contactos constam de uma lista em: <http://www.alfurqan.pt/mesq.htm>
- 33 São concretamente, o Darul ‘Ulum Al Islamiyat de Palmela, o Madressa Ahle Sunny Jamat do Laranjeiro e o Darul ‘Ulum Kadria-Ashrafia de Odivelas.
- 34 *O Alcorão* (1980), tradução directa do árabe e anotações de José Pedro Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- 35 <http://www.aliasoft.com/forumislam>
- 36 A maioria dos primeiros muçulmanos no Brasil era de origem africana, concentrada principalmente na área do estado da Baía. Com os Yoruba e os Hausa, os muçulmanos formavam a maioria dos escravos do Brasil.
- 37 Muitos muçulmanos britânicos (bem como muitas das comunidades de minorias sunitas que vivem fora do mundo árabe) escolhem ir para a famosa Universidade de Al-Azhar, no Cairo, tida como uma grande universidade islâmica e, na verdade, uma autoridade religiosa para os sunitas. Mesmo assim, a tendência óbvia dos grupos muçulmanos europeus, quanto à educação islâmica, é estabelecer e elevar as

respectivas instituições na Europa, por duas razões: primeiro, a experiência da emigração demonstrou que os próprios teólogos responsáveis necessitam de ser experientes na vida quotidiana e nas suas complicações específicas perante o novo ambiente, para poderem responder às novas perguntas que surgem; em segundo lugar, a educação profissional de professores muçulmanos torna-se crucial para o objectivo de criar uma educação islâmica nas escolas primárias e secundárias europeias. Curiosamente, e por razões sociohistóricas diferentes, o elo entre muçulmanos luso-britânicos para fins educacionais decorre em paralelo com o seu secular e mais tradicional equivalente luso-britânico. Tanto quanto sei, a Grã-Bretanha é um local de educação superior muito popular na escolha dos portugueses (não muçulmanos).

- 38 O mesmo se aplica, obviamente, no caso dos hindus portugueses (ver publicações recentes de Susana Bastos).
- 39 O órgão administrativo do Alto Comissário para as Migrações e Minorias Étnicas informa sobre moradas onde os imigrantes se podem dirigir.
- 40 Pouco tempo antes, a frequência havia sido um pouco maior, no decurso da Segunda Guerra do Golfo. Entre 1979 e 1991, o semanário *Expresso* e a respectiva *Revista* dirigiram a atenção para a NIP, pelo menos dez vezes, dedicando-lhe vários artigos de fundo. Outros jornais diários, como o *Diário de Notícias* e *A Capital*, mostravam uma frequência de artigos ligeiramente menor sobre muçulmanos em Portugal do que o *Público*. (Esta é uma boa ocasião para apresentar com agrado os meus agradecimentos ao pessoal da secção editorial e dos arquivos do *Diário de Notícias* e do *Público*, pelo acesso e pela ajuda. Um agradecimento especial para António Marujo e João Tã.)
- 41 Ver, por exemplo, *A Capital*, 20-03-1991 e o *Público*, 08-12-1999.
- 42 A imprensa portuguesa, que tinha como alvo uma clientela de classe média (instruída), convidava ocasionalmente as principais “figuras de integração” das comunidades islâmicas portuguesas, para escrever sobre questões relacionadas com o Islão. Ver, por exemplo, *Expresso Revista*, 05-01-1980, “O Islão de Komeini não é o da maioria. Suleiman Valy Mamede, presidente da comunidade islâmica de Lisboa, traça a génese do Islão e a sua influência futura”, ou *Diário de Notícias*, 22-06-1990, “O Islão e a Europa”, escrito também por Suleiman Valy Mamede. Outros jornais, que têm como alvo leitores da classe trabalhadora, citam também os representantes muçulmanos e, ocasionalmente, convidam-nos para entrevistas. Isto aconteceu sobretudo durante a Segunda Guerra do Golfo. Como exemplo, ver a entrevista de o *Correio da Manhã* (CM), 09-02-1991, “Suleiman Valy Mamede (islâmico): ‘Guerras santas’ estão ultrapassadas”. (Em 1995, quando Mamede morreu, com 59 anos, vários jornais dedicaram-lhe um obituário. Ver, por exemplo, *O Independente*, 31-03-1995 e *a Capital*, 29-03-1995).
- 43 No dia 11 de Novembro de 1995, a mesquita de Lisboa comemorou o seu 10.º aniversário. Na celebração encontraram-se representantes das comunidades islâmica, judaica, católica, hindu e ismaelita. O Presidente da República, partidos políticos, embaixadores e câmaras municipais, todos estiveram presentes. (*Público*, 12-11-1995).
- 44 210 de 399 organizações responderam e apresentaram as suas propostas à comissão.

