

Capítulo 22

Antes do 11 de Setembro: discursos sobre muçulmanos na Europa e a viragem islamizante no pós-1989*

Descolonização, migração laboral, objectivos educacionais e fuga de zonas de pobreza e de guerra: desde o fim da Segunda Guerra Mundial os Estados europeus contêm uma população muçulmana significativa. Nas actuais fronteiras da União Europeia vivem cerca de vinte milhões de pessoas referenciadas como muçulmanas em função das suas crenças religiosas, das suas posições político-sociais, ou, simplesmente, devido às suas origens geográficas ou familiares. O número de cidadãos de fé islâmica com nacionalidade portuguesa, alemã, francesa, britânica, etc., a percentagem de muçulmanos nascidos na Europa e de convertidos, bem como o seu empenho sociocultural, tornaram-nos parte integrante da população europeia e o Islão tornou-se visível no espaço europeu. Embora esta realidade demográfica e sociocultural já existisse há meio século, a população não-muçulmana parecia surpreendida, na sequência do 11 de Setembro, pelo facto de «a Europa estar cheia de muçulmanos».

De que modo se desenvolvem a religião e a religiosidade islâmicas entre os muçulmanos, as comunidades e os movimentos muçulmanos que hoje vivem, como minorias, nas sociedades europeias? Esta questão, nomeadamente a busca de adjectivos que procuram classificar os já não tão recentes novos membros das sociedades como «praticantes, religiosos, integrados, activos, moderados, fanáticos, fundamentalistas, seculares, tradicionais, modernos», ou como «neo-muçulmanos», muçulmanos «renascidos», «culturais» ou «só de origem», é relativamente jovem. Durante os primeiros vinte a trinta anos após a descolonização e a chegada dos primeiros profissionais e trabalhadores vindos de

* Este texto tem como base a futura «Introdução» do livro *A Morada de Ser. Europa, Muçulmanos e Políticas de Identidade*, a ser publicado na mesma editora, ICS, em 2009, generosamente financiado pela Fundação Gulbenkian e traduzido por João Barrento.

Estados de maioria islâmica, esta pergunta não foi colocada e a religiosidade dos migrantes foi quase ignorada. Enquanto a viragem discursiva após o 11 de Setembro, determinada pela linguagem hegemónica da «guerra ao terrorismo», deve ser vista como a mais fundamental, já houve outras viragens decisivas que, especialmente no actual ambiente discursivo, merecem ser destacadas.

Durante décadas, os novos membros das sociedades não eram vistos como muçulmanos, mas sim como uma parte da população estrangeira (quer fossem ou não cidadãos) que foi classificada através da sua função económica (como *guestworkers*) ou em categorias nacionais, parcialmente obsoletas (turcos, indianos etc.). Nem mesmo a pesquisa académica deu importância ao papel da religião nos processos de integração social de migrantes. Hoje em dia, quase não existe uma disciplina académica que não se preocupe com o Islão. Como é possível explicar esta proliferação do chamado «factor muçulmano»? O objectivo deste capítulo será resumir alguns desenvolvimentos que contribuíram para esta proliferação, sublinhando um aspecto fulcral que, frequentemente, parece ser esquecido: a Islamicização (em inglês: *Islamicization*, ou seja, a orientação islamizante) dos debates públicos e académicos na Europa. Esta tendência discursiva, nomeadamente a interpretação e transfiguração de tensões e problemas de origem social, económica e política em parâmetros e categorias religiosas e culturais, ficou patente especialmente no meio *não-muçulmano*: era notória desde o fim da guerra fria e ficou alarmante na sequência do 11 de Setembro.

