

A R T I G O S

Do *Outro* ao Diverso

Islão e Muçulmanos em Portugal: história, discursos, identidades

*Num Portugal
'em construção'
que se quer democrático
e multiculturalista
(não apenas multicultural
no sentido descritivo,
portanto, mas
no normativo),
a abertura para com
o Outro passa
simbolicamente
pelo reconhecimento
dos outros na sua história,
mas essas aberturas,
que criam espaços
de identificação e pertença,
são aberturas elas próprias
também activamente
criadas pelos outros
enquanto agentes
na negociação
de uma nova fundação
para a construção
de uma 'casa comum'.*

AbdoolKarim Vakil
King's College
London

Ao abordar o caso da comunidade islâmica enquanto minoria religiosa no Portugal da actualidade pareceu-me mais relevante propor e desenvolver algumas reflexões em torno do que deve constituir o objecto de uma abordagem historiográfica sobre o tema, do que propriamente narrar a história ou fazer a crónica da formação e expansão da presença muçulmana no país ao longo dos últimos cinquenta anos.¹ A relação de Portugal com o Islão remonta à fundação da nacionalidade, e essa tão apregoada longa história, bem como os usos dessa história, não são sem consequência quer para o olhar português sobre o Islão, quer para os muçulmanos em Portugal. Esse facto, por si só, já justificaria uma abordagem mais reflexiva — atenta à forma, por exemplo, como a arqueologia e a história medieval procedendo a uma desconstrução do discurso historiográfico da “Reconquista”, e reconfigurando a narrativa das origens e formação da nação contribuem para a re-imaginação da memória histórica e da imagem da nação que os portugueses têm de si mesmos; ou como através da reivindicação do legado histórico islâmico como património nacional, criam simultaneamente aberturas para uma ‘na-

¹Comunicação apresentada no ‘Curso de Inverno 2002: Minorias étnicas e religiosas em Portugal: História e actualidade’, Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 9-11 Janeiro 2002. A versão aqui publicada com novo título reproduz com algumas revisões o texto incluído nas Actas do Curso (IHES, 2003).

cionalização' do Islão no presente.² Mas uma outra razão se impõe, na verdade, para fazer de uma reflexão preliminar de ordem metodológica um imperativo.

Creio ser incontestável a afirmação, pelo menos faço-a sem intento polémico, de que não existe qualquer tradição académica de estudos islâmicos, e mais especificamente, islamológicos, em Portugal.³ Arabistas, sim. Linguistas e filólogos; escassos em número, mas distintos, alguns. Virados, a maior parte, para o estudo da expansão portuguesa, mais raramente para a filosofia ou literatura 'luso-árabe-islâmica', o objecto de estudo de uns e outros era, e continua a ser, o documento e o monumento, a letra morta e a história. De qualquer forma, o Islão-Civilização (o 'Islamicado' na terminologia de Marshall Hodgson), não o Islão-Religião.⁴ Mais raramente entre nós, alguns começaram a ter a realidade viva do presente por alvo, uns por vocação ou razão eclesiástica ou missionária, outros para efeitos de administração colonial. Centrados, os primeiros, por deformação própria de formação, no Islão escritural, e, até ao Concílio do Vaticano II, precluindo à partida a legitimidade e reconhecimento do Islão como religião revelada; condicionados, os segundos, pelo primado da classificação etnicista, atentos principalmente aos aspectos sócio-políticos das afiliações e estruturas, e sob a óptica policial da lealdade e assimilação, a uns e outros escapava o aspecto propriamente religioso e a vivência concreta da religião pelos muçulmanos. Mais recentemente, a eles poderíamos juntar os jornalistas, os sociólogos e os politólogos, atraídos pela crescente afirmação dos fenómenos de imigração e transformação cultural e religiosa do país, pelo paradoxal 'regresso do religioso', ou pela expansão e intensificação do islão político e dos movimentos islamistas. Virados, estes sim, já inteiramente para as realidades contemporâneas, falta-lhes por outro lado a formação islamológica ou arabista. O resultado, e passe a injustiça da generalização, é que se mantém ainda inteiramente válida, para o caso português, a conclusão de Edward Said quando em 1981 denunciava a vacuidade e ficcionalidade distorciva do uso do termo 'Islão' no ocidente. Por um lado, o Islão funciona como rótulo designativo de uma entidade aparentemente identificável, simples, monolítica e indiferenciada, apreensível na sua totalidade; e isto não obstante a sua evidente contradição com uma realidade plural, diversa, dinâmica, política, social, cultural e ideologicamente diferenciada, dos milhões de muçulmanos e milhares de comunidades, em meia centena de países do mundo do Islão, e outros tantos fora dele. Por outro lado, o Islão funciona como matriz essencialista e determinante, explicativa de todo e qualquer fenómeno que, respeitando a muçulmanos, ou sociedades islâmicas, assim necessariamente passa a ser islâmico.⁵

No caso concreto que aqui nos ocupa, a questão é duplamente pertinente. Na maioria das vezes, a realidade concreta da comunidade islâmica, ou antes das comu-

²Sobre a questão ver o meu 'The Crusader Heritage: Portugal and Islam from Colonial to Post-Colonial Identities', in Robert Shannan Peckham coord., *Rethinking Heritage: Cultures and Politics in Europe*, Londres: I.B. Tauris, 2003, pp. 29-44; versão revista: 'From the Reconquista to Portugal Islâmico: Islamic heritage in the shifting discourses of Portuguese historiography and national identity' in *Arqueologia Medieval* 8 (2003), 5-16.

³Ver Luís Filipe F. R. Thomaz, 'Estudos Árabo-Islâmicos e Orientais em Portugal', *Povos e Culturas* 5 (1996): *Portugal e o Oriente: Passado e Presente*, pp. 389-414; Cf. Eva Maria von Kemnitz, 'Estudos Árabes em Portugal', separata do *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* (Junho-Dezembro 1987).

⁴Ver a discussão destes termos na secção 'Usage in Islamic Studies' do seu 'Introduction to the Study of Islamic Civilization' in Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, vol.1: *The Classical Age of Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1974, pp. 56-60.

⁵Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the rest of the world*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981, p. x e passim.

nidades islâmicas e dos muçulmanos e muçulmanas em Portugal, fica inteiramente oclusa sob uma perspectiva que ou sobre ela privilegia antes o Islão textual (os textos sagrados e clássicos, os pilares da religião, os mandamentos, os princípios normativos, a história, a tradição, o direito) como realidade mais fundamental, ou sobre ela projecta a experiência do ‘mundo islâmico’ (pelo qual se entende redutoramente o mundo árabe) como mais ‘autêntica’. Outras vezes, no jornalismo principalmente, mas também em alguns trabalhos académicos, a informação ou auto-descrição colhida junto dum muçulmano ou muçulmana é, ao inverso do caso anterior, privilegiada em absoluto, abdicando o autor, no processo, do rigor e da necessária reflexão crítica sobre a autoridade, legitimidade ou representatividade da opinião ou descrição oferecida.

As questões metodológicas em causa são questões por demais familiares e já intensamente debatidas nas disciplinas de estudos religiosos, na sociologia e na antropologia. No caso mais específico do estudo do Islão, o debate é mais recente, ainda menos consensual, mas também já largamente estabelecido. Em vez de as repetir aqui em abstracto, procurarei antes esboçar alguns dos ecos destas questões na sua implicação prática em termos do objecto da nossa discussão. Primeiro, através de algumas reflexões preliminares em torno da noção de ‘comunidade islâmica’ e dos seus sentidos, da condição de minoria religiosa, e da validade de pensar em termos do Estado-Nação ao falar da comunidade islâmica em Portugal. Depois, procurando que essas reflexões estructurem uma narrativa interpretativa da história da formação das comunidades islâmicas em Portugal. E por último, retomando a questão da revisão historiográfica contemporânea da história de Portugal, e da sua relação com a reconfiguração da identidade nacional e da cidadania.

Islão, identidade e comunidade

Falar de comunidade islâmica implica sempre e desde logo pensar em termos simultaneamente do global e do local. Quer em termos da sua formulação jurídica clássica, quer, enquanto ideal, no imaginário popular contemporâneo, a Comunidade Islâmica refere, no limite, a *umma*: a comunidade global e solidariedade de todos os muçulmanos.⁶ Extra territorial, sublimando todas as particularidades na universalidade da comunhão religiosa, a *umma* é uma e una, uma ‘comunidade imaginada’ (no sentido que lhe dá Benedict Anderson) definida pela *shahada* — a formula da declaração

⁶O fortíssimo sentido de unidade e solidariedade entre todos os muçulmanos está bem presente em alguns *hadice* (afirmações do profeta consagradas como tradição normativa) que se referem aos muçulmanos como membros de um único corpo, ou blocos de um único edifício, de forma que o que afetar alguns por todos será sentido. Para a evolução do conceito de *umma* e seus diferentes sentidos ver Ahmad S. Dallal, ‘Umma’ in John L. Esposito et al coords., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. IV, Nova Iorque: Oxford University Press, 1995, pp. 267-270; dois exemplos de islamologia aplicada no tratamento desta questão, isto é, como análises que se pretendem ao mesmo tempo contribuições para a sua implementação, são: Isma’il Raji al Faruqi, ‘the principle of the umma’, no seu *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, 3.ª ed., Herndon, Virgínia: International Institute of Islamic Thought, 1995, pp. 103-128, e a visão pluralista e progressista de Anwar Ibrahim em ‘The Umma and tomorrow’s world’, in Ziauddin Sardar coord., *Islam and the Future*, número temático de *Futures: the journal of forecasting, planning and policy*, vol. 23, n.º 3 (Abril 1991), pp. 302-310. Para uma estimulante análise crítica da retórica e das formas de identificação reivindicativa com a *umma* num contexto local de islão minoritário ver Seán McLoughlin, ‘In the Name of the Umma: Globalization, “Race” Relations and Muslim Identity Politics in Bradford’, in W.A.R. Shadid e P.S. van Koningsveld coords., *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen: Kok Pharos, s.d., pp. 206-230.

de fé que define os muçulmanos, e que consiste no testemunho de que não há outro deus senão Deus e Maomé é o seu profeta. Política, económica ou administrativamente, organizações, entidades e personagens diversos, desde o Califado à Organização da Conferência Islâmica, têm ao longo da história e na actualidade procurado estruturar, mobilizar e liderar a *umma*. Mas é talvez durante o *hajj* — a peregrinação ritual aos santuários de Meca que em cumprimento do quinto pilar do Islão todo o muçulmano, desde que disponha dos meios e saúde necessária, deve procurar completar pelo menos uma vez na vida — que a *umma* mais aproximadamente se manifesta como que em microcosmo. Uma vez por ano, entre o oitavo e o décimo-terceiro dias do mês islâmico de *Dhu'l-hijja* milhões de muçulmanos provenientes de todo o mundo, convergem sobre o ponto de origem e centro simbólico do Islão e, vestindo-se todos por igual de duas peças de algodão branco, em sinal de renúncia das distinções mundanas, praticam, em analogia com todas as gerações de muçulmanos desde a primitiva comunidade dos companheiros do profeta, os mesmos ritos que este lhes ensinou na sua última peregrinação. Na descrição de Malcolm X da sua experiência de comungar com dezenas de milhares de peregrinos de todas as partes do mundo e de todas as cores, praticando o mesmo ritual, com o mesmo espírito de união e irmandade, e particularmente pelo impacto transformativo dessa experiência de *hajj* sobre a sua compreensão do Islão, temos um dos melhores exemplos do *hajj* como visão idealista da *umma*.⁷ Por outro lado, a realização de um encontro anual de muçulmanos de todos os cantos do mundo, funcionando como uma espécie de assembleia dos povos, proporcionando uma oportunidade única, até à revolução informática, para a troca e disseminação de informação, o debate de ideias, ou mesmo para a estruturação de redes e contactos internacionais, sempre se prestou, e durante o século XX em particular, a outras formas de dar expressão à *umma* como comunidade pan-islâmica mundial.

No outro extremo, a comunidade islâmica tem por limite o número mínimo de crentes necessário para a realização do *salat al-Jumu'a*, a oração colectiva obrigatória de sexta-feira⁸. Em congregação (*jama'a*, sinónimo de *umma*), a comunidade assume a sua visibilidade local, e é sentida e vivida pelos muçulmanos como realidade concreta. Orando em congregação, o crente não manifesta apenas a sua obediência e submissão a Deus — testemunhando em acto a identidade de *muslim* (aquele que voluntariamente se submete à Sua vontade) —, o que a título individual atesta nas cinco orações diárias, mas especificamente a comunhão, irmandade e igualdade dos crentes, simbolizada, na performatividade da oração propriamente dita, pelo movimento uníssono, ritmado e disciplinado dos corpos, dispostos em fileiras de linhas rectas orientadas na direcção de Meca, ombro a ombro e tornozelo a tornozelo, e culminando no acto da prostração. Também através do *khutba*, o sermão que antecede e obrigatoriamente completa a oração de sexta-feira, o sentimento de comunidade é igualmente instituído, mas

⁷ *The Autobiography of Malcolm X*, written with the assistance of Alex Hailey [1965], London: Penguin Books, 2001, pp. 454-55. Mas Cf. também Louis A. DeCaro, Jr., *On the Side of My People: A Religious Life of Malcolm X*, Nova Iorque: New York University Press, 1996, cap. 15; Richard Brent Turner, *Islam in the African-American Experience*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, pp. 216-17, e Edward E. Curtis IV, *Islam in Black America: Identity, Liberation, and Difference in African-American Thought*, Albany: State University of New York Press, 2002, cap.5.

⁸ Conforme refere Ibn Rushd no seu autorizado compêndio de opiniões jurídicas (*The Distinguished Jurist's Primer*, vol. I, Londres: Garnet, 1994, cap. II, 'the book of Salat') pareceres diferem quanto à estipulação desse número mínimo, sendo alguns da opinião de que dois indivíduos, um deles o *imam* (que lidera a oração) permitem a sua realização, outros, de que a presença mínima é de 40 pessoas.

agora, pela sua função didáctica, com maior incidência no reforço das relações sociais entre os crentes e na reprodução da sua identidade comunitária.

Tal é a relação, teológica e identitária, entre o ser muçulmano e o cumprimento da oração em comunidade, que o estabelecimento de um local ou sala de culto é invariavelmente a primeira e mais elementar expressão da identidade religiosa das minorias islâmicas, ou, pelo menos, da sua afirmação enquanto tal. Até aos anos sessenta, quando a imigração de mão de obra das colónias, antigas colónias e periferias islâmicas da Europa se reduzia principalmente ao elemento masculino, de classes sociais mais baixas e com um grau de educação mais rudimentar; quando o paradigma da modernização secularizante imperava nas ciências sociais, e as teses assimilacionistas condicionavam as políticas dos governos e as atitudes sociais; quando a ideologia e categoria analítica de classe determinava as articulações e movimentos de base, e o racismo generalizado se fazia sentir na pele, a identidade religiosa era subalternizada e publicamente invisível. Mas, com a liberalização das leis de imigração e a consequente transformação do fenómeno migratório através do processo de reagrupamento familiar dos imigrantes residentes, com o nascimento de segundas gerações na Europa e com ela a crescente consciencialização da permanência da presença nos países de implantação, nos anos 70 a preocupação com a educação religiosa dos filhos e com a perda das tradições e identidades dinamizou o associativismo religioso que encontrou nas salas de culto, agora desdobrando-se em *madrassas* (escolas corânicas para aprendizagem elementar) e centros comunitários, um novo espaço de identidade. O crescente poder económico dos países árabes petrolíferos, e a instituição de organizações pan-islâmicas especificamente vocacionadas para o apoio, espiritual e financeiro das minorias islâmicas, e a formação de um conselho coordenador das comunidades islâmicas europeias, por um lado, e o interesse dos próprios estados europeus em identificar ou criar interlocutores ‘oficiais’ para as comunidades islâmicas dos seus países, a par com uma redefinição do político e da sociedade civil, reconfigurada pela emergência dos novos movimentos sociais, e das políticas identitárias e de afirmação e reconhecimento comunitário, por outro, tudo convergiu para uma maior afirmação do islão no espaço público europeu, contribuindo para tornar a construção de uma mesquita — complexo de espaços religioso, comunitário, educacional, e social — a meta de cada comunidade, símbolo da sua presença, e proclamação do seu direito de cidade.⁹

Falar de minorias islâmicas, e no caso particular, de minorias islâmicas no ocidente,

⁹ A bibliografia sobre as comunidades islâmicas na Europa em geral e a específica a cada país é hoje vastíssima. Um bom ponto de partida para a bibliografia até meados dos anos 90 é Felice Dasseto e Yves Conrad, *Musulmans en Europe Occidentale: Bibliographie commentée/Muslims in Western Europe: An annotated bibliography*, Paris: L'Harmattan, 1996. Dentre as entretanto publicadas, das obras que visam um panorama geral as melhores são: Barbara Daly Metcalf coord., *Making Muslim Space in North America and Europe*, Berkeley: California University Press, 1996; Steven Vertovec e Alisdair Rogers coords., *Muslim European Youth: Reproducing Ethnicity, Religion, Culture*, Aldershot: Ashgate, 1998; Peter B. Clarke, 'Islam in Western Europe: Present State and Future Trends', in Id., coord., *New Trends and Developments in the World of Islam*, Londres: Luzac Oriental, 1998, pp. 3-39; Jorgen S. Nielsen, *Towards a European Islam*, Basingstoke: Macmillan, 1999; Yvonne Yazbeck Haddad, 'The Globalization of Islam: The Return of Muslims to the West', in John L. Esposito coord., *The Oxford History of Islam*, Nova Iorque: Oxford University Press, 1999, cap. 14; Yvonne Yazbeck Haddad e Jane I. Smith coords., *Muslim Minorities in the West: Visible and Invisible*, Walnut Creek: Altamira, 2002; Yvonne Yazbeck Haddad coord., *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2002; John L. Esposito e François Burgat coords., *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, Londres: Hurst, 2003, parte III: 'Re-Islamization in Europe'. Sobre a origem, evolução histórica, função, papel e estatuto simbólico da mesquita no Islão, ver Martin Frishman e Hasan-Uddin Khan coords., *The Mosque: History, Architectural Development & Regional Diversity*, Londres: Thames & Hudson, 1994.