- 45 A comunidade judaica de Portugal é pequena mas influente (Briesemeister, 1997: 291). A população judaica portuguesa constitui uma das mais pequenas comunidades judaicas da Europa. Ronda, hoje em dia, aproximadamente os 400 membros, e está organizada em quatro comunidades: Lisboa (a Sinagoga foi inaugurada em 1902), Porto, Belmonte e Portimão (Studemund-Halévy, 1997: 299). Devido ao facto de existir uma vasta literatura académica sobre Judeus em Portugal (tanto no passado como no presente), fácil de encontrar em inglês, francês, espanhol e português, decidi aqui não fazer mais apreciações.
- 46 Além da amizade pessoal entre os presidentes das comunidades islâmica e judaica, Joshua Rua e Abdool Karim Vakil, estas comunidades portuguesas haviam já demonstrado a sua solidariedade em outras questões. Por exemplo, numa altura em que os muçulmanos não tinham ainda a possibilidade de praticar abates rituais, a comunidade judaica ofereceu-se para os deixar usar as suas instalações (*O Semanário*, 28-10-1989). Até 1982, era o rabi judeu Abraão Assor quem realizava os abates rituais para as comunidades islâmicas (*A Capital*, 11-03-1992b). Em 1992, três talhos islâmicos no distrito da Grande Lisboa começaram a oferecer a carne *halal* (termo arábico para: puro e correcto) em Alvalade, Odivelas e Laranjeiro (*A Capital*, 11-03-1992a).
- 47 As solicitações formuladas nas suas propostas incluíam, por exemplo, os tópicos dos feriados religiosos (sexta-feira para os muçulmanos, sábado para os judeus), a aceitação formal do ritual do abate (que, na prática, já existe) e a respectiva alimentação em hospitais, escolas, etc.
- 48 No que respeita aos NMR, nos anos 80 e 90 o mesmo também aconteceu em alguns outros países da Europa.
- 49 O Centro de Estudos Sócio-Pastorais (CESP) (Lisboa, Universidade Católica), por exemplo, foi fundado no final dos anos 80, para instaurar a pesquisa no campo da Sociologia da Religião, concentrando-se maioritariamente em minorias cristãs e no fenómeno da conversão.
- 50 Em 1991, quando assisti a algumas sessões de sexta-feira da IURD, no antigo cinema Alvalade (em Lisboa), as orações e os discursos centravam-se maioritariamente na cura de doenças alegadamente causadas pelo demónio — daí os cânticos e as orações para o “exorcismo” serem realizadas primeiro. A grande maioria da audiência parecia ser constituída por pessoas da classe baixa trabalhadora, de diferentes origens étnicas. No final da sessão, os participantes fizeram fila para fazer donativos. Numa altura em que a Igreja era já vista como uma seita criminosa, as notícias sobre a detenção do dirigente da IURD no Brasil afectaram de tal forma o público português, que se verificaram motins à porta de alguns edifícios da IURD, em várias cidades.
- 51 Isto acontece sobretudo nos países europeus onde a NPI resultou maioritariamente de processos de descolonização, tais como o Reino Unido (66,7%) e a França (62,5%). Contrariamente, em outros países onde a NPI é o resultado da migração laboral, a percentagem de muçulmanos que possui a respectiva cidadania nacional é geralmente muito mais baixa: Áustria 25,0%, Espanha 22,9%, Suécia 20,0%, Dinamarca 20,0%, Irlanda 20,0%, Países Baixos 13,3%, Itália 12,5%, Noruega 10,0%, Luxemburgo 10,0%, Bélgica 6,7%, Alemanha 4,0% (Kettani 1996: 15).