Discurso académico

Retrocedendo até aos anos 80, quando a religiosidade destes novos membros nas sociedades europeias e a sua ligação ao Islão ganhou visibilidade e se organizou segundo padrões europeus, podemos falar de uma *Nova Presença Islâmica* (NPI) na Europa.¹ Nas ciências sociais europeias desenvolveu-se,

¹ Em retrospectiva, chamamos *Nova Presença Islâmica* na Europa àquilo que começou com a chegada de ex-colonos e trabalhadores muçulmanos, no início maioritariamente homens, após o final da Segunda Guerra Mundial. Usamos este conceito para abranger o fenómeno histórico recente de uma população muçulmana em constante crescimento e as suas expressões culturais multifacetadas nos países europeus. A noção NPI aponta para o facto de não estarmos a lidar com a primeira e única presença islâmica na Europa. Pelo contrário, ajuda a distinguir as novas culturas muçulmanas da *presença tradicional islâmica* na Europa Oriental e do Sul (por exemplo, nos Balcãs), por um lado, e da *presença islâmica histórica* na Península Ibérica, por outro. A herança cultural árabe da presença islâmica histórica é bastante visível na arquitectura e na linguagem, por exemplo, mas a presença muçulmana no Portugal de hoje não pode ser vista como uma continuação sociodemográfica da sua vertente histórica. Desde que Gerholm e Lithman (1988) publicaram o livro *The New Islamic Presence in Western Europe*, esta noção de NPI foi usada com frequência em discursos sobre muçulmanos na Europa. Para a conceptualização do termo, v. Tiesler (2000, 120) e, de forma mais abrangente, Tiesler (2009).

ao mesmo tempo, um discurso correspondente, um grupo discursivo disperso que, desde então, em intercâmbio com colegas americanos, começou a focar-se nos «muçulmanos na Europa» e no «Islão no Ocidente». Com a formação de camadas intermédias islâmico-europeias, integradas nos sistemas educacionais locais, aumentou também neste domínio o contributo de universitários e intelectuais muçulmanos, bem como o debate entre grupos islâmicos na Europa, que, a nível transnacional, em parte através do intercâmbio de ideias com autoridades académicas e religiosas nos países de origem (dos pais) ou com sociedades de maioria islâmica, reflectem sobre a vida comunitária num contexto minoritário e, em geral, sobre questões da política internacional e suas actuais experiências sociais.

Recorrendo à análise do discurso podem identificar-se, do ponto de vista da teoria social, conceitos de políticas de identidade (*identity politics*), teológicos e jurídicos do Islão desenvolvidos na Europa e referidos ao espaço europeu, com especial incidência nos actores sociais que os representam. No centro de uma análise mais vasta deviam encontrar-se conceitos de espaço e de pertença² e as suas mutações semânticas no contexto experiencial de migrações e diferença, discriminação e integração nas sociedades ocidentais e da participação no seu discurso académico. Os autores dos *concepts of space and belonging* aqui só mencionados como exemplos proeminentes, são muçulmanos europeus cultos que levantam aquelas questões que (seguindo o seu diagnóstico) se colocam hoje à maior parte dos muçulmanos que vivem na Europa: Onde estamos? Quem somos? A que espaço, cultura, comunidade pertencemos? Que *identidade*?³

Estas questões e as reflexões que as acompanham não assinalam o começo da história da *Nova Presença Islâmica* na Europa, antes sinalizam, desde finais dos anos 80, um acentuar dessa conjuntura. Por isso esta escolha limitada não recai sobre os primeiros representantes dos autores muçulmanos estabelecidos nas academias europeias, mas essencialmente sobre autores da chamada «segunda geração», em vários países europeus e com níveis de divulgação diversos.⁴ O autor mais recente e mais conhecido hoje é, sem dúvida, Tariq Ramadan (Suíça, França, Reino Unido). Neto de Hassan al-Banna⁵ e filho do

² Este conceito genérico, pouco usual em português, é aqui usado no sentido literal da tradução da expressão inglesa *concepts of space and belonging*.

³ V. por exemplo, Ramadan (1999, VIII) *Where are we? Who are we? Which Identity? Which Belonging?*

⁴ Entre os autores da primeira geração mais influentes a nível europeu, que funcionaram e funcionam como figuras de integração, contam-se sem dúvida Smail Balic (Áustria), Mohammad Arkoun (Argélia, França, EUA), Mohammad Anwar (Grã-Bretanha), M. S. Abdullah (Alemanha) e Süleyman Vale Mamede (Portugal). Um outro autor desta geração, mas que surge essencialmente em círculos académicos, é Khalid Durán (Marrocos, Espanha, Alemanha, EUA).