é também, portanto, articular o global e o local, mas agora, e pelos próprios termos da visão islâmica clássica do mundo, é também, desde logo, realçar o que há de problemático nessas relações de articulação. É verdade que os textos clássicos do direito islâmico das nações dividem o mundo entre *dar al-islam*, o domínio da paz ou segurança, em que a prática da religião islâmica é assegurada, e *dar al-harb*, o domínio da guerra, para além do islão (embora também uma terceira esfera, de trégua ou relações de paz estabelecidas por tratado, fosse contemplada por outros juristas). Nestes termos, a noção de uma minoria, estabelecida permanentemente além das fronteiras do Islão, era uma anormalia.¹⁰ Por outro lado, não é verdade, como tantas vezes se afirma, que o fenómeno de minorias islâmicas constitui uma realidade absolutamente nova e sem precedentes. As comunidades islâmicas na China, Índia e África desmentem-no. Mas é um facto que a expansão actual do islão e das minorias islâmicas no mundo, a globalização e as novas tecnologias de comunicação e transporte, e as estruturas e acordos internacionais de cooperação e direitos humanos, criam a necessidade de repensar estas categorias, e com elas outras delas tributárias, como seja, correspondentemente, a do estatuto dos *dhimmis*, ou minorias não islâmicas sob autoridade islâmica.¹¹ A descentralização e pluralização dos centros de autoridade e pensamento islâmicos fora do mundo islâmico tradicional, muito têm contribuído para a teorização destas transformações. E nela, as comunidades islâmicas no ocidente ocupam lugar de relevo.¹²

A um nível prático, o islão minoritário, pelos factos concretos das situações de transplantação e descontextualização, por um lado, e de reenquadramento em espaços de diversidade cultural, por outro, (em que diferentes comunidades étnicas e nacionais, convergindo por razão da religião comum, se vêem confrontadas com práticas e tradições culturais diferentes na vivência e ritualização popular dessa mesma fé) fazem realçar certas questões, pacífica ou conflituosamente, no seio e quotidiano das próprias comunidades. Estas questões, acerrimamente debatidas por filósofos e

¹⁰ Apud. Bernard Lewis, 'La Situation des Populations Musulmanes dans un Régime non Musulman: Réflexions juridiques et historiques', in Bernard Lewis e Dominique Schnapper coords., *Muslims in Europe*, Poitiers: Actes Sud, 1992, pp. 11-34. Sobre o direito de Nações e Internacional no Islão clássico e contemporâneo ver Majid Khadduri, *The Islamic Law of Nations*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965 (tradução do tratado de Al-Shaybani com ensaio introdutório do autor), e Id., 'The Islamic Theory of International Relations and its Contemporary Relevance', in J. Harris Proctor coord., *Islam and International Relations*, London: Pall Mall Press, 1965; AbdulHamid A. AbuSulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New directions for methodology and thought*, 2.ª ed., Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993. Para uma tentativa de reformular estes conceitos com respeito à presença islâmica na Europa dentro da tradição do pensamento jurídico islâmico, ver Tariq Ramadan, *To be a European Muslim: A study of Islamic sources in the European context*, Leicester: The Islamic Foundation, 1999.

¹¹ Sobre as questões em causa neste debate ver a análise do caso egípcio por Abdullahi Ahmed An-Na'im, 'Religious Freedom in Egypt: Under the shadow of the islamic dhimma system', in Leonard Swidler coord., *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia: Ecumenical Press, 1986, pp. 43-59, e Yvonne Yazbeck Haddad, 'Christians in a Muslim State: the recent Egyptian debate' in Yvonne Yazbeck Haddad e Wadi Z. Haddad coords., *Christian-Muslim Encounters*, Gainesville: University Press of Florida, 1995, pp. 381-398; e a discussão das perspectivas teológicas e jurídicas por Mohammad Hashim Kamali nos capítulos sobre 'The Status of Non-Muslims', e particularmente 'A Survey of Modern Opinion', no seu *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2002.

¹² Sobre o desenvolvimento de um discurso islâmico no ocidente recomendo três coleções de ensaios particularmente interessantes: Earle H. Waugh e Frederick M. Denny, coords., *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta, Geogia: Scholars Press, 1998; Felice Dassetto, coord., *Paroles d'Islam: Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain/ Islamic Words: Individuals, Societies and Discourse in Contemporary European Islam*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2000; e Gisela Webb coord., *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse: Syracuse University Press, 2000.

antropólogos, teólogos e ideólogos muçulmanos na actualidade, são afinal as próprias questões de definir o que é o Islão, e o que é um muçulmano, o que no Islão é cultura, e o que é religião, qual a legitimidade de falar do Islão no singular ou antes e só de islãos no plural, de diferenciar o que é divino e o que é humano nos textos, nas tradições, e no Islão, e portanto, quais os limites e quais as aberturas ao reformismo, à reinterpretção e ao repensar o Islão hoje?¹³

Comunidade islâmica em Portugal: os sentidos de uma identidade

Numa primeira aproximação à abordagem do caso português que aqui nos interessa, pela forma sucinta como permite não só identificar alguns tópicos para dis-

¹³ As questões referidas são complexas e as posições em debate fortemente contestadas de parte a parte, mas fundamentais. Limito-me aqui a citar algumas intervenções que definiram posições de referência para cada uma das questões citadas: Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Nova Iorque: MacMillan, 1962, cap. IV; Willem A. Bijlefeld, 'On Being Muslim: the faith dimensions of Muslim identity', in Yvonne Yazbeck Haddad et al coords., *The Islamic Impact*, Syracuse: Syracuse University Press, 1984, pp. 219-239; Richard C. Martins, coord., *Approaches to Islam in Religious Studies* [1985], 2.^a ed., Oxford: Oneworld, 2001; Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven: Yale University Press, 1968; Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Michael Gilson, *Recognising Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* [1982], London: I.B. Tauris, 1992; Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington: Centre for Contemporary Arab Studies-GeorgeTown University, 1986; Dale F. Eickelman and James Piscatori, 'Social theory in the study of Muslim societies', in Dale F. Eickelman and James Piscatori coords., *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 3-25; Sami Zubaida, 'Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's sociology of Islam', *Economy and Society*, vol. 24, n.º 2 (Maio 1995), pp. 151-188; Aziz Al-Azmeh, 'Islamic Studies and the European Imagination', in Id., *Islams and Modernities*, 2.^a ed., Londres: Verso, 1996, pp. 161-184; Hastings Donnan coord., *Interpreting Islam*, Londres: Sage, 2002; Dale F. Eickelman, 'The Study of Islam in Local Contexts', in Richard C. Martin coord., *Islam in Local Contexts: Contributions to Asian Studies* 17 (1982), pp. 1-16; Veena Das, 'For a folk-theology and theological anthropology of islam', in *Contributions to Indian Sociology* 18:2 (1984), pp. 293-300; William R. Roff coord., *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, London: Croom Helm, 1987; Leif Manger coord., *Muslim Diversity in Global Contexts*, Londres: Curzon, 1999; Michael M. J. Fischer e Mehdi Abedi, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, Madison: University of Wisconsin Press, 1990; William R. Bowen, *Muslims Through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton: Princeton University Press, 1993; Felice Dassetto, *La Construction de L'Islam Européen: Approche Socio-Anthropologique*, Paris: Harmattan, 1996; Olivier Roy, *Vers un islam européen*, Paris: Éditions Esprit, 1999; Nezar AlSayyad e Manuel Castells coords., *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, Lanham: Lexington Books, 2002; Tariq Ramadan, 'Europeanization of Islam or Islam in Europe?', in Shireen T. Hunter coord., *Islam, Europe's Second Religion: The New Social, Cultural, and Political Landscape*, Westport, Connecticut: Praeger, 2002, pp. 207-218; Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics*, Basingstoke: Palgrave, 2001, Parte I; Akeel Bilgrami, 'What is a Muslim? Fundamental Commitment and Cultural Identity', in Kwame Anthony Appiah e Henry Louis Gates, Jr. coords., *Identities*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, pp. 198-219; Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990; Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1994; John Cooper et al coords., *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, Londres: I.B. Tauris, 2000; Ziauddin Sardar, 'Rethinking Islam', *Seminar*, n.º 509 (Janeiro 2002), pp. 48-51; Abdullahi Ahmed An-Na'im, 'Shari'a and Islamic Family Law: Transition and Transformation', in Id., coord., *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, London: Zed Books, 2002, pp. 1-22; Omid Safi coord., *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 2003; Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, 2.^a ed., Nova Iorque: Oxford University Press, 1999; Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an, Austin: University of Texas Press, 2002. Para alguns exemplos de debate em curso entre muçulmanos sobre estas questões, ver www.progressivemuslims.com, www.etudes-musulmanes.com, www.muslimstudies.net, www.mwllusa.org, www.wluml.org.

cussão, mas igualmente problematizar os conceitos de comunidade e de comunidade islâmica em Portugal, começarei por descrever dois exemplos de espaços de articulação transnacional do Islão em Portugal.

O primeiro, refere-se a um espaço virtual. Em Julho de 2000 um certo Mohamad Ali Tayeh enviou à ciberpágina 'Forum Islâmico em Portugal' um pedido de indicações sobre o tema "desafios do islão no ocidente".¹⁴ A resposta que recebeu, enviada por Maria Moreira, uma brasileira convertida ao islão, e ela própria dirigente de um site carioca chamado 'Islamic Chat: a voz feminina na internet', consistia numa sugestão de leitura.¹⁵ Nela recomendava como excelente tratamento do tema um artigo intitulado 'Ciudadanos Musulmanes Occidentales' publicado na revista online espanhola *Verde Islam*, editada por uma Junta Islamica sedeada em Córdoba.¹⁶ O seu autor, Murad Hofmann, antigo diplomata alemão, também ele um convertido ao islão, conclui, após passar em revista as diferentes e contraditórias tendências, atitudes e tomadas de posição dos muçulmanos no ocidente, que o eventual rumo dependerá em grande parte da aceitação e reconhecimento que o Islão obtiver como sendo ele próprio elemento integral do património cultural europeu.¹⁷

Deste primeiro exemplo, vale a pena destacar alguns pontos. Primeiro, o facto de a reflexão sobre esta questão, formulada no contexto português, se integrar, pela resposta, num universo mais amplo de diálogo e referências informado, influenciado e activamente implicado nas redes de comunicação internacional. Isto significa não apenas que a comunidade, circunscrita pelo diálogo em torno do Islão que a sustenta e define, não se reduz à fronteira territorial portuguesa, mas também que os muçulmanos em Portugal, na negociação dos desafios que os confrontam, recorrem e se podem guiar pelas experiências mais antigas ou contemporâneas de outras comunidades islâmicas na Europa. Este recurso é, aliás, particularmente significativo num contexto como o português onde o desenvolvimento de um escol islâmico português, por razões específicas que se prendem principalmente com o grau e áreas de educação e as áreas de actividade profissional dos membros da comunidade, é tardio e se tem vindo a traduzir numa maior dependência do exterior. Segundo, escolhendo este exemplo, quero fazer sobressair o papel das tecnologias de informação na configuração de novas formas de comunidade, e mais especificamente, na caracterização e redefinição do Islão na Europa como Islão de diáspora.

Terceiro, ele permite realçar o papel da internet e do espaço virtual e o seu impacto. Como fonte de informação, e particularmente como meio de acesso a bases de dados pesquisáveis, a textos, traduções e comentários, as novas tecnologias de comunicação têm vindo a contribuir para uma transformação revolucionária no islão.¹⁸ Esse acesso

¹⁴www.aliasoft.com/forumislam/messages/730.html: Mohamad Jihad Ali Tayeh, 'Desafios do Islam no Ocidente', enviado 24 Julho 2000.

¹⁵www.aliasoft.com/forumislam/messages/731.html: Maria Moreira, 'Sobre: Desafios do Islam no Ocidente', enviado 25 Julho 2000. Sobre Maria Moreira e o seu site ver www.gesocities.com/islamiccha/informesite.html.

¹⁶Sobre *Verde Islam: Revista digital de Información y Análisis* do Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, ver o 'Editorial' do número 0, assinada pelo seu director Hashim Ibrahim Cabrera: www.verdeislam.com/vi_00/Ed00.htm.

¹⁷Murad Wilfried Hofmann, 'Ciudadanos Musulmanes Occidentales: Derechos, Obligaciones, Límites, Perspectivas', *Verde Islam*, n.º 13, Año 5 (2000): www.verdeislam.com/vi_13/ciudadanos_musulmanes.htm. Sobre o autor e a sua relação com o Islão ver Murad Wilfried Hofmann, *Journey to Islam: Diary of a German Diplomat, 1951-2000*, Leicester: The Islamic Foundation, 2001.

¹⁸Sobre o impacto das novas tecnologias de comunicação e pesquisa ver Ziauddin Sardar, 'Paper, Print

às fontes que a internet, o Alcorão digital de bolso, e as bibliotecas integradas em suporte de CD-Rom permitem, vem subverter, até certo ponto, o monopólio de conhecimento religioso que, por razões políticas e sociológicas, os *imames* e *ulema* foram acumulando ao longo dos últimos séculos. Fenómeno que, em contextos de imigração, tende a favorecer os jovens com educação ocidentalizada, e as segundas gerações de descendentes, face à autoridade mais tradicional dos pais ou *imames* mais conservadores e muitas vezes com níveis de educação mais baixos. Esse recurso pode ser altamente emancipatório, permitindo em particular desafiar, com a autoridade dos textos, de *fatwas* e de comentários, certas atitudes ou práticas, particularmente as patriarcais, ditas islâmicas, como sendo afinal baseadas em tradições culturais, étnicas ou de casta e para as quais não existe verdadeiramente fundamento islâmico. Por outro lado, esse acesso directo, quando feito à margem das ciências próprias de leitura e exegese, e das metodologias e tradições da hermenêutica e crítica textual do Alcorão, dos *hadice* (tradições do profeta) e do corpus jurídico (*ulum al-qur'an*, *usul al-tafseer* e *usul al-fiqh*), leva frequentemente à citação descontextualizada de trechos do Alcorão, sem conhecimento da ocasião ou razão de revelação (*asbaab al nusul*) e seu contexto histórico, e sem referência aos princípios complementares de revelação gradual e ab-rogação (*al-nasikh wa al-mansukh*), resultando numa falsa legitimação de leituras superficiais e literalistas e de falsas analogias. Ainda no sentido emancipatório acima referido, os 'chat rooms', como espaços de interacção descorporizados, permitem não só superar os tradicionais preconceitos em relação ao relacionamento de homens e mulheres, como também que os intervenientes num debate se relacionem sem necessariamente referir ou dar a conhecer o seu sexo, e portanto em pé de igualdade. O mesmo anonimato permite também levantar e debater certas questões tradicionalmente proscritas, como por exemplo a da homossexualidade no Islão, e mesmo criar ou encontrar redes de apoio e solidariedade.¹⁹

O protagonismo de muçulmanos convertidos no exemplo citado aponta para um quarto aspecto a notar. O estudos das minorias islâmicas na Europa peca frequentemente pela sua identificação exclusiva com minorias étnicas ou com movimentos e dinâmicas de imigração. No entanto, embora o fenómeno de conversão seja ainda demograficamente modesto na Europa, em contextos em que a presença islâmica é maioritariamente composta por imigrantes, não-cidadãos, ou por grupos cultural-

ing and Compact Discs: The Making and Unmaking of Islamic Culture', *Media, Culture and Society*, vol. 15 (1992), pp. 43-59; Gary Bunt, *Virtually Islamic: Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*, Cardiff: University of Wales Press, 2000; Dale F. Eickelman, 'Education, Sacred Authority and the Religious Imagination in Contemporary Muslim Societies', in M.S. Bahmanpour e H. Bashir coords., *Muslim Identity in the 21st Century: Challenges of Modernity*, London: Institute of Islamic Studies, 2000, pp. 205-218; Bahman Bakhtiari, 'Cyber Muslim and the Internet: Searching for spiritual harmony in a digital world', in id, pp. 219-236; Peter G. Mandaville, 'Information Technology and the Changing Boundaries of European Islam', in Dassetto coord., *Paroles d'islam/Islamic Words*, op. cit., pp. 281-297, e 'Reimagining the Umma? Information technology and the changing boundaries of political islam', in Ali Mohammadi coord., *Islam Encountering Globalisation*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp. 61-90.