- 52 Enquanto Kettani (1996: 15) estimava a percentagem de cidadãos muçulmanos em Portugal em 1991 em 50%, um artigo do *Público* de 1992 mencionava que esta rondava os 70% (*Público*, 29-02-1992).
- 53 É um facto que a *presença histórica islâmica* tenha influenciado de forma crucial as culturas espanholas, e, como Garaudy (1981) fez notar, o Islão devia ser considerado como um dos três pilares da cultura europeia. Não obstante, esta proclamação no tratado hispano-muçulmano pode ser interpretada como uma invenção da tradição, pois só surgiu por ocasião da nova constelação sociodemográfica, no decurso do estabelecimento da NPI espanhola. No período do processo moderno espanhol de formação de nação, a percepção de experiências históricas com o Islão foi bastante negativa.
- 54 <http://www.alfurqan.pt/art1998/artigo2.htm>

Referências bibliográficas

- Abulmaham, Monserrat (org.) (1995), *Comunidades Islâmicas en Europa*, Madrid, Editorial Trotta.
- Al-Ahari, Muhammed Abdullah (1999), "The caribbean and latin America", em David Westerlund e Ingvar Svanberg (org.), *Islam Outside the Arab World*, Richmond, Curzon Press, pp. 443-61.
- Antes, Peter (1994), "Islam in Europe", em Sean Gill, Gavin D'Costa e Ursula King (orgs.), *Religion in Europe: Contemporary Perspectives*, Kampen, Kok Pharos, pp. 46-67.
- Baganha, Maria Ioannis (1999), "Legal status and employment opportunities: immigrants in the Portuguese labor market", *Oficina do CES*, 139, Coimbra.
- Bastos, Susana T. P. e José G. P. Bastos (1999a), "Unity within plurality of a tricontinental Indian diaspora: from social unity to the identity strategies of a group of hindu-gujaratis of Diu, Mozambique and Lisbon", Comunicação ao *Third International Meeting of Lusotopie, Portuguese Speaking Space in Asia: Asians in Portuguese Speaking Space*, Universidade de Goa, Fevereiro de 1999, (policopiado).
- Bastos, Susana T. P. e José G. P. Bastos (1999b), *Portugal Multicultural: Situação e Estratégias Identitárias das Minorias Étnicas*, Lisboa, Fim de Século Edições.
- Bornhorst, Fabian (1997), "Der internationale kontext der demokratisierung in Portugal: die aussenpolitik eines kleinen landes mit grosser geschichte am rande europas", em D. Briesemeister e A. Schönberger (orgs.), *Portugal Heute: Politik, Wirtschaft, Kultur*, Frankfurt am Main, Vervuert, S., pp. 247-88.
- Briesemeister, Dirk (1997), "Die katholische kirche in Portugal", em D. Briesemeister e A. Schönberger, pp. 288-98.
- Esteves, Maria do Céu (org.) (1991), *Portugal, País de Imigração*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- Coxilha, M. R. Galheto (1995), *A Dialéctica da Identidade: Um Estudo Realizado sobre a Comunidade Ismaelita Radicada em Lisboa*, Lisboa, FCSH/Universidade Nova de Lisboa.