⁵ Hassan al-Banna (1906-1949): político egípcio, fundador da Irmandade Muçulmana, um movimento designado pelos muçulmanos como *islamista reformista* (no sentido em que opunha

exilado egípcio Said Ramadan (ambos considerados «Gigantes dos movimentos de re-islamização» (*Q-News* 1999)), Ramadan começou por se empenhar na Suíça num trabalho pedagógico e mais tarde foi activista de organizações de apoio ao desenvolvimento no Terceiro Mundo. Só no início da década de 90 o universitário suíço, hoje professor em Oxford, pisou os palcos das actividades muçulmanas na Europa, desempenhando, entre outras, as funções de conselheiro em comissões da União Europeia que se ocupam da NPI. Os seus trabalhos, entretanto traduzidos em quase todas as línguas europeias e em vias de serem também exportados para as sociedades de maioria islâmica, merecem uma atenção muito especial.

Como contraponto biográfico de Ramadan podia ser visto, por exemplo, Ali M. Kettani (Marrocos, Suíça, EUA, 1941-2001), fundador da Universidade Ibn Rushd (Córdova, Espanha). Kettani figura no internacional *Who is Who of Intellectuals*. Formou-se na Suíça e nos Estados Unidos em Engenharia e tornou-se conhecido como perito em energia nuclear. As suas publicações, porém, ocupam-se também das minorias muçulmanas, no passado e no presente, e Kettani participou como orador em vários encontros sobre muçulmanos na Europa. A sua obra mais conhecida, *Muslim Minorities*, tem conhecido sucessivas edições desde 1978, graças à *Islamic Foundation* (Leicester), uma organização activista do partido *darwa* (*i. e.*, neste caso: que se dirige especialmente aos muçulmanos, com intuítos missionários). Se os seus contributos em actas de congressos (por exemplo, Shadidi e Van Koningsveld 1996) se orientam por critérios estritamente objectivos e sociológicos no método, nos conteúdos e no estilo, já no pequeno livro *Muslim Minorities*, escrito para muçulmanos com vários níveis de instrução, Kettani esboça o destino das minorias históricas muçulmanas como um cenário lamentável de opressão e assimilação, que, do seu ponto de vista, ameaçava já os muçulmanos na Europa e nos Estados Unidos em 1978. Por isso, apela aos muçulmanos das sociedades maioritariamente islâmicas a apoiarem os seus irmãos de fé que se encontram fora da *Terra do Islão* (*dar al-Islam*) – por exemplo, fazendo chegar até eles imãs com formação teológica e no Direito do Islão que poderiam dirigir futuras comunidades. As suas propostas sobre o modo como essas minorias muçulmanas, que careciam de qualquer infra-estrutura religioso-cultural no novo

à modernidade ocidental uma modernidade islâmica), fundado entre 1928 e 1932 no Egipto sob colonização britânica, e que conseguiu implantar-se em quase todos os países árabes com interpretações diversas, em parte bastante livres, dos textos de Al-Banna. Os membros desta irmandade são vistos como célula original do Islão político (Kepel 2002), e Al-Banna como pioneiro dos movimentos revivalistas islâmicos (movimentos de re-islamização). Alguns pensadores políticos posteriores, como Khomeini (Irão), A. A. Maudoodi (Paquistão; nome também transcrito como Mawdudi ou Maududi) e sobretudo Sayyid Qutb (Egipto), remetem para os seus escritos. Al-Banna foi morto em 1949 por conspiração relacionada com o assassinato do primeiro-ministro egípcio Nuqraschi Pascha.

meio, poderiam evitar o destino dos seus antepassados históricos dirigem-se, no entanto, aos seus próprios membros e têm uma divisa: *organização* (Kettani 1978, 25).⁶