¹⁹ Por exemplo, o grupo de apoio Al-Fatiha FoundationLGBTIQ (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgendered, Intersex, Questioning) Muslims, ou o site mais antigo, e mais radical da *Queer Jihad*, estabelecido por Suleiman X um americano convertido ao Islão e sediado no extremo Oriente (Sobre Sulayman X ver do próprio, 'Islam: Waging Queer Jihad', in *GayToday*:). Para uma discussão multifacetada da questão da homossexualidade no Islão, ver Stephen O. Murray e Will Roscoe, *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, Nova Iorque: New York University Press, 1997, e Scott Siraj al Haqq Kugle, 'Sexuality, diversity and ethics in the agenda of progressive Muslims', in Safi coord., *Progressive Muslims*, op. cit., pp. 190-234.

mente menos integrados, bem como por razões próprias da psicologia da conversão, muitas vezes são nativos convertidos que assumem lugares de destaque na liderança ou na inter relação pública entre a comunidade islâmica e a sociedade em que se integra (e no caso espanhol, e no Andaluz, em que se inscreve a *Verde Islam*, talvez mais que todos).²⁰ Esses convertidos, como no exemplo citado, tendem a atribuir particular relevância à questão do islão no ocidente, e a assumir papel activo na sua discussão.

A própria conclusão, enfim, proposta por Hofmann no artigo citado, sugerido por Moreira como resposta à pergunta levantada por Ali Tayeh, é também ela de particular relevância aqui. A afirmação de que o futuro das comunidades islâmicas na Europa passa relacionalmente pelas atitudes assumidas pelas sociedades em que se inserem, e vai depender determinantemente do reconhecimento que estas derem ao Islão como parte integrante da matriz cultural europeia é uma questão que se prende directamente com a reflexão que aqui procuro desenvolver com respeito à comunidade islâmica em Portugal.

O segundo dos dois exemplos de espaços de articulação transnacional do Islão em Portugal que quero propor como perspectiva introdutória para o estudo da comunidade islâmica, descreve uma outra forma da articulação local de circuitos globais. Trata-se agora mais literalmente do espaço de um pequeno quarto no canto de um edifício de apartamentos de férias em Armação de Pêra onde se congrega um grupo de cerca de 30 homens rezando a oração comunitária obrigatória de Sexta-feira, em Agosto do mesmo ano de 2000: guineenses, francófonos da Guiné Conakri e do Senegal, e da Guiné Bissau, todos eles trabalhadores da construção civil na sua hora de almoço; dois Turcos, um deles dono de um restaurante naquela localidade; quatro indianos todos portugueses, nascidos em Moçambique, e de famílias originárias do Gujerat, um deles o Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa, de férias no Algarve, os outros três membros do *Tabligh Jamaat* de Lisboa, de passagem por Armação em cumprimento de uma missão religiosa característica daquele movimento, e eu próprio.

Por coincidência um dos *tablighis* era alguém que eu tinha entrevistado meses antes ao estudar o movimento, e foi ele que me narrou a história daquele lugar de culto. Cinco anos antes, um outro grupo de quatro *tablighis* seguia de carro pelo Algarve com destino a Portimão. Em Lagoa, onde a estrada bifurca para Portimão, o trânsito era tal que decidiram encaminhar-se antes para leste. À saída para Armação avistaram um guineense cujos trajes o identificavam como muçulmano, e começaram a conversar. Juntos, fizeram então uma ronda das obras de construção inquirindo sobre a presença de muçulmanos, e começando a sondar a possibilidade de se organizarem. Entre aque-

²⁰ Devo mencionar que o termo 'revertido' é frequentemente usado de preferência ao de 'convertido' pelos próprios – seguindo a noção corânica de *din al-fitrah* (a noção de Islão como religião natural, ou Ur-religião, com que o Islão-religião-histórica se identifica) e o *hadice* que afirma que todo o ser humano nasce muçulmano, ou seja, submisso a Deus; são os pais que os socializam nas diferentes religiões históricas –, mas o termo não parece porém ter sido adotado em Portugal e daí o meu uso da designação mais comum. Sobre o fenómeno de conversão ao Islão na Europa, ver Lisbeth Rocher e Fatima Cherqaoui, *D'Une foi l'autre: Les conversions à l'islam en Occident*, Paris: Seuil, 1986, e especialmente Stefano Allievi, *Les Convertis à L'Islam: Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris: L'Harmattan, 1998. Sobre o caso espanhol e Andaluz, ver Montserrat Abumalham coord., *Comunidades Islâmicas en Europa*, Madrid: Editorial Trotta, 1995, particularmente Rafael Valencia, 'Acerca de las comunidades musulmanas en Andalucía occidental', pp. 175-188, e Nuria del Olmo Vicén, 'The Muslim Community in Spain', in Gerd Noneman, Tim Niblock e Bogdan Szajkowski coords., *Muslim Communities in the New Europe*, Reading: Garnet Press, 1997, pp. 303-314. Para uma análise histórica da conversão ao islão em diferentes períodos e contextos geográficos e sociais ver Nehemia Levtzion coord., *Conversion to Islam*, Nova Iorque: Holmes & Meier, 1979.

les com quem foram estabelecendo contacto descobriram um *alim* (alguém com formação religiosa reconhecida) que, se persuadido a assumir a orientação da oração de Sexta-feira, asseguraria portanto o ritual estruturante e vinculante da comunidade. Nos meses seguintes, houve ainda que consolidar um fundo de financiamento, e procurar um espaço adequado para um lugar de culto permanente — um primeiro teve que ser abandonado devido a reacções negativas na vizinhança —, até obterem aquele espaço cuja entrada se fazia directamente pelas traseiras ficando portanto menos exposto, do lado menos frequentado do edifício. O contacto com o *Tabligh* em Lisboa foi-se mantendo, e assim ficou estabelecida uma das (na altura) três comunidades de muçulmanos no Algarve.

Explicando um pouco melhor, o *Tabligh Jamaat* é um movimento islâmico sunita criado nos anos vinte e trinta do século XX na Índia a partir da obra do *Maulana* Muhammad Ilyas e dos seus companheiros, oriundos dos seminários religiosos *Deobandi* de Deoband e de Delhi (conceituados seminários religiosos reformados nos anos 1860 em resposta e reacção ao ensino colonial inglês, com ênfase na restauração das ciências tradicionais e no Islão escritural). Da sua experiência de pregação junto dos camponeses da região de Mewat, que embora sendo muçulmanos o eram apenas superficialmente, com pouco ou nenhum conhecimento da doutrina e mesmo da prática do Islão, nasceu uma atitude, e um método a que Ilyas deu uma primeira sistematização num programa de 15 pontos que serviu de base ao movimento. A estrutura organizativa estritamente centralizada que dele evoluiu, e o aproveitamento da peregrinação anual a Meca para as reuniões do seu concelho; a aderência a um método e prática de conduta simples mas rigoroso, em combinação com a forte vertente voluntarista do movimento, em que cada membro tem anualmente de dar do seu tempo (*tafrigh-i-waaf*) para pregação em viagem pelo mundo; uma atitude de respeito e de humildade no gesto e na voz (*ikram-i-muslim* e *hikmat*), o uso da linguagem simples e acessível, da conversa amena em grupo nas mesquitas e salas de culto; o enfoque das suas actividades primariamente direccionada para dentro da própria comunidade, mas procurando chegar particularmente aos mais marginalizados e desfavorecidos, nas prisões e hospitais, por exemplo; a neutralidade política absoluta — explicam a enorme expansão do movimento que faz dele hoje o maior movimento islâmico no mundo. Nos estudos académicos sobre o islão e sobre a sociologia das religiões, o *Tabligh Jamaat* adquiriu assim o estatuto de exemplo paradigmático dum movimento religioso transnacional.²¹ A sua presença em Portugal indicia bem algumas dessas relações transnacionais: a sua própria origem pela transplantação duma corrente doutrinária da diáspora indiana de Moçambique; a forte articulação da comunidade indiana portuguesa com os seminários da diáspora indiana em Inglaterra, onde se formaram alguns dos *tablighis* portugueses; a composição cada vez mais diversa de nacionalidades presente nas assembleias anuais do movimento em Portugal; a consolidação de laços

²¹Sobre o movimento de *Tabligh* e como exemplo da atenção que tem recebido nos estudos académicos ver a excelente colecção de ensaios e respectiva bibliografia in Muhammad Khalid Masud coord., *Travelers in Faith: Studies of the Tabligh Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden: Brill, 2000; o programa de quinze pontos apresentado pelo Maulana Ilyas em 1934 vem reproduzido nas pp. 10-11, a versão sintética final em 6 pontos, nas pp. 21-24. Deste Manual existe tradução portuguesa: Hazrat Maulana Muhammad Ilyas, *Os Seis Pontos de Tabligh*, tradução de M. Yioussuf M. Adamgy, Quelimane: Fundação Muhammad Faruk Ibrahim Hassam, s.d. Também em tradução portuguesa, ver Shaikul Hadith Moulana Zakariya, *Fazail-Tabligh (As Virtudes de Propagar o Islão)*, tradução de Mulana Rizwan D. Ismael, Lisboa, 1995.

de articulação com todos os espaços lusófonos, fazendo de Lisboa um outro eixo de expansão.²² Por outro lado, a consolidação da sua presença, caracterizada pelo seu tradicionalismo, religiosa e culturalmente separatista em relação à sociedade portuguesa, demarca-o como uma das dinâmicas de ruptura em relação ao que tem sido o Islão em Portugal, e reproduz aqui localmente, como por toda a diáspora, os conflitos que opõem *tablighis* a outras correntes do islão do sub-continente.

Do quadro descrito daquela oração de Sexta-feira, podemos ainda comentar mais alguns pontos. Vale a pena notar, por exemplo, o quadro étnico e geracional que ali se apresentava, e que veremos melhor mais tarde. Os indianos, eram todos cidadãos portugueses, oriundos de Moçambique, estabelecidos desde há relativamente longo tempo no país, e pais de família. Os guineenses, eram imigrantes e, com a excepção única do *alim*, segundo fui informado, ou solteiros ou com famílias mas não em Portugal. As obras de construção que lhes asseguram o mercado de trabalho em expansão e a sua presença no Sul de Portugal, representam uma das faces da globalização económica que, nos turistas ingleses e alemães, ocupantes dos apartamentos do mesmo prédio, mostra a sua outra face, espelhando assim, de forma localizada, as relações económicas Norte-Sul.

Também a minha presença em Armação naquele dia se devia ao facto de estar de férias no Algarve. O facto de as fazer combinando turismo de lazer com turismo cultural, percorrendo o traçado Algarvio e Alentejano da nova Rota de turismo cultural do Museu Sem Fronteiras 'Terras da Moura Encantada', fez cruzar naquela sala o meu interesse e relação com a o Islão e os muçulmanos enquanto comunidades vivas e actuais de crentes no país, e o Islão enquanto legado civilizacional em processo de redescobrimto e integração no património cultural português. Como rota europeia e mediterrânica, porém, ela remete para nova articulação entre identidades locais, nacionais, e supra-nacionais na qual, curiosamente, o que estava mais uma vez em jogo, era precisamente a relação entre o Islão, a cultura Europeia, e a negociação de representações, reconhecimento e pertença.²³

²² Os primeiros *tablighis* terão começado a estabelecer-se em Portugal por volta de 1979, mas a sua organização em grupo, sob a direcção do Amir Haji Aboobakar Sulli, e as suas actividades só começaram a adequir visibilidade e dinâmica a partir de fins de 1981. Logo em 1982 começa a sua participação em encontros internacionais nos três principais centros europeus da organização, Paris, Londres e Bruxelas, e em 1983 uma digressão de grupo a Madrid. Em 1994 dá-se um passo importante pelo envio duma delegação portuguesa ao 1.º *istimah* (assembleia) de *Tabligh* no Brasil; nesse mesmo ano, a delegação do *tabligh* de Portugal ao *ijtimah* internacional no grande centro de Dewsbury na Inglaterra foi constituída por 70 elementos.

²³ O Itinerário-Exposição 'Terras da Moura Encantada', é um dos circuitos de Turismo Cultural do programa de Museus Sem Fronteiras criado pelo Conselho da Europa. Este programa resultou da convergência de três factores: 1) a aposta forte na elaboração de uma identidade cultural europeia, oficializada no Tratado de Maastricht, em consequência da fraquíssima votação nas eleições europeias de 1984. Mais especificamente, o conceito de 'Rotas Culturais' foi elaborado no âmbito do programa 'Europa: Um Património Comum', e complementado pela decisão tomada nas cimeiras de Viena e Estrasburgo de promover a mobilidade intercomunitária em regime de lazer, como contribuições para o forjar de uma identidade comum europeia; 2) a articulação entre a integração intra-Europeia referida, e os programas Euro-Med. Além das questões de Segurança Comum, e interesses económicos, vale a pena lembrar também a dimensão religiosa destes programas. Não ignorando a ambivalência mais exclusivamente cristã da noção de 'uma Alma para a Europa', também defendida nos simpósios culturais promovidos pelo Vaticano em 1991 e 1999, o discurso da União Europeia tem sempre apelado ao diálogo inter-fés; assim, a Conferência de Toledo convocada por Jacques Santer para anteceder a Conferência de Barcelona, teve por lema 'a redescoberta da Alma do Mediterrâneo', que claramente implica essa dimensão de abertura para com as religiões do Livro; 3) a Rota 'Terras da Moura Encantada', que combina as iniciativas europeias de turismo cultural com o Programa de Incremento do Turismo Cultural do governo português, integra-se especifi-

As comunidades islâmicas em Portugal

A história da presença dos muçulmanos em Portugal na actualidade é uma história por escrever; e, no meu entender, será uma história a fazer no plural. Por um lado, ela será a história de comunidades islâmicas nos vários sentidos do termo comunidade. Primeiro, e mais óbvio, o das várias divisões teológicas do Islão com expressão em Portugal: o Islão sunita, ortodoxo, a que pertencem a maior parte do cerca de bilião e pouco de muçulmanos no mundo e a maioria dos muçulmanos em Portugal; o Islão Xiita nas duas vertentes Ismailita e Isna Ashari²⁴; a Ahmadia, e a fé Bahá'í.²⁵ Segundo, o das

camente no programa do ciclo Euro-Mediterrânico 'A Arte Islâmica no Mediterrâneo', e este ciclo tem por objectivo explícito: «'naturaliser' l'art et la culture islamiques comme parte integrante de l'heritage culturel qui a joué un rôle actif dans la création de l'identité culturelle de l'Europe» (Jmila Binous, Mahmoud Hawari e Manuela Marin, 'L'Art Islamique en Méditerranée', in *Musée Sans Frontières Magazine*, n.º 0, Outubro 1998, p. 15). Ver *Terras da Moura Encantada: Arte Islâmica em Portugal*, Itinerário Exposição-Museu Sem Fronteiras, dirs. Cláudio Torres, Santiago Macias e Susana Gomez, Porto: Civilização Editora, 1999.

²⁴O islão xiita está representado em Portugal nas suas duas variantes principais: os xiitas Isna Ashari ou duodecimanos, organizados na Comunidade Xiita de Portugal, sediada em Almada, e que conta cerca de 150 a 200 crentes; e os xiitas septimanos Ismaili Nizari, constituídos na Comunidade Muçulmana Shia Imami Ismaili, com cerca de 7000-8000 membros, mas cuja importância, hierarquicamente na estrutura organizacional Ismailita Europeia, por um lado, e económica e sociologicamente no contexto da sociedade portuguesa, por outro, é bem maior do que esse número sugere. A presença Ismaili em Moçambique data de cerca de 1755 (ver 'Apontamento Histórico' constante na brochura comemorativa *Inauguração do Edifício S.A. Real Aga Khan da Comunidade Xi'ia-Muçulmano-Ismaelita*, Lourenço Marques: [Minerva Central], 1968, pp. 15-17), a transplantação da Comunidade de Moçambique para Portugal fora determinada pelo Aga Khan pouco antes da revolução de 74. Sobre o Xiismo nas suas várias variantes ver Heinz Halm, *Shiism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991 [tradução da edição alemã de 1987]; sobre o Shiismo Isna Ashari ou duodecimano, ver Moojen Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, New Haven: Yale University Press, 1985; Heinz Halm, *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*, Princeton: Marcus Wiener, 1997 [tradução da edição alemã de 1994], e Yann Richard, *Shi'ite Islam: Polity, Ideology and Creed*, Oxford: Polity Press, 1995 [tradução da edição francesa de 1991]; sobre o Shiismo Ismailita ou septimano ver de Farhad Daftary o exaustivo estudo *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, e a mais concisa *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998; ainda do mesmo autor ver também *The Assassin Legends: Myths of the Ismailis*, que esclarece esta questão. Syed Hussain Mohammad Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*, Karachi: Oxford University Press, 2000 é de interesse pela discussão da questão teológica na origem do Shiismo, tanta vez explicado como dissidência exclusivamente política; Juan Cole, *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, London: I.B. Tauris, 2002, reúne um conjunto de estimulantes ensaios do autor sobre a diversidade e unidade da tradição Shiita.