- Ferreira, José Medeiros (1994), "Portugal em transe (1974-1985)", em José Mattoso (org.) *História de Portugal*, VIII, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Francisco, Ana Maria Gameiro (1991), *Uma Comunidade Islâmica em Portugal: Um Olhar Sobre a Comunidade do Laranjeiro Tendo Como Ponto de Partida a Sua Mesquita*, Lisboa, FCSH/Universidade Nova de Lisboa, (policopiado).
- Frias, Sónia I. Girão (1995), *Contribuição Para o Estudo de Processo de Adaptação à Mudança: O Caso de Duas Mulheres da Região de Lisboa*, Lisboa, UA (tese de mestrado, policopiado).
- Gadit, Rosemina Faruk (1996), *O Namoro e o Noivado: Quadro Referencial para um Modelo Comportamental Feminino*, Lisboa, FCSH/Universidade Nova de Lisboa, (policopiado).
- Garaudy, Roger (1981), *Promesses de L' Islam*, Paris.
- Gerholm, Tomas, e Yngve Georg Lithman (org.) (1988), *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londres, Mansell.
- Heine, Peter (1996), "Das verbreitungsgebiet der islamischen religion: zahlen und informationen zur situation in der gegenwart", em Werner Ende e Udo Steinbach (org.), *Der Islam in der Gegenwart* (1.^a ed. 1984), Munique, C. H. Beck, pp. 129-48.
- Hofmeister, Rolf e Mathias Schönborn (org.) (1985), *Politisches Lexikon Afrika*, Munique, C. H. Beck.
- Kettani, M. Ali (1996), "Challenges to the organization of muslim communities in Western Europe: the political dimension", em W. A. R Shadid, . e P. S. van Koningsveld (1996b), pp. 14-35.
- Lopes, Maria Celeste Mateus das Neves de Canelas (1988), *A Comunidade Ismaelita de Lisboa: Comportamentos Económicos e Possível Incidência Religiosa na Esfera Económica*, Lisboa, FCSH/Universidade Nova de Lisboa.
- Machado, Fernando Luís (1998), "Da Guiné-Bissau a Portugal: luso-guineenses e imigrantes", *Sociologia, Problemas e Práticas*, 26, pp. 9-56.
- Malheiros, Jorge Macaísta (1996), *Imigrantes na Região de Lisboa*, Lisboa, Edições Colibri.
- Maxwell, Kenneth (1995), *The Making of Portuguese Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Medina, João (org.) (1990), *História Contemporânea de Portugal: Das Invasões Francesas aos Nossos Dias*, 4, Sacavém, Multilar.
- Nielsen, Jørgen S. (1992), *Muslims in Western Europe*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Nonnemann, Gerd, Tim Niblock e Bogdan Szajkowski, (orgs.) (1996), *Muslim Communities in the New Europe*, Reading, Ithaca Press.
- Pedroso, Maria Luísa dos Santos (1991), *A Mulher na Comunidade Islâmica de Lisboa*, Lisboa, FCSH/Universidade Nova de Lisboa, (policopiado).
- Pimentel, Isabel do Nascimento (1993), *Na "Outra Margem": Uma Abordagem às Representações Sociais Identitárias dos Marroquinos*, Lisboa, FCSH/Universidade Nova de Lisboa, (policopiado).
- Pena Pires, Rui e outros (1984, 1987), *Os Retornados: Um Estudo Sociográfico*, Lisboa, Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
- Ramadan, Tariq (1999), *To Be a European Muslim*, Leicester, The Islamic Foundation.
- Reis, António (org.) (1992), *Portugal Contemporâneo*, IV, Lisboa, Publicações Alfa.