Para Ramadan, a chave para uma integração bem sucedida dos muçulmanos na Europa reside na aquisição de uma educação secular e islâmica, e, acima de tudo, na sua fé, no Islão, cujos textos fundadores devem ser interpretados no actual contexto histórico-social. Ramadan, que se doutorou em Friburgo com uma tese sobre Nietzsche, co-orientado por Reinhard Schulze, e estudou Direito islâmico na Universidade de Al-Azhar do Cairo, é sem dúvida uma figura preparada para uma tal missão, e, pela sua história familiar, de certo modo reconhecida, se não mesmo predestinada, para essa tarefa. Ramadan levou a cabo esta interpretação, e com êxito, como demonstra a difusão do livro *To be an European Muslim* (Leicester, 1999) em círculos muçulmanos e não-muçulmanos. Podemos ver nele um pioneiro e activista de uma *islamiização dos muçulmanos* na Europa, contemporânea e vista como «compatível com a Europa» na linguagem de autoridades não-muçulmanas – e, nessa medida, integrá-lo perfeitamente na tradição dos cabecilhas dos movimentos de re-islamização.

Tariq Ramadan é o mais importante mediador de um novo movimento internacional de activistas islâmicos que destacam a democracia e os direitos humanos e se esforçam por encontrar vias de entendimento com a classe média secularizada (Kepel 2002, 429). É um orador e pregador carismático, cujas intervenções são muito disputadas hoje, não apenas no meio académico, nos encontros de especialistas de política europeia e círculos de diálogo inter-religioso, mas também, sem interrupção desde os começos ou meados dos anos 90, em associação com fins espirituais, pelos movimentos franceses dos «jovens muçulmanos» (por exemplo, a *Union des Jeunes Musulmans*, UJM). No essencial, estes movimentos exigem a construção de uma *identidade islâmica fundada na comunidade* (Kepel 1996, 325), uma concepção que remonta à Irmandade Muçulmana, e cujos impulsionadores e paladinos entre a juventude muçulmana francesa, que rapidamente ultrapassou a região do Ródano-Alpes, foram sobretudo Tariq Ramadan e, no início, também o seu irmão Hani (imã da Comunidade Islâmica de Genebra).

Uma segunda escolha, que contrasta com a de Ramadan, é a de Salman «Bobby» Sayyid (Universidade de Leeds, Reino Unido). Tal como Ramadan, cresceu na Europa e ensina e investiga em faculdades de Ciências Sociais e Humanas. Diferentemente de Ramadan, não é também um pregador, e, tanto quanto julgo saber, nunca recorre a argumentação teológica. Sayyid é espe-

⁶ «O muçulmano é, por definição, um pregador da fé e, esteja onde estiver, pode servir o Islão. O segredo das comunidades muçulmanas que conseguiram sobreviver através dos séculos e das gerações resume-se numa palavra: *organização*.»

cialista em estudos de Etnicidade e Racismo e faz parte de várias redes e fóruns, entre eles o fórum de discussão no *Muslim Institute* em Londres. Ele define a «Diáspora muçulmana» num dos seus contributos como uma «Anti-Nação» (2002).⁷ Ele estimula os discursos anglo-muçulmanos, efectuando uma junção entre *Postcolonial Studies* e crítica de esquerda com conceitos frequentemente chamados «islamistas» (devido à sua força política e emancipadora). Os seus trabalhos nunca abandonam o terreno de uma rigorosa e crítica linguagem cultivada dentro de um contexto de ciência política, filosofia e sociologia, que nos remete para uma formação filosófica e um nível de pensamento que ultrapassa os comuns discursos ocidentais dominantes. Também não abandona esse nível linguístico em textos que são publicados, por exemplo, na página do *Reading Room* do Jamaat-e-Islami Bangladesh.⁸ Oponente de Ramadan, Sayyid não aceita a «Europa» como referência particular e possível de uma emergente subjectividade colectiva muçulmana, cuja natureza será o carácter global.⁹

O trabalho e a acção destes intelectuais só podem ser compreendidos no contexto da evolução histórica da *Nova Presença Islâmica* determinada pela migração e da sua percepção nas sociedades europeias e no discurso académico. Enquanto o discurso muçulmano põe em foco realidades europeias com um olhar que a interacção a nível translocal torna mais nítido, o que se dá na Europa – e não apenas depois do 11 de Setembro – é uma *orientação islamizante* (em inglês, *islamicization*) dos debates.