²⁵Polémica quanto à primeira e questionável quanto à segunda, parece-me porém justificada a inclusão de referência a estas duas comunidades com presença em Portugal diferentemente relacionadas com o Islão e sobre as quais paira alguma confusão: a Ahmadia, oficialmente representados pela Associação Ahmadia do Islão em Portugal, criada por escritura de 4 de Novembro de 1987 (*Diário da República*, III série, n.º 289 de 17 de Dezembro) com sede em Nova Oeiras; e a Comunidade Bahá'í de Portugal. Originando ambas do corpo do Islão no século XIX, a fé Bahá'í evoluiu do Babismo saído do milenarismo de contexto xiita no Irão, para uma nova religião universal com Baha'ullah, autonomizando-se, portanto, da família espiritual do Islão; a Ahmadia, pelo contrário, que surgiu no contexto e em resposta ao impacto da colonização inglesa da Índia, pela sua reinterpretação da ortodoxia islâmica de que Maomé é o selo dos profetas, atribuindo profetismo a Gulam Ahmad como seu continuador, é denunciada como herética pelos muçulmanos sunitas e xiitas, mas auto-definido-se como o verdadeiro Islão. Sobre a Fé Bahá'í em geral ver Moojan Momen, *The Baha'í Faith: A short introduction*, Oxford: Oneworld, 1999; Peter Smith, *The Baha'í Faith: A short history*, Oxford: Oneworld, 1996; sobre as origens do Babismo no contexto milenarista Xiita no Irão e da sua evolução para a Fé Baha'í ver respectivamente Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal: The making of the Babi movement in Iran, 1844-1850*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, e Peter Smith, *The Babi and Baha'í Religions: From messianic shi'ism to a world religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; para uma perspectiva Bahai sobre a relação desta Fé com o Islão ver Moojan Momen, *Islam and the Baha'í*

várias associações que se foram formando, com ou sem expressão institucional formalizada, e que, independentemente das relações que entre elas existam, têm que ser estudadas em termos da sua dinâmica comunitária própria e em cada contexto local. Terceiro, e mais discutível, mesmo entre os sunitas, a que a minha abordagem aqui inteiramente se circunscreve, há que falar de comunidades no plural por referência às diferentes correntes religiosas que moldam a vivência do Islão pelos crentes, quer em termos práticos e ritualísticos, quer na sua visão do mundo.

Por outro lado, ela é uma história que, pela diferenciação analítica de dois níveis complementares mas irreduzíveis entre si, deve ser escrita a dois tempos. Um, tem por objecto a vivência religiosa, com expressão no quotidiano, centrada nas dinâmicas associativistas que se prendem directamente com a prática da religião. É uma história que se escreve a partir de baixo, e sabe reconhecer a religiosidade enquanto factor determinante na vida social duma minoria religiosa; uma história que, partindo da dimensão inter subjectiva da experiência religiosa, e da multidimensionalidade do religioso, não negligencia a experiência individual, nem abstrai esta da sua dimensão social e política no mundo em que se insere. A outra, é a história institucional e política, que em Portugal é essencialmente a história da Comunidade Islâmica de Lisboa.²⁶ O

Faith, Oxford: George Ronald, 2000. A posição Ahmadiya, pode melhor ser apreciada através da sua apresentação por Hazrat Haji Mirza Bashir-ud-din Mahmud Ahmad, filho e segundo sucessor (Khalifat-ul-Masih II) de Ghulam Ahmad, no seu *Invitation to Ahmadiyyat*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980. Para uma perspectiva histórica e teológica muito completa ver Yohannan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, Berkeley: University of California Press, 1989.

²⁶ A CIL, convém lembrar para evitar interpretações erradas baseadas numa perspectiva de analogia com o catolicismo, é uma organização administrativa, não eclesiástica. Nesse sentido, a sua história institucional, será também, até certo ponto, a crónica da formação, multiplicação e especialização de Comissões, e áreas de actividade, de quadros e suas eleições. História ocasionalmente conflictuosa, ela faz-se também com base em documentos e testemunhos eles próprios expressão e tomada de posição nesses conflitos (facto nem sempre apreciado nos estudos publicados, que não sujeitam o testemunho, documental ou oral, a leitura crítica). A fazer-se, a história da Comunidade terá por fontes as várias publicações oficiais, as revistas da CIL e outras, os Boletins Informativos, Circulares e Comunicações produzidos pela CIL, e pelos vários Centros com ela relacionados, os programas eleitorais, as entrevistas dos seus representantes nos jornais e televisão; mas também os panfletos anónimos, e de polémica, as cartas abertas e fechadas de contestação e apoio, e o testemunho oral dos intervenientes, todos eles materiais quase desconhecidos da maioria dos estudos até agora publicados.

Sobre a CIL e os muçulmanos em geral em Portugal ver: Suleiman Valy Mamede, 'O Islão em Portugal na Actualidade', *Biblos* vol. XLVI (1970 1975): *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* 1968, pp. 479-83; Frederico José Peirone 'La Comunita Musulmana di Lisbona' in *L'Osservatore Romano* (ed. italiana 9.2.72), p. 6; Suleiman Valy Mamede, 'Comunidade Islâmica de Lisboa', *Vox Portucalense*, órgão da Diocese do Porto (26.2.72) e tb. *The Muslim World* (1.7--72); Suleiman Valy Mamede, 'Muslims in Portugal', *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 4, n.º 1-2 (1982), pp. 209-211; Muhammad Aly Marques da Silva, *Anais da Comunidade Islâmica de Lisboa*. I Parte, Lisboa, 1987 (parcial, contencioso e fortemente polémico), e *Cartas a um Refalsado Muçulmano, ex-Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa*, Lisboa, 1989 (ainda mais polémico e parcial); Dieng Amadou Harouna, 'Os Muçulmanos Guineenses, entre a Comunidade Islâmica de Lisboa e a sociedade portuguesa', Dissertação de Licenciatura em Sociologia, Lisboa, ISCTE, 1992; Sónia Infante Girão Frias, 'Contribuição para o Estudo do Processo de Adaptação à Mudança: O caso de duas mulheres islâmicas da região de Lisboa', *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, série 111, n.º 1/12 (1993), pp. 23-117; Faranaz Keshavjee, 'Representações Sociais da Mulher Islâmica: permanência de valores e tradições indianas em Portugal', *Estudos Orientais* 5 (1994), pp. 43-49; Jacinto Bosch Vila, 'Muslims in Portugal and Spain', in Syed Z. Abedin e Ziauddin Sardar coords., *Muslim Minorities in the West*, London: Grey Seal, 1995, pp. 98-99; Eva Maria von Kemnitz, 'A presença islâmica em Portugal', in 10.º Aniversário. *Inauguração da Mesquita Central de Lisboa, 1985-1995*, coord. de M. Youssuf M. Adamy e Muhammad L. Madureira, Loures: Al-Furqan, 1996, pp. 10-12 e 21-30; Jorge Macaísta Malheiros, *Imigrantes na Região de Lisboa: Os Anos da Mudança, Imigração e Processo de Integração das Comunidades de Origem Indiana*, Lisboa: Colibri, 1996, pp. 118-120; Faranaz Keshavjee, 'Identidades e representações sociais: para o estudo da mulher islâmica em Portugal', in *Dinâmicas multiculturais, Novas faces, Outros olhares, vol.II: Actas*

seu objecto são as organizações formais e a sua negociação de reconhecimento oficial, a legitimação de porta vozes da comunidade (o que resulta, por um lado, da negociação de um estatuto representativo interno à comunidade, e por outro, da sua aceitação externa), o reconhecimento jurídico das suas estruturas, a defesa dos interesses dos membros e da sua imagem na sociedade. Nesta perspectiva, a Comunidade é o interlocutor dos muçulmanos perante o Estado e a sociedade civil; e a história da comunidade é a história da sua presença na esfera pública e da sua relação com o Estado. Pela sua própria natureza, ela é uma história que reflecte de perto as transformações da sociedade e a própria história política portuguesa.

Uma forma de estruturar a narrativa desta história institucional, justificada até certo ponto pelo modo como precisamente evidencia os aspectos referidos, é através duma genealogia do conceito e da figura identitária do 'muçulmano português'. Partindo do contexto Estado Novista de uma identificação, particularmente nas colónias onde Portugal se defrontava com o Islão, entre catolicismo, assimilação à cultura portuguesa e pertença ao corpo da nação (para não dizer cidadania, dado o esvaziamento político do conceito), o reconhecimento do muçulmano como português era no

das sessões temáticas do III Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Lisboa: ICS-UL, 1996, pp. 191-202, e *A Mulher Muçulmana em Portugal: processos psicossociológicos de diferenciação entre os sexos, tese de mestrado em psicologia social e organizacional*, Lisboa: ISCTE, 1996; Adelina Júlia dos Santos Gonçalves, *Educação, Tradição e Mudança: um estudo de jovens da Comunidade Islâmica*, tese de mestrado em ciências da educação intercultural, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1999; Jorge Macaísta Malheiros/ Pedro Letria, *à descoberta dos novos descobridores*, Lisboa: CNCDP, 1999, pp. 52-54, 58-59; José Gabriel Pereira Bastos e Susana Pereira Bastos, *Portugal Multicultural: Situação e Estratégias Identitárias das Minorias Étnicas*, Lisboa: Fim de Século, 1999, p.116; Faranaz Keshavjee, 'A Índia em Portugal: Concepções culturais da mulher islâmica', in *Encontro Sobre Portugal e a Índia*, Lisboa: Fundação Oriente, 2000, pp. 137-144; Ricard Morén-Alegret, 'African immigrants and their organisations in Lisbon: between social and systemic influence', in Russell King coord., *The Mediterranean Passage: Migration and the New Cultural Encounters in Southern Europe*, Liverpool: Liverpool University Press, 2001, pp. 129-132; S. Franclim, *O que é o Islão?*, Lisboa: Vega, 2001, apêndice II: 'Comunidades muçulmanas em Portugal'; António Carmo, *Antropologia das Religiões*, Lisboa: Universidade Aberta, 2001, cap. 6: 'O Islamismo': 'O Islão em Portugal em finais do século XX', pp. 176-177; Luis Gonzaga e Susete Gonzaga, *Religião On-Line: O melhor da internet sobre as grandes religiões*, Vila Nova de Famalicão: Centro Atlântico, 2001: 'Comunidade Islâmica de Lisboa (entrevista a Mahomed Iqbal Omar)', pp. 73-75; Fernando Luís Machado, *Contrastes e Continuidades: Migração, Etnicidade e Integração dos Guineenses em Portugal*, Oeiras: Celta, 2002, pp. 247-262; Nina Clara Tiesler, 'Muçulmanos na Margem: A nova presença islâmica em Portugal', *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.º 34 (2000), pp. 117-144/ 'No Bad News from the European Margin: the New Islamic Presence in Portugal', *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 12 n.º1 (Janeiro 2001), pp. 71-91; Margarida Santos Lopes, *Dicionário do Islão: Palavras, figuras e histórias*, Lisboa: Editorial Notícias, 2002, pp. 185-191; Luís Aguiar Santos, 'A Transformação do Campo Religioso Português', in *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, pp. 485-486; Eva Maria von Kemnitz, 'Muslims as Seen by the Portuguese Press 1974-1999: Changes in the perception of Islam', in W.A.R. Shahid e P.S. van Koningsveld coords., *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven: Peeters, 2002, pp. 7-27; Fernando Soares Loja, 'Islam in Portugal', in Hunter coord., *Islam, Europe's Second Religion* (2002), op. cit., pp. 191-203; Teresa Maria Ferreira Mendes, *O Islamismo em Portugal Hoje: práticas e educação das novas gerações*, tese de mestrado em Relações Interculturais, Lisboa: Universidade Aberta, 2002; AbdoolMagid Karim Vakil, [intervenção do presidente da CIL], in *O Papel da Religião no Mundo Contemporâneo*, Conferências da Fundação Marquês de Pombal 2001, Oeiras: Fundação Marquês de Pombal, 2003, pp. 49-59; AbdoolKarim Vakil, 'Muslims in Portugal: History, Historiography, Citizenship', in *Euroclio Bulletin 18: Looking Outwards, Looking Inwards*, pp. 9-13, e id., 'Questões Inacabadas: Colonialismo, Islão e Portugalidade', in *Fantasmias e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*, organização de Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira, Porto: Campo das Letras, 2003, pp. 247-298. [Para uma actualização dos elementos referidos no texto consultar o meu verbete sobre a 'Comunidade Islâmica em Portugal', in Fernando Cristovão (Dir.), *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa: Associação de Cultura Lusófona e Instituto Camões, no prelo; para uma bibliografia mais completa e um balanço crítico dos estudos sobre os muçulmanos e as comunidades islâmicas em Portugal ver o meu artigo a ser publicado na revista *Lusitania Sacra*.]

mínimo problemático; mas complicada para além disso pela identificação de ‘islâmicos’ com grupos étnicos específicos; de ‘islamização’ com dinâmicas de promoção social e sincretismo; do ‘Islão’ como religião doutrinária e teologicamente destituída de fundamento; e a conotação política dos muçulmanos com redes de influência e mesmo subordinação ao estrangeiro.

O reconhecimento do “muçulmano português” teve portanto como condição de possibilidade ‘um processo que passava por uma dupla aceitação: primeiro, do Islão, e particularmente do Islão na África portuguesa, como religião, e, segundo, do muçulmano como culturalmente português’, o que se veio a dar na segunda metade da década de sessenta pela convergência de seis factores.²⁷ Com a abolição do Estatuto do Indigenato em 1961, imposto pela conjuntura anti-colonialista confrontada por Portugal na Assembleia Geral das Nações Unidas, a concessão de cidadania cívica deixou, pelo menos teórica e juridicamente, de depender da assimilação aos valores da cultura portuguesa, que tinha por matriz o catolicismo. O rebotar, e mais ainda, o arrastar da longa Guerra Colonial não veio apenas exacerbar a percepção do islão como potencial ameaça, mas, e pelo contrário, em virtude do seu peso demográfico na Guiné e Moçambique, sugerir as vantagens de uma mobilização preventiva e tática, forjada sobre a oposição comum ao marxismo ateu dos movimentos de guerrilha.²⁸ Daqui resultou, por um lado, uma política de aliciamento com vista à mobilização dos muçulmanos que passou especificamente pelo reconhecimento público das comunidades islâmicas, alicerçado sobre um discurso de lealdade e patriotismo. E, por outro lado, uma dignificação religiosa do Islão, que se procurou ‘nacionalizar’ através da implementação duma cultura islâmica portuguesa/em português.²⁹ Esta dignificação do Islão como religião só foi possível, por sua vez, devido ao passo dado pela Igreja Católica com o Concílio do Vaticano II, no qual, tentativa embora, e não obstante alguma ambivalência com respeito ao estatuto do profeta, o Islão foi reconhecido como religião de salvação ‘professando o Deus único’. A negociação religiosa na periferia colonial, e a redefinição da portugalidade dum Portugal Império reinventado em Nação una e pluricontinental, apoiaram-se e por sua vez incentivaram duas outras tendências ideológicas com reflexo sobre a relação com o Islão: a adopção oficial do luso-tropicalismo, que tendo por um dos seus factores explicativas do modo português de estar no mundo o contacto com o Islão na Península e na formação do ser português, implicou com ela a reivindicação de uma costela islâmica; e a complementar recuperação do passado islâmico num discurso de património cultural português que vinha dar cunho de legitimidade ao ecumenismo português. É neste contexto que Suleiman Valy Mamede negociou a criação da Comunidade Islâmica de Lisboa, oficialmente reconhecida em 1968.³⁰

²⁷ A discussão que segue resume o meu tratamento desta questão no texto ‘Questões Inacabadas’, *op. cit.*

²⁸ Sobre o factor islâmico no período das guerras coloniais ver: Fernando Amaro Monteiro, *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique 1964-1974)*, Porto: Universidade Portucalense, 1993 e Francisco Proença Garcia, *Guiné 1963-1974: Os Movimentos Independentistas, o Islão e o Poder Português*. Cf. Michel Cahen, *L’État Nouveau et la Diversification Religieuse au Mozambique*, Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento do ISEG-UTL, 1998, e Edward Alpers, ‘Islam at the Service of Colonialism? Portuguese strategy during the armed liberation struggle in Mozambique’, *Lusotopie* (1999): *Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine*, pp. 165-184

²⁹ Ver Fernando Amaro Monteiro, ‘Moçambique 1964-1974: As comunidades islâmicas, o Poder e a Guerra’, *Africana*, n.º 5 (Setembro 1989), pp. 86-87.