- Rahden, Manuel von (1997), "Portugiesische zeitgeschichte: von der nelkenrevolution bis zum Jahr 1997", in José Mattoso (org.) *História de Portugal*, VIII, Lisboa, Círculo de Leitores.
- Saint-Maurice, A. e R. Pena Pires (1989), "Descolonização e migrações: os imigrantes dos PALOP em Portugal", *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 10-11, pp. 203-26.
- Sander, Åke (1997), "To what extent is the Swedish Muslim religious?", em Steven Vertovec e Ceri Peach, pp. 179-210.
- Shadid, W. A. R., e P. S. van Koningsveld (org.) (1991), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen, Kok Pharos.
- Shadid, W. A. R., e P. S. van Koningsveld (orgs.) (1996a), *Muslims in the Margin; Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe*, Kampen, Kok Pharos.
- Shadid, W. A. R., e P. S. van Koningsveld (orgs.) (1996b), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen, Kok Pharos.
- Studemund-Halévy, Michaël (1997), "Zwischen rückkehr und neuanfang: juden in Portugal", em D. Briesemeister e A. Schönberger, (1997), 299-316.
- Vertovec, Steven e Ceri Peach (org.) (1997), *Islam in Europe: The Politics of Religion and Community*, Londres, Macmillan.

Jornais

The Muslim News, "News and views of muslims in the United Kingdom", ahmed.versi@muslimnews.co.uk

A Capital

- "Comunidade islâmica: elementos místicos em nova mesquita", 28-03-1985, pp. 21, 23-7.
- "Tâmara e pastéis de farinha quebram jejum de 14 horas", 20-03-1991, p. 9.
- "Torah e Alcorão proibem porco", 11-03-1992a.
- "Judeus e muçulmanos de Lisboa unidos pela lei do estômago", 11-03-1992b, pp. 12-13.
- "Fundador da Comunidade Islâmica Suleyman Valy Mamede morre com 59 anos", 29-03-1995.

Correio da Manhã, "Suleiman Valy Mamede (islâmico): 'guerras santas' estão ultrapassadas", 09-02-1991.

Diário de Notícias (DN)

- "O Islão e a Europa", 22-06-1990.
- "Comunidade hindu mantém forte identidade", 24-08-1991, pp. 16-17.

Expresso

- "Construção de mesquita em Lisboa poderá estimular aproximação entre Portugal e o mundo árabe", 03-02-1979, pp. 1-5.

“Cemitério e mesquita dividem muçulmanos de Lisboa”, 26-01-1985, p. 6.
 “Eleições decisivas antes do Ramadão”, 27-04-1985, 6.

Expresso Revista

“O Islão de Khomeini não é o da maioria. Suleiman Valy Mamede, presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa, traça a génese do Islão e sua influência futura”, 05.01.1980, pp. 27 e seg.
 “Aga Khan: a outra face do Islão”, 05-03-1983, p. 17.
 “A face portuguesa do Islão”, 11-03-1989, pp. 18-22.

O Independente

“Obituário: Suleiman Valy Mamede: senhor mesquita”, 31-03-1995, p. 59.

Público

“Mesquita de Coimbra é inaugurada hoje”, 29-02-1992.
 “Alcolhimento dos refugiados bósnios: A hora da Comunidade Islâmica”, 10-12-1992.
 “Debate religioso no ‘Acontece’”: TV2 22h30, 09-02-1995.
 “O voto esbatido dos católicos”, 20-09-1995.
 “O ‘partido do cigano’”, 22-09-1995.
 “X. aniversário da mesquita de Lisboa convida comunidades religiosas em Portugal: um templo para os homens de paz”, 12-11-1995.
 “Para que uns não sejam mais iguais que os outros”, 21-07-1996.
 “Estado português acusado de ‘discriminar’ muçulmanos: ‘mouros forros’ esquecidos”, 10-12-1996, p. 9.
 “Aulas de religião e moral: em jeito de conclusão”, 06-12-1999.
 “Ramadão começa logo à tarde em Portugal”, 08-12-1999

Nina Clara Tiesler. Mestre em Letras, desenvolve doutoramento em Filosofia, no Departamento de Estudos das Religiões e do Instituto de Sociologia da Universidade de Hannover. NinaClaraTiesler@aol.com