A primeira polémica francesa sobre o uso do véu e o caso Rushdie permitem situar o ponto de viragem da história da *Nova Presença Islâmica* no ano de 1989. Ao mesmo tempo, dá-se um enorme incremento da importância das construções identitárias europeias. Seguindo essa tendência, também os representantes dos interesses muçulmanos se transformam em políticos empenhados nos problemas da identidade. Desde então, é possível assinalar duas tendências: a europeização e a islamização de membros de comunidades de raiz muçulmana. Ambas radicam num contexto europeu, quer pela partilha dos discursos internacionais, quer pela experiência social, e permitem o acesso analítico ao fenómeno histórico recente dos «muçulmanos na Europa como factor político-social», se forem interpretadas no âmbito dos processos de transformação social globais desde o fim da guerra fria.

⁷ Uma análise deste conceito de Sayyid e uma comparação com os conceitos de espaço e pertença da autoria de Tariq Ramadan encontra-se em Tiesler 2007 e 2009.

⁸ Ver: www.jamaat-e-islami.org

⁹ Ramadan e Sayyid participaram na última conferência da rede MEL-net (ICS-UL, 29.11.2007, organizada com o apoio fulcral da Comunidade Islâmica de Lisboa e do European Muslim Network). A *keynote speech* de Sayyid, *Euro-Islam and European dreams: answering the Muslim question?* (Sayyid 2007) encontra-se em www.mel-net.ics.ul.pt

A viragem pós-1989: religião e políticas de identidade em novos contextos sociais

Uma análise mais profunda do presente deve começar com um olhar sobre o passado, sobre os mitos referentes à expansão do Islão e à historização do «encontro da Europa com o Islão». De facto, a discussão da *Nova Presença Islâmica*, historicamente recente e determinada pelo passado colonial e pela migração global, e das suas políticas de reconhecimento, remete hoje muitas vezes (especialmente no meio não-muçulmano), para uma perspectiva essencialista, orientalista ou multiculturalista, de forma crítica ou afirmativa, para momentos mais antigos, em parte historicamente encerrados, da presença islâmica na Europa.¹⁰ O domínio árabe da Península Ibérica na Idade Média ou os grupos étnicos muçulmanos no Sudoeste europeu são tomados como pontos de referência, e o mesmo acontece com certas elites, combatentes e prisioneiros de guerra de outros tempos, a que se recorre nos processos de institucionalização de novas comunidades islâmicas e na argumentação política de vários grupos, recolhendo exemplos históricos a partir de um ponto de vista actual e como consequência de processos de integração, e submetendo-os a novas combinações. Isto leva facilmente a uma invenção da tradição e, com ela, à construção de e à competição entre continuidades, que muitas vezes não existiram, nem do ponto de vista da história social nem do demográfico, entre os muçulmanos da Europa actual e indivíduos, agrupamentos e grupos populacionais de diversos passados. Do mesmo modo, as remissões bem intencionadas para aspectos hoje comprovadamente positivos de encontros do passado sob dominação islâmica, juntamente com a reabilitação actual de categorias de marca religiosa e cultural, orientadas para as origens, há muito esquecidas pela história, transfiguram o olhar analítico sobre os problemas da actualidade. Mais grave é ainda a ignorância da múltipla herança cultural islâmica na história europeia e a construção de uma imagem do inimigo até hoje presente em diversos manuais escolares europeus, com base nos quais se torna compreensivelmente difícil que os cidadãos europeus muçulmanos possam compreender o seu tempo como um momento bem-vindo e enriquecedor.

Um olhar sobre o passado mais recente pode conduzir-nos até ao presente: as minorias muçulmanas desenvolveram uma voz, ou vozes, de força cívica. Trata-se aí da emergência e dos processos de transformação dentro da *Nova Presença Islâmica*, contra o pano de fundo de dois momentos de viragem, situáveis nos anos de 1974 e 1989. Nestes processos são determinantes o passado colonial, a(s) experiência(s) europeia(s) e as novas vivências translocais, ou seja, o contexto histórico específico, no qual os discursos dominantes, públicos e

¹⁰ Relativamente ao caso português, v. Vakil (2003a, 2003b, 2004a e 2004b).

académicos, assumem um papel decisivo. Com base no confronto entre exemplos empíricos e respectivos discursos chegar-se-á à tese da «orientação islamizante dos debates» que aponta para uma *perda dos conceitos iluminados* entre agentes académicos não-muçulmanos.