³⁰ Ver *Estatutos da Comunidade Islâmica de Lisboa*, Lisboa, 1968.

O sucesso de Valy Mamede alicerça-se sobre cada um dos factores referidos. O seu trunfo, são os ‘mais de dois milhões de muçulmanos portugueses’ cuja presença no espaço português, entre sedutor recurso e ameaça, constantemente vai lembrando. A consolidação da sua posição faz-se através dos círculos do arabismo cultural (particularmente do Círculo David Lopes da Sociedade de Língua Portuguesa) e do catolicismo conservador e ecuménico (da campanha para a inclusão do nome de Deus na constituição portuguesa, dirigida por Francisco José Velozo, por exemplo, ou da ideologia ultramarinista da editora Pax de Braga, dirigida por Amândio César; culminando na proposta de inclusão de um muçulmano na Câmara Corporativa na secção de interesses de ordem espiritual e moral). O que Valy Mamede oferece é a legitimação pelo Outro do discurso oficial do ecumenismo português, em troca da qual se lhe abrem as portas da publicação nos órgãos de propaganda do regime (principalmente o *Boletim da Agência Geral do Ultramar*). Apostando a sobrevivência da CIL e sua expansão na sua vinculação aos interesses do Estado português, Valy Mamede procura sugerir que uma estrutura sedeadada em Lisboa, sob a sua direcção, poderia articular o islão das colónias e assim proporcionar ao Estado português um interlocutor uno e aproveitável.³¹ Visando vincular as comunidades das colónias à CIL, nem que fosse apenas no papel, Valy Mamede começou a nomear alguns contactos na Guiné e Moçambique como “delegados da CIL” junto das associações locais.³² A tentativa de assegurar essa política de federação assumiu e revelou-se na sua expressão mais concreta numa triunfal viagem a Moçambique em Maio de 1970.³³ Esta proposta, era, porém, vista com suspeita pela PIDE³⁴. E em Moçambique, entrava em colisão com outros projectos de hegemonização da comunidade islâmica, nomeadamente a já referida política de captação das comunidades islâmicas de Moçambique concebida pelo Governo-Geral através dos Serviços de Coordenação e Centralização de Informação³⁵,

³¹ Ver Carta de Suleiman Valy Mamede ao Professor Silva Cunha, Ministro do Ultramar, datada 3 de Junho 1970 referente à ‘Visita do Presidente da Comunidade Islâmica de Lisboa à Província de Moçambique’: ‘aponto a necessidade de se estabelecer uma aproximação cada vez maior, entre a CIL e as suas congéneres do Espaço Português (com vista à formação de uma Federação das Comunidades e cuja sede tem que ser Lisboa) com o apoio indirecto do Ministério do Ultramar. Não quero deixar de acentuar que a CIL pode, neste campo, caso seja auxiliada e compreendida nos seus objectivos, vir a exercer grande papel na vida nacional, em especial nas Províncias de Moçambique e Guiné e sempre a bem da Nação.’, IANTT: SCCIM, Cx.384, 120-122.

³² Entre 1968 e 1971 foram nomeados delegados na Guiné: em Bissau e no Bafatá; em Moçambique: na Beira, Ilha de Moçambique, Lourenço Marques, Nampula, Quelimane, Inhambane, Tete e Vila Pery; e em Timor.

³³ Ver o relato da viagem in, Suleiman Valy Mamede, *Contacto com as Comunidades Muçulmanas de Moçambique*, Lisboa, 1970. Concebido como forma de propaganda em torno do autor e do seu objectivo federativo, a entrada e circulação do livro em Moçambique foi proibida, ver Carta do Director dos SCCIM, Ten.-Cor. CEM José de Vilhena Ramos ao Governador do Distrito de Moçambique, Nampula, datada 21 Outubro de 1970, IANTT: SCCIM Cx. 221.

³⁴ ‘Julga-se que a vinda deste visitante tenta como finalidade congregar todos os islâmicos em torno duma única Associação Islamita para todo o espaço português./ Contrariar-se esta junção, pelo perigo que o islamismo pode representar, quando um dia formar um todo homogéneo’, PIDE-Delegação de Moçambique, Informação N.º 1159/70/DI/2/SC, Pasta 57-A/SR-1 DGS/SUBNP datado 5 Junho 1970 ‘Assunto: Rescaldo da visita do Dr. Suleiman Valy Mamede à Ilha de Moçambique’, §7(c) e (d) in IANTT: SCCIM, Cx.384, 173-175.

³⁵ Conforme se depreende da Resposta do Governador-Geral de Moçambique, Dr. Baltazar Rebelo de Souza, datada 13 Março de 1969, ao pedido do Director do Gabinete de Negócios Políticos do M.U., de um parecer sobre a proposta viagem de estudo de Valy Mamede a Moçambique: ‘Considera-se que a acção do Sr. Suleiman Valy Mamede, se tornada extensiva a Moçambique, colidirá com o processamento da política de atracção das massas islâmicas [...] o Sr. Suleiman Valy Mamede pretende, a longo termo, levar a sua Associação a obter a hegemonia sobre todas as comunidades maometanas do espaço português e ser

e um projecto rival de estudo das comunidades islâmicas, com potencial aplicação conflituosa, empreendido pela ala ecuménica liberal da Igreja Católica.³⁶ Quando o Presidente da CIL, no decurso da sua viagem em Moçambique, procurou sobrepor a sua autoridade à das associações locais, insinuando autoridade oficial em representação do Governo português, criou precisamente a situação que permitiu expôr as contradições entre os interesses do governo de Lisboa e a situação nas colónias. De qualquer forma, os equilíbrios dificilmente estabelecidos ou mantidos nas colónias começavam a revelar-se arriscados. Face a aliciamentos diversos, e com consciência crescente da sua importância, começou a manifestar-se o aproveitamento estratégico desse interesse por parte de facções rivais dentro do contexto islâmico. Por outro lado, essa mesma crescente valorização e visibilidade das comunidades muçulmanas começou também a suscitar reacções de contestação por parte do catolicismo conservador, e da corrente anti-liberdade religiosa.³⁷

É neste equilíbrio precário que a Comunidade Islâmica de Lisboa se vai afirmando até 1974: estrutura sem peso de base real, atrofiada pelo atrito imobilista oficial; virulentamente contestada por um ou outro, auxiliada por alguns — pregadores, uns e outros, no deserto da indiferença pública.³⁸ Com a revolução a inflexão do discurso é total.

considerado perante o estrangeiro como representante dos muçulmanos portugueses. [...] A atingir o controle que pretende, conforme está explícito também nas nomeações a que vem procedendo, de delegados em vários pontos de Moçambique e da Guiné, o Sr. Suleiman Valy Mamede tornar-se-à um elemento de influência incalculável. / Resta saber qual o uso que então fará da mesma, em relação aos superiores interesses da Soberania Nacional', N.º 186/S, in IANTT: SCCIM, Cx.384, 152-154. Fernando Amaro Monteiro deixa igualmente claro que julga 'altamente nociva para os interesses da Província a ideia da "aproximação, cada vez maior, entre a CIL (que é, por enquanto, um puro mito) e as suas congéneres do Espaço Português" com vista à formação de uma "Federação" apoiada "indirectamente" pelo Ministério do Ultramar', SCCIM Informação N.º 19/70 datada 31 Julho 1970, IANTT: SCCIM Cx. 384, 110-118.

³⁶ Isto na opinião do próprio responsável do projecto dos SCCIM segundo o qual, 'O Padre Porfírio Gomes Moreira vai proceder em detalhe a inquérito semelhante ao intentado pelos SCCIM [...] inspirar-se-á, de resto, no plano do questionário dos SCCIM [...] / Caberá acrescentar que o sacerdote em causa actua e se desloca com a aprovação do Bispo da sua Diocese e que tudo parece indicar pretender o referido Prelado seguir a política ecuménica que vem sendo desenvolvida pelo Bispo de Vila Cabral. [...] O Padre Gomes Moreira [...] vê todos estes problemas segundo a perspectiva da Igreja, cuja política muitas vezes se dissocia dos interesses do Estado, conforme se tem amplamente evidenciado', Fernando Amaro Monteiro, 'Relatório de Serviço na Metrópole', 12 Setembro 1968, dact., pp. 5-6, IANTT: SCCIM, Cx 71, 554-549. (Cf. a 'preocupação' que exprime com respeito à aproximação entre Suleiman Valy Mamede e os Prelados de Moçambique, SCCIM Informação N.º 14/970 de 4 de Junho 1970, IANTT: SCCIM Cx. 384). Segundo o próprio Padre Gomes Moreira, a incumbência do estudo do Islão em Moçambique partira do Padre Felix Maria Pareja, seu professor de árabe e islamologia na Universidade de Madrid; por outro lado, a posição assumida (frontalmente oposta à ideia de tentar 'portugalizar o islamismo'), e a linguagem utilizada (pretendendo contribuir para a 'árdua tarefa de sustar o avanço das hordes de Mafoma') num relatório que redigiu para, a pedido expresso do autor, circular anonimamente, distancia-o claramente da posição do Bispo de Vila Cabral: ver 'Elementos Recebidos da Região Militar/ A título particular em Setembro 67/ Redigidas pelo Senhor Padre Porfírio Moreira' ('Apontamentos Sobre Islamismo', dact. de 88pp), SCCIM Cx. 71:451-330, id., Cx. 36.

³⁷ Ver Carta do Padre Albino da Silva Pereira ao Governador-Geral de Moçambique, e o artigo publicado sob o seu pseudónimo literário Lobiano do Rego, 'Deus ou Alá?', in SCCIM, Cx. 384, 178 e 179 e Cx. 221, 381-382. A posição do autor, responsável pela criação do movimento dos Leigos Apóstolos da Integração Nacional (LAIN), está mais claramente explicitada no seu A "Declaração Sobre Liberdade Religiosa" no tempo e espaço da Nação Portuguesa. Comentário à Primeira Parte. com um apêndice sobre 'Maomé na Estrada de Damasco', Braga: Livraria Pax, 1966, pp. 45-49. Cf. os estatutos do LAIN in Lobiano do Rego, *Pátria Morena - A Vista da Maior Epopeia Lusitana*, Macieira de Cambra: Edições da LAIN, 1959, pp. 221-234.

³⁸ A contestação mais virulenta foi a do já referido Padre Albino da Silva Pereira/ Lobiano do Rego, para quem 'A Mourama' constitui um perigo religioso e não menor perigo político' (*Pátria Morena*, op. cit., p. 77), e para quem 'não faz sentido um muçulmano português' (*Apocalipse de Sagres*, Edições da LAIN, s.d., p. 290) pelo 'irremovível do obstáculo - o muçulmano não é nem pode ser português, mas simplesmente

O governo revolucionário estabelece as suas credenciais de solidariedade terceiro-mundista, e simbolicamente rompe com a tradição Salazarista, abrindo-se ao mundo árabe³⁹, e a Comunidade Islâmica de Lisboa, denunciando o falso ecumenismo dos orientalistas fascistas reinventa-se também ela.⁴⁰ E, se o impacto dos 'Retornados' aumentou para várias centenas a presença de muçulmanos no país, a Descolonização, pela redefinição territorial de 'Portugal' que operou, reduziu radicalmente o número, o peso e a importância dos muçulmanos na vida política da nação. No âmbito deste realinhamento de relações internacionais, Valy Mamede assume um papel mais explicitamente político no contexto partidário português, e a Comunidade floresce alvo de uma dupla atenção: do governo português, como ponte de diálogo e mediação com os países árabes, por um lado, e do apoio de certas embaixadas e estados islâmicos, por outro. Em tudo isto ela era apenas o espelho do que se passava em Portugal nos anos imediatamente após a revolução de 74. Consolidada a transição para a democracia, transformada a sociedade portuguesa pela crescente diversificação em resultado dos fluxos migratórios, despoliticizada a administração da comunidade islâmica, a negociação da sua relação com o Estado passa a fazer-se com base numa política cultural de identidade e reconhecimento. Com a nova Lei da Liberdade Religiosa, e a 'normalização' das relações com o Estado e a sociedade, pela qual os muçulmanos se assumem e são reconhecidos como minoria religiosa mas em igualdade de cidadania, os objetivos que ditaram as prioridades da CIL desde a sua formação podem dizer-se realizados, pelo que a dinâmica institucional reverte principalmente para a ordem do administrativo, e as dinâmicas comunitárias, internas, reassumem força determinante.

Efectivamente, a institucionalização da Comunidade fez-se pela oportunidade e impulso dos factores referidos, mas ela emergiu, apropriando-se e dando expressão organizada, a uma dinâmica anterior fundada na religiosidade individual e na expressão comunitária que a prática dessa religiosidade implica. Como perspectiva estruturante desta outra história, podemos partir da própria definição sociológica de comunidade, ou seja, das marcas de diferenciação que determinam e simbolizam a consciência de pertença⁴¹: que dão expressão ao ser-se e viver como muçulmano. Esta seria

muçulmano' (id., pp. 413-14). Vendo na 'construção nas capitais, de grandes mesquitas muçulmanas [...] um grande progresso do maometanismo, e consequente paragem do catolicismo', opôs-se intransigentemente ao 'absurdo' 'escandaloso' do 'levantar uma mesquita em Lisboa' de que resultaria 'promoção e promoção espectacular' do Islão (A "Declaração", op. cit., pp. 47-48). Cf. já do pós-74 o seu *Abominação Devastadora*, Porto: Tipografia do Colégio dos Orfãos, 1978, pp. 27-29. Entre os que auxiliaram, estão as várias figuras da cultura portuguesa que se pronunciaram a favor da construção da mesquita em artigos de imprensa, ou através de doações para o fundo pró-mesquita instituído pela CIL, de que destacarei apenas pela sua singularidade o jornalista Renato Boaventura que já em 1964 apoiara a ideia na imprensa, e o Dr. Agostinho Cardoso, deputado pelo círculo do Funchal que, em 21 de Janeiro de 1971, levantou a questão na Assembleia Nacional.

³⁹ Ver João Cordeiro Pereira, 'A dívida a saldar para com os árabes', *Diário de Notícias*, 21.5.74; Vasco Gonçalves, 'Conferência de Imprensa dada no dia 30 de Setembro de 1974', in *Discursos, conferências de imprensa, entrevistas*, coord. e edição de Augusto Paulo da Gama, 1976, 'Sobre Política Externa', p. 68; 'Mensagem do Presidente da República Portuguesa, General Costa Gomes, aos chefes de Estado dos Países Árabes reunidos em Rabat para a Cimeira Árabe', cit. in *O Islão* tomo III, Ano VII, n.º 1/2 (Agosto/Novembro 1974), p. 3; Vasco Gonçalves, 'Entrevista concedida ao jornal libanês *Al-Massa*', in *Discursos*, op. cit., pp. 193-197.

⁴⁰ Ver, por exemplo, *O Islão* tomo III, Ano VIII, n.º 1/2 (Agosto/Novembro 1974), p. 21 e n.º 3 (Fevereiro 1975), pp. 3-8; e Ano IX, n.º 5-6 (Novembro 1975/ Fevereiro 1976), pp. 23-24; e especialmente as declarações prestadas em entrevista para o documentário 'O Islão em Portugal', co-produção RTP Arca Filmes, exibido 7 Setembro 1976, canal 2 (Arquivo Audio-Visual da RTP Doc. 7681091).

⁴¹ Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Londres: Tavistock, 1985, pp. 13-15.

então uma narrativa centrada nos elementos, por assim dizer, estruturantes da vivência de um muçulmano praticante e da vida de uma comunidade islâmica.

Em termos quotidianos o dia do muçulmano é pautado pelo intervalo das cinco orações diárias, que em países de maioria muçulmana se impõe pelo *adhan*, a chamada às orações, como o entoar dos sinos das igrejas pautara o dia das comunidades cristãs na Europa pré-industrial, mas que em situações de minoria, pela ausência da sua expressão pública e dificuldades de horário, implica outras formas de consciencialização de diferença. Calendricamente, o ritmo de vida crevolve semanalmente em torno da Sexta-feira, quando o muçulmano se tem que deslocar à mesquita, e anualmente em termos do jejum obrigatório do mês de Ramadão, e das duas grandes festas comunitárias e de família, o *Id ul-Fitre* e o *Id ul-Adha*, que comemoram o fim do Ramadão e o sacrifício exigido a Abraão. Um segundo elemento que em condição de minoria faz sobressair a consciência de diferença, é o do regime alimentar que restringe o consumo da carne à carne *halal* e proíbe as bebidas alcoólicas. Em termos do ciclo de vida, são o casamento, a criação e educação dos filhos, e a morte que constituem outros tantos elementos de afirmação da diferença religiosa na vida em sociedade. Para alguns, por último, a peregrinação a Meca.

Destes factores decorre, em consequência, uma dinâmica associativa que visa assegurar as condições para o cumprimento destes princípios elementares da vida islâmica. Como condição fundamental prévia, está, obviamente, a liberdade de consciência e de praticar a religião, o que em Portugal não constituiu obstáculo. Serão os outros, portanto, os fios condutores duma história por escrever, de que deixo aqui apenas alguns elementos e o esboço dos contornos. Se essa história começa verdadeiramente com os primeiros esforços para estabelecer contactos entre os escassos estudantes muçulmanos estabelecidos em Lisboa a partir de 1953, foi o assentar domicílio de um primeiro agregado familiar em Lisboa em Setembro de 1961 que proporcionou um primeiro espaço e núcleo de sociabilidade estável e viável. Esse primeiro casamento, e a conversão da noiva, fez-se ainda na mesquita de Paris; o segundo, em 1962, também precedido pela conversão da noiva, já se realizou em Lisboa, através do Embaixador da República Árabe Unida. Em 1963 deram-se, por iniciativa de um dos estudantes, as primeiras iniciativas para procurar juntar o número mínimo de muçulmanos, angariando junto do pessoal das embaixadas de países islâmicos, e inquirindo nos portos sobre a chegada de barcos com tripulações muçulmanas, para a realização da oração de sexta-feira.⁴² Três anos mais tarde, ocorre uma primeira reunião, ainda movida pelo mesmo propósito, já com um número razoável em que se incluíam alguns guineenses (mutilados de guerra), um exilado timorense, e alguns egípcios.

À falta do número mínimo para a oração em congregação, eram principalmente as festas de *Id*, e o quebar do jejum durante o Ramadão, que proporcionavam ocasiões para os muçulmanos se reunirem. Mais tarde, conforme o número de fiéis foi aumentando, começou o culto de sexta-feira a ter lugar em casas de família. Foi, portanto, com base nestas iniciativas e os contactos estabelecidos, que surgiu o núcleo de quinze muçulmanos (um estudante camaronês, dois guineenses, três convertidos portugueses, e vários estudantes, um comerciante e um jogador de futebol, de Moçambique, num grupo que incluía 3 mulheres, e que contava também com dois ismailitas) com que Valy Mamede, com o apoio de alguns não-muçulmanos, funda oficialmente a

⁴²Entrevista (23.2.1999) com M. Idris Karim Vakil, sócio fundador da CIL.

Comunidade Islâmica de Lisboa. Mas a construção de uma mesquita, que ele elevou a objectivo principal da Comunidade, era neste período, na realidade, uma questão política e simbólica, sem verdadeiro fundamento de base. A transformação radical dá-se com o movimento migratório pós '74, e é então que o estabelecimento de um local de culto permanente se torna uma necessidade fundamental. O primeiro passo nesse sentido foi dado pelo Embaixador do Egipto que disponibilizou a cave da sua residência, no Restelo, para a oração de Sexta-feira (que aí se passou a realizar a partir de 19 de Dezembro 1975). Mas a resolução da questão só se deu, primeiro, com a cedência, pelo governo de Mota Pinto, de um Palácio na Travessa do Abarracamento de Peniche para instalação de uma mesquita provisória (inaugurada em 22 Junho 1979); e, finalmente, com a construção da Mesquita Central de Lisboa (cujas primeiras pedras foram lançadas em 17 de Agosto de 1979, e inaugurada em 29 Março 1985).⁴³ O crescimento, dispersão, e diversificação das comunidades, numa terceira fase, trouxeram depois a multiplicação de salas de culto, e mesquitas.⁴⁴

Com o enraizamento das comunidades começaram a surgir soluções próprias para algumas necessidades da vida comunitária, ao mesmo tempo que outras se foram entretanto criando. Entre as primeiras, podemos citar a obtenção de um talhão privativo para o enterro de muçulmanos⁴⁵; a provisão de abate e talhos para venda de carne

⁴³Para a história da Mesquita de Lisboa ver: Suleiman Valy Mamede, 'Uma Mesquita em Lisboa?', *Língua e Cultura. Revista Quadrimestral da Sociedade de Língua Portuguesa*, tomo III n.º 2 (Maio-Agosto 1973), pp. 182-192, reeditado em edição policopiada Lisboa, 1975; Tayob M. Omar, 'Inauguration of the New Temporary Lisbon Mosque', *Special Bulletin, Comunidade Islâmica de Lisboa*, 1979; Faruk Aly Gadit, *Alguns Dados Sobre a História da Primeira Mesquita de Portugal*, Lisboa: Editora Islâmica Al-Qalam, 1988; Muhammad Aly Marques da Silva, *A Mesquita de Lisboa em Foco*, Lisboa: edição do autor, 1989 [polémico e altamente contencioso]; *Mesquita de Lisboa: Cerimónia de Inauguração*, Lisboa: Centro Islâmico de Portugal, 1985; e 10.º *Aniversário. Inauguração da Mesquita Central de Lisboa, 1985-1995*, coord. de M. Youssuf M. Adamgy e Muhammad L. Madureira, Loures: Al-Furqan, 1996.

⁴⁴A Mesquita do Laranjeiro/ Comunidade Islâmica do Sul do Tejo entrou em funcionamento em 1982. A 10 Junho de 1983 foi inaugurada uma Sala de culto em Odivelas, com oração de Jumu'a a partir de Setembro do mesmo ano, e que foi re-inaugurada como Mesquita em 21 de Junho de 1991. Em fins de 1991 deu-se a aquisição de uma casa em Coimbra para converter em lugar de culto, vinda a ser inaugurada como Mesquita em 29 Fevereiro de 1992. Em Novembro de 1998 foi constituída uma Comissão instaladora do futuro Centro Cultural Islâmico do Porto, vindo o Lugar de Culto Islâmico Hazrat Bilal a ser inaugurado a 20 de Maio de 2001, ano em que também passou a projecto a construção da Mesquita do Porto. A 30 de Setembro de 1994, a CM Loures anuncia concessão de um terreno para construção de uma mesquita em Santo António dos Cavaleiros, sendo a concessão efectuada em Maio de 1999. Além destes espaços, existem lugares de culto de diferentes dimensões e correspondendo às necessidades das respectivas comunidades locais na Portela, Póvoa de Santo Adrião, Forte da Casa, Colina do Sol, Vialonga (Vila Franca de Xira), Portela, Carnaxide, Laranjeiro, Fetais, Évora, Quinta do Mocho (Loures), Barreiro, Santa-Iria de Azóia, Portimão, Armação de Pera, Albufeira, Faro, e na Madeira, no Funchal. Ultimamente passaram também a funcionar a Mesquita da Rua do Bem Formoso ao Martim Moniz, e vários outros lugares de culto no Centro e Norte do País.

⁴⁵O problema levantado pela primeira morte de um muçulmano em Portugal, ocorrida em 1958, foi resolvido pelo seu enterro no Cemitério Internacional de S. João do Estoril, e tendo em conta a idade média dos muçulmanos em Portugal não era questão que se levantasse como premente durante os primeiros anos (à excepção da morte infeliz de uma criança em 1967). Só a 30 de Junho de 1976 foi criado na CIL um grupo de trabalho para tratar da questão de um talhão privativo para o enterro de muçulmanos, sendo a CML solicitada no sentido de uma doação a 20 de Julho do mesmo ano. Uma Comissão para Assuntos Relativos a Funerais foi criada no âmbito da CIL por '13 homens de boa vontade', em 1977; uma Comissão Feminina para os Assuntos de Culto e Serviços Funerários surgiu também com a criação da primeira organização feminina dentro da CIL em Setembro do mesmo ano. Em 1978 a Agência Funerária Coelho, de Lisboa, anuncia tratar de funerais islâmicos. O talhão privativo no cemitério do Alto de S. João foi finalmente aprovado pela CML em Julho 1981; em Dezembro 1983 foi efectuada a aquisição de um talhão pela Comunidade do Laranjeiro. Em Maio de 1991, a comunidade islâmica do Alentejo obteve da respectiva CM a concessão

*halal*⁴⁶; e a instituição de estruturas para a distribuição da taxa de caridade (*zakat*), um dos cinco pilares da fé. Entre os segundos, conta-se, como objecto de especial atenção das famílias e da própria comunidade, a provisão de educação islâmica para as crianças, e, correlativamente, a formação dos quadros que assegurem o ensino elementar do árabe e da leitura do Corão nas *madrassas*, e das orações e outros ritos religiosos nas mesquitas.

A criação de um discurso islâmico português passa, por um lado, pela estruturação de uma, por assim dizer, dimensão religiosa da sociabilidade comunitária com circuitos de comunicação e diálogo, e uma linguagem e representações partilhadas que têm por base a publicação de revistas⁴⁷, panfletos, impressos, e outra literatura didáctica e apolagética⁴⁸, e a implementação de instituições de apoio e abono com função religiosa

de um talhão no cemitério do Vale de Flôr; em Outubro do mesmo ano, foi obtida pela Comissão Administrativa da Mesquita de Odivelas a concessão pela CMO de um talhão no cemitério de Odivelas. Em 1997, foi proposta a delimitação de novo talhão islâmico no cemitério do Lumiar, entretanto concretizado.

⁴⁶ A questão da compra da carne não se punha para os estudantes solteiros vivendo em quartos alugados e sem acesso a cozinhas, só se levantando portanto após a constituição dos primeiros núcleos de família. De início a solução encontrada foi a da compra de carne de vaca no Talho *catcher* da Rua da Escola Politécnica de Lisboa. A partir de 1977, com o aumento da procura, começou a ser possível adquirir carne *hallal* no talho n.º 514 na Rua Luís Augusto Palmeirim em Alvalade, Lisboa: de início o abate fazia-se duas vezes por mês, só mais tarde começou a ser possível obter carne *hallal* diariamente. Talhos islâmicos começaram a aparecer em 1981, na Rua dos Anjos e, em 1989, na Rua Marquesa de Alorna em Alvalade, Lisboa, e a carne *halal* pode-se hoje encontrar em várias estabelecimentos em diversas localidades.

⁴⁷ A CIL tivera como órgão desde a sua fundação a revista *O Islão*, (de que saíram 41 números: tomo I, Ano 1, n.º 1, Agosto 1968 a tomo V, Ano XVI, n.º 5/6/7/8 Agosto 1983), com Suleiman Valy Mamede por Director. Em Abril de 1981 é lançada como órgão da Comissão Cultural da CIL nova publicação (para circulação interna na comunidade) com título *Al-Furqan* (O Critério), *órgão para a divulgação do islamismo*, dirigida por M. Yossuf M. Adamgy, Tayeb Abdul Habib, Muhammad Ali, M. Arif M. Adamgy e M. Abed Gulamo. A partir do ano II, n.º 7-8 (Maio-Agosto 1982), a *Al-Furqan* passa a aparecer desvinculada da CIL, sob a direcção de M. Youssuf M. Adamgy, mantendo-se em publicação até hoje. A Comissão dos Assuntos Culturais da CIL passou então a ter por órgão oficial a revista *Al Qalam* (A Pena), dirigida por Faruk Aly Gadi, que teve publicação muito irregular entre Setembro de 1982 (Ano I n.º 1) e 1984, ano em que passou para Revista trimestral com nova série (n.º 1 Janeiro/Fevereiro). Em 1987 também a Comunidade Islâmica de Sul do Tejo passou a publicar um órgão informativo bi-mensal, *Al-Nur* (A Luz), coordenado por Hassan Bhikha (Ano I, n.º 1, Maio-Junho 1987, com publicação pelo menos até ao n.º 7/9, Maio/Outubro 1988). Também em 1987-88 teve distribuição ocasional *O Islão: Boletim de Estudos Islâmicos*, para divulgação de algumas intervenções do seu director, M. Yossuf Mohamed. Em Junho de 1989 dá-se o lançamento do 1.º número de *O Crescente/Al-Hilal*, órgão do Centro Português de Estudos Islâmicos, sob a direcção de Muhamade Nurmamede Bacai (de que saiu apenas mais um número duplo 2/3 em Julho/Dezembro de 1989). A publicação de *O Selo: Revista de Cultura Islâmica Universal*, dirigida pelo Sheikh Umarmiã Badrudin Kashya, e com Muhammad Abdur Rashid Barahona por redactor, representou uma das poucas tentativas sérias de criação de uma revista de cultura islâmica mais ambiciosa, mas teve curta duração (n.º 1, 11 de Março 1993 a n.º 3, 11 de Janeiro 1994). Em 2001, começou a aparecer nova publicação da Comunidade Islâmica do Sul do Tejo (*Al-Madinah: A Chave do Conhecimento*, mensal, em 2001; depois *Al-Madinah: A cidade do Conhecimento*, bimensal, desde 2002), e, desde Julho de 2002, outra dos alunos da Madrassa Aisha Siddikah de Odivelas, *Al-Kaussar. A Fonte do Conhecimento*.

⁴⁸ As primeiras obras sobre o Islão publicadas em Portugal da autoria de um muçulmano, todas de Suleiman Valy Mamede (um livro, vários artigos, edições de separatas, impressos policopiados e opúsculos), são obras de esclarecimento para não muçulmanos. A literatura didáctica em português escrita para muçulmanos só tardiamente aparece. Dela podemos citar os seguintes: Suleiman Valy Mamede, *Manual de Doutrina Islâmica, 1.ª Parte*, Lisboa, 1978, reeditada sob o título *Doutrina Islâmica*, Lisboa, 1988; Maulana Mohammad Abdul-Aleem Siddiqui, *Ensinamentos Elementares de Islamismo*, traduzido por Sheikh Munir, s.l., s.d.; *Coisas Elementares que um Muçulmano Deve Saber*, prefácio, tradução e acomodação de Mahomed Yiossuf Mohamed Adamgy, Loures: Al-Furqan, 1985, com 2 reedições. Além deste último, a editora Al-Furqan publicou cerca de uma dezena de compilações didácticas (de valor muito desigual) de noções islâmicas elementares sobre varios temas, baseadas em traduções.

Ainda com respeito à literatura didáctica cabe referir aquela que visa facilitar a leitura do Alcorão em árabe, necessária a todo o muçulmano: a publicação de uma edição da trigésima parte do Alcorão em

legitimadora.⁴⁹ Dada a centralidade fulcral do texto revelado na vida, imaginário, e práticas dos muçulmanos, o desenvolvimento desse discurso prende-se ainda mais de perto, por outro, com a sedimentação de uma cultura corânica. A sua expressão mais elementar ocorreu com a instituição de concursos de memorização e recitação do Alcorão, passa pela formação de *hafiz* (aqueles que memorizaram o Alcorão na totali-

escrita fonética *Kuraanunn Kariim* (Lisboa: Centro Islâmico de Portugal, 1978) pelo General Saad El Shazly (Embaixador da República Árabe do Egípto em Portugal), seguindo um método desenvolvido pelo mesmo autor; publicação acompanhada também de uma cassete áudio; o livrinho compilado por Seyed Reza Borqai, *Como Aprender a Ler o Sagrado Alcorão*, versão portuguesa de Faruk Aly Gadit, Mem Martins: Al Qalam, s.d. (edição financiada pela Embaixada da República Islâmica do Irão em Lisboa); e J.J. Schmidt, *O Árabe não é Difícil*, publicado pela Al-Furqan em edição acompanhada de cassete áudio.

Da literatura islâmica de apologia e polémica sobre o Cristianismo com traduções em várias línguas há alguns títulos editados também em Portugal pela Al-Furqan: Ahmad Deedat, *O Alcorão, o Último Milagre*, com três edições desde 1984; Muhammad Ata Ur-Rahim, *Jesus, Um Profeta do Islão*; e Maurice Boucaille, *A Bíblia, o Alcorão e a Ciência: as Escrituras Sagradas Examinadas à Luz dos Conhecimentos Modernos*, tradução e coordenação de M. Youssuf Adamgy, Muhammad L. Madureira e Muhammad Ali, Loures: Al-Furqan, 1994 (sobre este tipo de literatura ver Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oxford: Oneworld, 1997, cap. 2: 'Muslim Popular Literature on Christianity').

A publicação em Portugal de estudos mais desenvolvidos sobre o Islão numa perspectiva islâmica, limitava-se até recentemente a dois ou três títulos de 2 autores muito traduzidos em vários países: Hammudah Abdalati, *O Islão em Foco*, tradução, adaptação e comentário em português, e com nota introdutória de Suleiman Valy Mamede, Lisboa, 1978 (publicação financiada pela World Assembly of Muslim Youth de Riad), de qual se vieram a fazer depois algumas edições parciais financiadas pela mesma entidade: *Mandamentos da Religião Islâmica*, Lisboa, 1980; *Profeta Muhammad e os Conceitos Básicos do Islão*, Lisboa, 1980; e *Alguns Conceitos do Islão*, Lisboa, 1982; e Sayyed Abul A'la Maududi, *Para Compreender o Islamismo*, (tradução, adaptação e notas explicativas de Suleiman Valy Mamede), Lisboa, 1977 (edição financiada pela World Assembly of Muslim Youth, que financiou ainda uma segunda edição publicada dois anos mais tarde pela Islamic Foundation, organização sediada no Reino Unido, com um novo prefácio de Kurshid Ahmad, Director-Geral da IF); e *O Islão, código de vida para os muçulmanos*, tradução, adaptação e comentários de Suleiman Valy Mamede, Lisboa, 1979. Além destes haveria que citar apenas a edição de *Os Direitos da Mulher no Islão*, de Murtadā Mutahhari, numa tradução portuguesa (com base na inglesa) de Faruk Aly Gadit, Mem Martins: Alqalam, 1988. Já nos anos 90, com a instituição dos dois *Darul Ulums* de Palmela e Odivelas, um outro tipo de literatura começa a ser publicado refletindo a orientação doutrinária de cada uma destas escolas. Caso aparte no contexto das obras referidas, duas outras publicações, muito diferentes entre si, merecem referência: Muhammad Aly Marques da Silva, *Escritos Islâmicos*, Loures: Al-Furqan, 1991; e *Da Ciência e Filosofia à Religião*, compilado por Sheikh Munir, Lisboa, 1993.

A principal forma de divulgação da literatura islâmica acima referida na Comunidade, deve-se à criação, em 1989, de uma montra de edições da Al-Furqan na Mesquita Central de Lisboa, com banca de venda às Sextas-feiras, e à realização, também na mesquita, de uma 'Feira do Livro Islâmico' da editora Al-Furqan que, desde 1995, se tornou um acontecimento anual.

⁴⁹Um primeiro passo foi dado com a chegada em Novembro de 1978 do Dr. Abdalla Abdel Shakour Kamel, Director-Geral do Ministério Egípcio dos Assuntos Religiosos, nomeado para o lugar de Conselheiro dos Assuntos Religiosos e Culturais para Portugal em dependência da Embaixada do Egípto em Lisboa (cargo que exerceu durante dois anos), o qual, com 16 anos de residência no Brasil, onde exerceu o cargo de Director do Centro Islâmico daquele país além do de Coordenador dos Assuntos Islâmicos da América Latina, dominava perfeitamente o português. Embora o Centro Islâmico criado em 1977 tivesse como um dos objectivos definidos pelos seus estatutos a promoção do ensino religioso islâmico, só com a criação de um Departamento Cultural do Centro e a publicação do seu respectivo *Boletim* sob a orientação do Dr. Kamel (de que saíram 4 números em 1979 e 4 números em 1980), se pode dizer que esse desígnio começou a ser cumprido. Um Centro Português de Estudos Islâmicos, criado em Outubro de 1988 com Suleiman Valy Mamede por Presidente do Conselho Directivo, embora activo em prol da imagem da civilização islâmica e das relações com os países árabes, não teve qualquer actividade no sentido de incentivar a divulgação da cultura religiosa entre os muçulmanos. Assim, só com a nomeação de delegados da Liga Árabe junto da CIL e, portanto, mais uma vez, por iniciativa exterior, se dá um novo impulso. Primeiro, com a nomeação do Sheikh Umarmiã Badrudin Kashya, e, em fins de 1991, com a transferência do Brasil para Portugal do Dr. Mohamad Ahmad Abou Fares; ao primeiro deve-se uma das revistas citadas em nota anterior, e ao segundo, algumas palestras, a sua actividade, porém, não veio a ter muita repercussão em termos da dinamização de uma cultura islâmica em Portugal. Como tentativa de ultrapassar este impasse, em Janeiro de 2000 vem a Portugal a convite do Presidente da CIL, o Sheikh Faizal Abdul Rauf, Imam da

dade), culmina de certa forma na formação de *ulema*, e atinge a sua maturidade na manifestação de uma cultura intelectual de interpretação e publicação de originais. No caso português, um passo fundamental foi dado com a elevação do Sheik David Munir a *Imam* da Mesquita de Lisboa, pelo facto de, ao contrário dos antecessores, se tratar de um elemento saído dessa própria comunidade, bom conhecedor quer das suas necessidades, quer do meio e da sociedade em que se integra, e, o que não é de desprezar, pela sua relativa juventude, que garante maior acessibilidade às gerações mais novas. Outro passo fundamental, encontra-se representado pelo itinerário do *maulana* Rizwan Ismael o qual, elevado a *hafiz* com quinze anos de idade na mesquita do Laranjeiro (em Dezembro de 1984), foi o primeiro a obter esta distinção em Portugal. Após a sua formação como *alim* no *Dar ul-Ulum* de Bury, na Inglaterra, assumiu em 1991 o lugar de *Maulana* na Mesquita do Laranjeiro, e mais tarde, a direcção do *Dar ul-Ulum al Islamia de Portugal* em Palmela (o primeiro colégio interno islâmico em Portugal, inaugurado em Outubro de 1994), onde, por sua vez formou, em Junho de 2001, os primeiros *alim* e *alima* no país.⁵⁰ Se a prática de devoção em torno do Alcorão se centra na oralidade da recitação árabe, já a fundamentação de uma cultura corânica se prende mais directamente com o texto escrito e a sua vernacularização: a edição de traduções do Alcorão⁵¹, exegese e comentários.

Mesquita Al-Farah de Nova Iorque e presidente da American Sufi Muslim Association, que passou a exercer o papel de Conselheiro religioso da CIL, vindo a participar em representação desta em alguns eventos em Portugal, bem como a ministrar cursos e conferências, e dinamizar sessões de *zikhr* na Mesquita Central de Lisboa. No mesmo sentido, igualmente por iniciativa do Presidente da CIL, também o reputado filósofo e teólogo egípcio Prof. Hassan Hanafi leccionou um curso de *fiqh* contemporâneo na Mesquita.

A criação de uma Comissão Cultural da CIL dera-se em 1 de Maio de 1981, sendo dois meses mais tarde lançado como órgão desta comissão o primeiro número da revista *Al-Furqan*, e em 1982 da *Al-Qalam*. Com o desaparecimento destas publicações, a única actividade de divulgação cultural pela Comissão que veio novamente a ter algum impacto regular, é a transmissão de programas televisivos em tempo de antena: o programa 'Caminhos', de Novembro de 1986 até fins de 1987 sob orientação de Youssuf Adamgy, mas só resumido com regularidade sob nova direcção a partir de 1997; e 'A Fé dos Homens' também lançado em Setembro de 1997.

A partir da experiência de publicação da revista *Al-Furqan*, Youssuf Adamgy mais tarde alarga, à base de traduções, a sua actividade editorial à publicação de ópusculos e livros de divulgação islâmica; a escolha dos textos demonstra, no entanto, algum eclecticismo e nem sempre grande rigor crítico. Com a fundação do Darul Ulum de Palmela e da Associação para a Educação Islâmica em Portugal, Darul 'Ulum Kadria Ashrafia em Odivelas, começa também a aparecer alguma produção de literatura islâmica de divulgação associada às orientações religiosas destes dois centros.

⁵⁰Seguido pouco depois pela inauguração da Madrassa Ahle Sunny Jamat no Laranjeiro, em 13 de Janeiro de 1996, e do segundo colégio interno islâmico em Portugal, o Darul Ulum Kadria-Ashrafia de Odivelas, em 15 de Março de 1997.

⁵¹A primeira tradução do Alcorão em português publicada em Portugal (não incluindo portanto a de Bento de Castro, pseudónimo de Constantino de Castro Lopo, publicada em Moçambique em 1964, a partir do inglês, e as edições brasileiras, que remontam mesmo talvez a fins do século XIX) foi a de Américo Carvalho, feita com base na tradução espanhola de Juan Vernet, e com revisão, notas e 'Prefácio' de Suleiman Vally Mamede, na colecção livros de bolso da editora Europa-América, 2 vols, Mem Martins, 1978, e reeditada em 1989. A primeira, e até hoje ainda a única completa feita directamente do árabe, foi a de José Pedro Machado, publicada pela Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, e re-editada em 1980. Parada mais de 10 anos sem passar da tipografia, a tradução de J. P. Machado fora, desde 1966, apadrinhada por Vally Mamede (vide por exemplo 'A tradução portuguesa do Alcorão', *Revista de Portugal*, série A, vol. XXXII, n.º 252 (Fevereiro 1967) que como Presidente da CIL lhe escreveu um 'Prefácio', veio porém a suscitar reparos e correcções dentro da CIL que alimentaram forte polémica periodicamente ressuscitada. A primeira tradução parcial terá sido provavelmente a de Agostinho da Silva, in Maomet [sic], *Suratas de Meca* (Colecção Antologia: Introdução aos Grandes Autores), Lisboa, 1943. Mais tarde, o primeiro *sura* (capítulo) e alguns *ayat* (versículos) de diversos *suras* do Alcorão foram aparecendo numa tradução portuguesa em verso ao longo de cerca de vinte números da revista *O Islão* (entre Novembro de 1970 e Novembro de 1972) assinados por F. Abu Iúçuf, pseudónimo literário de Francisco José Vellozo

Para o futuro, fica a expectativa de uma literatura islâmica em português, não já apenas de tradução, mas dando corpo a uma produção literária, filosófica, e teológica que vá ao encontro das necessidades e realidades dos muçulmanos em Portugal. A autonomia e maturidade de uma cultura islâmica portuguesa e em português dependerá já não apenas da existência de quadros 'religiosos' com formação e competência na tradição islâmica e na cultura portuguesa, mas antes e principalmente do alargamento de uma cultura generalizada e participativa de debate confiante e fundamentado sobre o Islão e o ser muçulmano.

Da pluralização à redefinição identitária

Segundo as estatísticas citadas pelos próprios em diversas alturas, os muçulmanos em Portugal seriam cerca de 500 em Maio de 1974; 5000 em 1978; 10000 em 1980; 15000 em 1982; e cerca de 30-35 mil hoje em dia. Os números citados não são nem mais nem menos fiáveis que outros referidos na imprensa ou por estudiosos, tendo sobre estes a particularidade, que interessa aqui, de reflectirem a auto-imagem da comunidade. De qualquer forma, para além da sugestão do factor de crescimento que indiciam, são outros os factores de maior importância: a diversificação étnica na composição da Comunidade, por um lado, e a consolidação de correntes e movimentos religiosos também diversos, por outro. É neste aspecto que a minoria islâmica em Portugal constitui um conjunto de comunidades, relacionadas entre si pela unidade do Islão, ao mesmo tempo que diferenciadas entre si pelas formas de vivência do Islão. A título de exemplo, e pela importância que crescentemente têm vindo a assumir, refiro em conclusão três aspectos.

A 'transplantação' do Islão do sub-continente asiático, trouxe com ela as formas de vivência religiosa sociológica e historicamente assumidas naquele contexto, e consequentemente, também alguns dos conflitos que a caracterizam. O principal, com reflexo significativo em Portugal, é o que opõe as correntes *Deobandi/Tablighi* e *Barelwi/Ahl-i*

(entretanto coligidas no livro *Poesia Alcorânica*, Lisboa: Rei dos Livros, 2002, com uma 'Mensagem' em pós-fácio do Arcebispo Primaz Emérito de Braga, D. Eurico Dias Nogueira). Também Suleiman Valy Mamede publicou traduções de alguns suras: *O XXXVI Capítulo do Alcorão "Ya Sin"*, Lisboa, 1971, com 2.ª edição, Lisboa, 1978 (edição financiada por Rioseco Trading Company); *XX Capítulos do Alcorão*, em dactilografado policopiado em 1976, em caderno impresso, Lisboa, 1977, e 3.ª edição, Lisboa: 1982 (as duas últimas financiadas pela Embaixada da Jamahiriya Árabe Líbia Popular Socialista). Em Dezembro de 1982 começou a aparecer uma nova tradução do Alcorão, esta a partir do inglês e do gujerati, coordenada por M. Yousuf M. Adamgy coadjuvado por Muhammad Aly, Eng.º Tayeb Abdul Habib, e Mohammad Adamgy, serializada na revista *Al-Furqan*. Entretanto, em Março de 83, é anunciada nova tradução pelo Sheik Aminuddin Muhammad a ser editada por uma missão diplomática árabe (a Líbia), que veio a ser serializada na revista *Al-Qalam*; interrompida esta, Youssuf Adamgy reinicia a publicação da sua tradução, agora de sua exclusiva responsabilidade, com lançamento público da primeira parte em Dezembro de 1991, 2.ª ed. e Parte II, 1994, e ainda em curso de publicação. No rescaldo do 11 de Setembro e o novo *marketing* editorial de obras sobre o Islão foi lançada nova versão portuguesa a partir de tradução espanhola (Mem Martins: Sportpress, 2002), que representa um infeliz passo atrás. Entretanto, encontram-se em discussão na CIL vários projectos para uma nova tradução aprovada. Sobre traduções do Alcorão em português ver Adel Sidarus, 'Nota Sobre as Traduções Portuguesas do Corão', *Qurtuba. estudios andalusies*, vol. 5 (2000), pp. 277-280.

Dos *Hadith*, que ocupam um lugar segundo apenas ao Alcorão na religiosidade dos muçulmanos, as primeiras edições portuguesas são as da versão de Fernando Amaro Monteiro, a partir do francês de G.H. Bousquet: *El-Bokhari. Selecção de Hadiths. Tradições Muçulmanas*, Lourenço Marques: Universidade de Lourenço Marques, 1971 (*Revista de Ciências do Homem*, vol. III n.º 1, série B); e *Versão Portuguesa Resumida*, Lourenço Marques: (Edição Popular promovida pelo) Governo-Geral de Moçambique, 1972.

Sunnat wa Jamaat.⁵² Em síntese, o que está em causa, é um conflito entre as formas de religiosidade popular, encorajadas por *Ahl i Sunnat*, que incluem o culto de santos e pirs (mestres sufis) como entidades mediadoras, e particularmente do Profeta como intercessor (o que teologicamente se exprime em termos de *Nur-i-Muhammad*, a noção do profeta como emanação da Divindade), e o puritanismo escrituralista dos primeiros, que os leva a ver estas práticas como sincretismos e, teologicamente, como inovações interditas (*bid'a*). Em termos práticos, esse conflito emerge em torno da celebração de *darud sharife salami* (louvor ou invocação de bênçãos divinas e de paz sobre o profeta), e particularmente do *Milad-ul-Nabi* (aniversário do nascimento do profeta) cultivadas pelos *Ahl i sunnat* nas mesquitas⁵³, e a que os *tablighis* se opõem. Estes conflitos já têm levado ao desdobramento de lugares de culto em separação das duas comunidades numa mesma localidade (como por exemplo em Odivelas), e assumiu vertente institucional com a criação dos respectivos colégios internos e centros de cultura islâmica. O *tabligh jamaat* representa, por um lado, e incontestavelmente, a força de maior dinamização do Islão entre os muçulmanos em Portugal. Por outro, o seu rigoroso tradicionalismo, traduzido na prescrição do próprio vestuário, na estrita separação entre os sexos, numa atitude de distanciamento em relação à sociedade exterior, representa, como já referi, um factor de ruptura na tendência histórica para a integração na atitude dos muçulmanos em Portugal.

A segunda questão, que se prende com o crescimento da imigração guineense, evidencia alguns aspectos em comum. Esta imigração deu-se mais tarde, nos anos 80 e especialmente já nos 90, é mais contínua, e com outro perfil socio-económico e geracional do que a indiana, que entretanto ultrapassou quantitativamente. Mas a questão que me interessa aqui realçar é a forma como a presença guineense importou, também ela, práticas religiosas de cultura local e sua contestação dentro da própria comunidade guineense. Também aqui, portanto, se evidencia um conflito entre práticas populares sancionadas por autoridades tradicionais e membros das confrarias religiosas, e a sua contestação por guineenses formados em países árabes, com educação islâmica de base escrituralista (os chamados *walhhabis*). O paralelo entre as duas comunidades, faz realçar a questão das diferenças culturais inerentes à prática do Islão, e com elas a sempre problemática questão de distinguir o que é 'islâmico' e o que é 'cultural' na religiosidade dos muçulmanos. Esta questão assume uma terceira dimensão

⁵² Para uma visão sintética dos movimentos e suas diferenças ver Francis Robinson, *Varieties of South Asian Islam*, Coventry: Centre for Research in Ethnic Relations, 1988 e mais detalhadamente, sobre o movimento Deobandi: Barbara Daly Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton: Princeton University Press, 1982; e sobre *Ahl i Sunnat*: Usha Sanyal, *Devotional Islam & Politics in British India: Ahmad Riza Barelwi and his Movement, 1870-1920*, Delhi: Oxford University Press, 1996, e o capítulo VII do livro de Metcalf. Sobre a transplantação e presença destas correntes na Europa ver A.Y. Andrews, 'South Asian Sunni Reform Movements in the West: The Lang Scots Miles from Delhi to Dundee', in Peter B. Clarke coord., *New Trends and Developments in the World of Islam*, London: Luzac, 1998, pp. 59-73; John King, 'Tabligh Jamaat and Deobandi Mosques', no seu *Three Asian Associations in Britain*, Coventry: Centre for Research in Ethnic Relations, 1994, pp. 14-40; Ron Greaves, *Sectarian Influences Within Islam in Britain*, Leeds: Department of Theology and Religious Studies, 1996, e os capítulos relevantes de Masud Coord., *Travellers in Faith*, op. cit.

⁵³ Sobre a prática referida ver *A Forma Excelente de Recitar o Darud Charif para o Nosso Querido Profeta Muhammad*, tradução de M. Yiossuf Mohamed Adamgy, Odivelas: Associação para a Educação Islâmica em Portugal, 1999; e os exemplos de 'Salami' in Jamil Akhtar Ashrafi comp., *Assuntos de Din*, Odivelas: AEIP, 1998. Sobre as práticas de devoção ao profeta na tradição islâmica ver o excelente estudo de Annetarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1985.

quando se toma em conta os portugueses convertidos ao Islão e a sua posição frente a estas questões. Sendo que para os convertidos na Europa, ao contrário dos muçulmanos nascidos em famílias muçulmanas indianas e guineenses, o Islão não foi 'absorvido' como parte integrante de uma cultura também étnica, há uma maior tendência para abstrair um Islão textual dos seus suportes culturais, para um maior rigor escrituralista na interpretação do Islão, e uma atitude de maior intransigência em relação a práticas tradicionais que, quando em confronto aberto se traduzem num conflito pela definição do 'verdadeiro' Islão. A terceira questão, que se prende de perto com esta, é a das relações entre os muçulmanos e não muçulmanos na sociedade portuguesa, e a sua aceitação por ela.

Portugal e o Islão:
A 'casa comum' e a construção de 'um país novo'⁵⁴

Se, conforme ficou estabelecido, se deve pensar em termos de uma pluralidade de identidades islâmicas e dos muçulmanos em Portugal, a questão da sua relação com a sociedade portuguesa, e da sua integração em Portugal, tem igualmente que partir de uma noção mais complexa, plural e dinâmica da sociedade e da identidade nacional. E se o Islão que se vai definindo em Portugal é um Islão de diáspora, resultante da convergência de diferentes práticas culturais do Islão num novo contexto de minoria religiosa que redefine o islão português emergente, a presença islâmica na sociedade é também ela uma presença actuante, que se exerce em termos de espaços diasporizados⁵⁵: uma presença de cidadania, não de imigração; de integração transformativa, não de assimilação passiva. Estamos, por outras palavras, perante identidades em negociação⁵⁶, e nesse processo o que está em causa, além do sentido de pertença de uns, e

⁵⁴ Expressões tiradas do 'Discurso do Senhor Presidente da República, Dr. Mário Soares', na Mesquita Central de Lisboa, por ocasião do 10.º Aniversário da sua Inauguração, *10.º Aniversário*, op. cit., p. 32.

⁵⁵ Para o conceito de espaços diaspóricos ('the point at which boundaries of inclusion and exclusion, of belonging and otherness, of "us" and "them" are contested', 'inhabited, not only by those who have migrated and their descendants, but equally by those who are constructed as indigenous', 'the site where the native is as much a diasporian as the diasporian is the native'), ver Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting identities*, London: Routledge, 1996, cap. 8: 'Diaspora, border and transnational identities', p. 209. Sobre o Islão de diáspora, islão diasporizado e a relação entre comunidades islâmicas, a lógica de diáspora e a sua problematização do conceito de cultura e sociedade predicados no estado-nação, ver por exemplo: Chantal Saint-Blancat, *L'Islam della diaspora*, 3.ª ed., Roma: Edizioni Lavoro, 1997; Riva Kastoryano, 'Muslim Diaspora(s) in Western Europe', in V.Y. Mudimbe com Sabine Engel coords., *Diaspora and Immigration*, número temático do *The South Asian Quarterly*, vol. 98, n.º 1/2 (Inverno/Primavera 1999), pp. 190-202; Rima Berns McGown, *Muslims in the Diaspora: The Somali Communities of London and Toronto*, Toronto: University of Toronto Press, 1999; Pnina Werbner, *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*, Oxford: James Curry, 2002; S. Sayyid, 'Beyond Westphalia: Nations and Diasporas - The Case of the Muslim Umma', in Barnor Hesse coord., *Unsettled Multiculturalisms*, Londres: Zed Books, 2000, pp. 33-50. Com respeito a esta última questão Jonathan Boyarin e Daniel Boyarin, *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002) analisam, em termos das relações de poder, internas e externas à comunidade, uma dimensão fundamental da cultura de diáspora que importa ter em conta também no estudo do Islão.

⁵⁶ Embora num sentido diferente, mais restritamente concebido em termos das relações entre comunidades imigrantes e Estados, Cf. a estimulante análise dos processos de negociação de pertença e reconhecimento das comunidades islâmicas magribinas e turcas na França e na Alemanha por Riva Kastoryano, 'Construction de communautés et négociation des identités: les migrants musulmans en France et en Allemagne', in Denis-Constant Martin dir., *Cartes D'Identité: Comment dit-on "nous" en politique?*, Paris: Presses de la FNSP, 1994, pp. 229-244, e mais desenvolvidamente em *Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

o reconhecimento dessa pertença pelos outros, é também a identidade portuguesa. Ora, um dos espaços privilegiados para essa negociação relacional, é o do património e da história nacional portuguesa.⁵⁷

A noção de um período islâmico na história portuguesa emergiu e ficou definitivamente consagrado após o 25 de Abril com a publicação das grandes sínteses historiográficas da história nacional que caracterizam e reflectem o período de redefinição de identidade e memória colectiva nas últimas décadas⁵⁸. O impacto desta incorporação do período islâmico foi depois alargada à recuperação de todo um património cultural e espiritual, com a elaboração das novas narrativas da História da Arte⁵⁹ e do Pensamento Filosófico⁶⁰ português, e da Religião em Portugal⁶¹. Esta recuperação do legado islâmico e do Gharb al-Andalus para a história portuguesa no pós 25 de Abril, deve-se, em parte, literalmente à transformação material da sociedade portuguesa, e das oportunidades que, inadvertidamente ou não, o surto desenvolvimentista e de urbanização criou para uma maior intervenção arqueológica, bem como à renovação académica e científica da disciplina, ao reforço e dignificação das autarquias e identidades locais, e à desideologização da história. Mas se essa recuperação de um legado islâmico como património português se deve à superação da narrativa da fundação da nação identificada com a Reconquista cristã, a identificação da ideologia salazarista com essa narrativa, contribuiu para fazer do seu repúdio um símbolo da superação do nacionalismo exclusivista.⁶² Ao contrário do Antigo Regime, 'o Portugal democrático', nas palavras de Jorge Sampaio, 'assume a sua história integralmente'.⁶³ E se, como mantém António Hespanha, 'mais do que qualquer outra das entidades rejeitadas' na nar-

⁵⁷ Sobre esta questão ao nível das comunidades islâmicas na Europa e do Islão na Cultura Europeia, ver particularmente Ziauddin Sardar, 'European Muslims and European Identity', in John Coleman coord., *The Conscience of Europe*, Estrasburgo: Council of Europe Publishing, 1999, pp. 162; e Talal Asad, 'Muslims and European identity: can Europe represent Islam?', in Elizabeth Hallam e Brian V. Street coords., *Cultural Encounters: Representing 'Otherness'*, Londres: Routledge, 2000, pp. 11-27.

⁵⁸ Ver as Histórias de Portugal dirigidas por José Hermano Saraiva (Luís Araújo, 'Os Muçulmanos no Ocidente Peninsular', in José Hermano Saraiva dir., *História de Portugal*, vol. I, Lisboa: Alfa, 1983, pp. 245-289), João Medina (Helena Catarino, 'A Ocupação Islâmica', in João Medina, dir., *História de Portugal dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. III: *Portugal Medieval*, Amadora: Ediclube, 1993, pp. 47-92), José Mattoso (Cláudio Torres, 'O Gharb al-Andalus', in José Mattoso dir. geral, *História de Portugal*, vol. I: *Antes de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, pp. 363-415), e Joel Serrão e Oliveira Marques (António Henrique Oliveira Marques, 'O Portugal Islâmico', in Joel Serrão e A.H. Oliveira Marques dirs., *Nova História de Portugal*, vol. II: *Portugal das Invasões Germânicas à Reconquista*, Lisboa: Presença, 1993, pp. 117-249), e de Roberto Carneiro e Artur Teodoro de Matos (Cláudio Torres coord., 'O Milénio Português, Século XI: Os Antecedentes da Fundação', e José Mattoso coord. 'O Milénio Português, século XII: Portugal, Um Novo País Ibérico', in Roberto Carneiro coord. geral e Artur Teodoro de Matos, coord. científico, *Memória de Portugal: o Milénio Português*, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 1-51 e 52-105).

⁵⁹ Cláudio Torres e Santiago Macías, 'A Arte Islâmica no Ocidente Andaluz', in Paulo Pereira, dir., *História da Arte Portuguesa*, vol. I: *Da Pré-História ao 'Modo' Gótico*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, pp. 153-177.

⁶⁰ António Borges Coelho, 'Tópicos para a História da civilização e das ideias no Gharb al-Andalus', in Pedro Calafate dir., *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I: *Idade Média*, Lisboa: Caminho, 1999, pp. 141-181.

⁶¹ Joaquim Chorão Lavajo, 'Islão e Cristianismo: entre a tolerância e a guerra santa', in Carlos Moreira Azevedo dir., *História Religiosa de Portugal*, vol. I: *Formação e Limites da Cristandade*, coord. de Ana Maria C.M. Jorge e Ana Maria S.A. Rodrigues, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 91-193.

⁶² Ver Rosa Maria Perez, coord., *Memórias Árabo-Islâmicas em Portugal*, Lisboa: CNCDP, 1997; Cláudio Torres e Santiago Macías, *O Legado Islâmico em Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, 1998; Adalberto Alves, *A Herança Árabe em Portugal*, Lisboa: CTT Correios de Portugal, 2001. Para uma discussão crítica desta construção historiográfica ver o meu 'Novos (Ante-)Passados: a invenção do Gharb al-Andalus português', em preparação.

⁶³ Jorge Sampaio, 'Jornada "Memórias Árabe-Islâmicas" Arquivo Nacional Torre do Tombo, Lisboa, 15 de Maio de 1997', *Portugueses*, vol. II, Lisboa: IN-CM, pp. 337-38.

rativa nacional e na visão do passado português, 'a identidade árabe-islâmica foi o abcesso de fixação de dificuldades colectivas outras, de azares e inabilidades históricas, de sonhos frustrados', a recuperação dessa 'memória' representa a revelação dessa 'metade reprimida' da cultura portuguesa⁶⁴, e expressão paradigmática daquele 'assum[ir] a sua história integralmente'.

A expressão pública e oficial desta recuperação teve o seu auge na realização da exposição itinerante 'Memórias Árabe-Islâmicas em Portugal'⁶⁵, comissariada pela Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, e da monumental exposição dedicada ao 'Portugal Islâmico' no Museu Nacional de Arqueologia.⁶⁶ Ora, ao promover em 1998 as comemorações do XXX^o aniversário da sua fundação, a Comunidade Islâmica de Lisboa aproveitou precisamente estas duas iniciativas para organizar, em parceria com o MNA, uma conferência em torno do 'Portugal Islâmico'⁶⁷ e, em associação com a CNCDP, outra sobre a 'Herança Árabe-Islâmica em Portugal'⁶⁸. Contribuindo para uma maior divulgação das vertentes islâmicas da cultura e da história portuguesa, a CIL cria um discurso de identificação cultural que simultaneamente enraíza a presença muçulmana e o seu sentimento de pertença, e desmistifica os preconceitos do seu 'estrangeirismo' cultural.⁶⁹ Mas foi talvez a intervenção de Eduardo Lourenço na sessão solene de encerramento do mesmo ciclo comemorativo, proferida na Mesquita de Lisboa, e perante o Presidente da República, que melhor exemplifica a estratégia em causa. Convidado a reflectir sobre o Islão no imaginário português, e assim levado a pensar as razões da profunda 'rasura' e 'activo esquecimento' da 'figura islâmica entre nós', Lourenço foi implicitamente levado

⁶⁴ António Manuel Hespanha, 'Abertura', in Perez, coord., *Memórias Árabe-Islâmicas*, op. cit., p. 9.

⁶⁵ Perez, coord., *Memórias Árabe-Islâmicas*, op. cit.

⁶⁶ *Portugal Islâmico: Os Últimos Sinais do Mediterrâneo*, coord. de Cláudio Torres e Santiago Macias, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia-IPM, 1998.

⁶⁷ Comunidade Islâmica de Lisboa, Comemorações do XXX Aniversário, 1968-1998: 'Portugal Islâmico', promovido pela CIL em associação com o Museu Nacional de Arqueologia, no MNA, 16 Outubro 1998. Programa: Luis Raposo (Director do MNA), 'Boas Vindas'; António Borges Coelho, 'Portugal na Espanha Árabe'; António Dias Farinha, 'O Islão na Rota de Vasco da Gama'; Cláudio Torres, 'O Islão Medieval no Ocidente Peninsular'; Santiago Macias, 'Os Últimos Sinais do Mediterrâneo' seguido de uma visita guiada à exposição.

⁶⁸ Comunidade Islâmica de Lisboa, Comemorações do XXX Aniversário, 1968-1998: 'Herança Árabe-Islâmica em Portugal nos Campos Artístico, Cultural e Científico', promovido pela CIL em associação com a CNCDP, Museu da Electricidade, 6 de Novembro 1998. Programa: Adel Yusef Sidarus, 'Aspectos da religião muçulmana no Gharb Al-Andalus'; Jessica Hallett, 'Os descobrimentos muçulmanos 800 anos antes de Vasco da Gama'; Filomena Barros, 'Minoria Muçulmana em Portugal da reconquista ao Édito de 1496'; Adalberto Alves, 'Música e poesia no Gharb Al-Andalus'; Manuel Silvério Marques, 'A dúvida e a integridade: Leitura e Comentário de Avernois'; Eva von Kemnitz, 'O Islão na Europa: Particularidades e Perspectivas'; António (Hassan) Rei, 'Heranças Islâmicas na Gastronomia Portuguesa'.

⁶⁹ Esta tem sido, aliás, uma das linhas de força da CIL desde os seus primeiros dias, patente logo nos primeiros números da revista *O Islão*, no discurso de Valy Mamede, e nos programas dos vários centros e círculos de estudos (islâmicos, arabistas, de relações, ou de amizade com os países árabes, etc.); a diferença está na nova fundamentação arqueológica deste discurso no contexto da historiografia portuguesa e na maior abertura do imaginário português contemporâneo, particularmente através da reivindicação de uma cultura diferencial do Sul/Mediterrâneo português (a 'Sulitânea', da exemplar síntese de francisco manuel palma-d, ver 'Sulitânea Zoom', *Revista Sul* n.º 4 (Inverno 2000/2001), pp. 76-79). Outras iniciativas no mesmo sentido incluem, por exemplo, a comemoração do 6.º Aniversário da Al-Furqan com a realização de um 'Colóquio Sobre a Influência Árabe-Islâmica nos Descobrimentos Portugueses' (*A Primeira Conferência Islâmica e Colóquio Sobre a Influência Árabe-Islâmica nos Descobrimentos Portugueses*, coord. de M. Yossuf M. Adamgy, Loures: Al-Furqan, 1987), e os vários programas do tempo de antena da CIL desde 1997 dedicados à presença islâmica em diversas localidades de Portugal, ou a aspectos históricos do passado islâmico de Portugal.

a confrontar o mesmo ‘estranho esquecimento’ e ausência que denota os seus numerosos ensaios em torno da cultura e da mitologia portuguesa.⁷⁰ Comentando a forma como a contribuição dos arqueólogos, historiadores e poetas ao longo das últimas décadas — ‘original tentativa de descer ao limbo de nós mesmos para dele resgatar os mouros encantados que nos precederam e connosco durante três séculos coabitaram’ — criando um maior conhecimento e interesse pelo passado islâmico nos ‘obrigar[á], até indirectamente, a rever a consagrada mitologia nacional’, Lourenço simultaneamente enunciou e deu corpo a essa desocultação da ‘ocultada face muçulmana de nós mesmos’.

Num Portugal ‘em construção’ que se quer democrático e multiculturalista (não apenas multicultural no sentido descritivo, portanto, mas no normativo⁷¹), a abertura para com o Outro passa simbolicamente pelo reconhecimento dos outros na sua história, mas essas aberturas, que criam espaços de identificação e pertença, são aberturas elas próprias também activamente criadas pelos outros enquanto agentes na negociação de uma nova fundação para a construção de uma ‘casa comum’.

⁷⁰ Eduardo Lourenço, ‘O Imaginário Português e o Islão’, texto lido na Sessão Solene de Encerramento das Comemorações do XXX Aniversário da Fundação da Comunidade Islâmica de Lisboa, na Mesquita Central de Lisboa, 21 de Novembro de 1998 (texto manuscrito facultado pelo autor). Em termos do imaginário político e cultural europeu, por outro lado, Lourenço publicara já uma importante reflexão sobre o lugar do Islão («Comment peut-on être persan?», *Expresso-Revista*, 14 Outubro 1989, pp. 85-86), que, aliás, incentivou o convite que a CIL lhe dirigiu em 98.

⁷¹ Cf. David Miller, *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p.130; Tariq Modood, ‘The Politics of Multiculturalism in the New Europe’, in Tariq Modood e Prina Werbner, *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, Londres: Zed Books, 1997, especialmente pp. 20-24; e Stuart Hall, ‘The Multi-cultural Question’, in Hesse coord., *Unsettled Multiculturalisms*, op. cit., pp. 209-241.