Como foi dito, é relativamente recente a questão de saber se, no caso dos antigos imigrantes, retornados e ex-colonos, e da sua descendência, se trata de «muçulmanos praticantes, religiosos, activos, radicais, moderados, fanáticos, fundamentalistas ou nominais», se estamos perante «islamistas, neomuçulmanos, muçulmanos de origem ou de cultura» – para usar algumas designações correntes na investigação actual. Até vinte anos depois do começo dos processos de descolonização e da chegada dos primeiros trabalhadores estrangeiros (*Gastarbeiter*), a questão não se colocava na Europa Ocidental – do mesmo modo que os primeiros migrantes, a princípio predominantemente masculinos, e cuja presença era erroneamente considerada, por eles próprios e por quem estava de fora, como transitória, não eram vistos como muçulmanos.

Se exceptuarmos alguns representantes das disciplinas que explicitamente se ocupavam da religião, a investigação académica não via então qualquer razão para atribuir ao Islão um significado especial no âmbito dos «processos de integração». Por um lado, porque este «grupo/objecto de estudo», ainda não definido religiosamente, não mostrava sinais *publicamente visíveis* de religiosidade, e, por outro lado, porque o interesse público e da investigação na Europa do pós-guerra e pós-colonial não se concentrava na temática religiosa. Ainda nos anos 70 a problematização de questões relacionadas com a religião era vista como não moderna, mas as coisas não continuariam assim. Pelo contrário: especialmente no caso do Islão, elas parecem estar hoje entre as mais candentes no espaço público e na investigação social europeia. A questão central deste aspecto do problema é então: como explicar a explosão deste «factor muçulmano»?

Os temas da «religião» e do «Islão» numa nova conjuntura

O Islão passou a estar de novo na agenda política desde a revolução iraniana de 1979, e, o mais tardar no final do *short century* (1914-1991, Hobsbawm), surgem em diversas regiões do mundo ocidental movimentos políticos modernos de perfil religioso: do despertar do *bible belt* americano no consulado de Reagan, ou seja, da *Religious Right* protestante nos EUA, passando pela FIS na Argélia, até ao movimento extremista católico «Comunione e Liberazione» em Itália.

Pelos meados dos anos 80, portanto em plena idade de ouro da fundação e acção de associações (não-muçulmanas) de cidadãos política e socialmente empenhados, disparou também subitamente o número de novas comunida-

des islâmicas e de mesquitas na Europa.¹¹ Vistas as coisas mais de perto, pode dizer-se que estas serão as primeiras manifestações visíveis da possível relevância social de uma *Nova Presença Islâmica* como consequência da crise do petróleo: os governos dos países de emigração tinham travado desde 1974 a continuação do fluxo de mão-de-obra, permitindo, no entanto, a reunificação das famílias. Com a chegada de mulheres e crianças, o plano de regressar tornou-se definitivamente um mito e deram-se os primeiros passos no sentido de um processo de institucionalização. Por essa altura, quando a população muçulmana deixou de considerar a sua estadia como provisória e começou a organizar a vida com vista a uma permanência duradoura – quando se fixou verdadeiramente pela primeira vez –, apercebeu-se de que, juntamente com outras minorias étnicas, estava a ser a primeira vítima do desemprego e sentiu a rejeição por parte da sociedade de acolhimento e a dureza da exclusão social.

Ao mesmo tempo desenvolviam-se nas ciências sociais europeias vários tipos de discursos que colocavam os muçulmanos no centro do seu trabalho. A primeira polémica francesa sobre o uso do véu (com larga repercussão nos *media*) e, no mesmo ano, o caso Rushdie, que ultrapassou em muito as fronteiras britânicas (o protesto público de dirigentes da comunidade islâmica de Bradford contra os *Versículos Satânicos*, iniciado com um auto-de-fé, e o êxito retumbante da proclamação da chamada «*Fatwa* de morte» por Khomeini contra o escritor Salman Rushdie), assinalam a viragem decisiva da história recente da *Nova Presença Islâmica* na Europa no ano de 1989, como já foi atrás referido.

As perspectivas da investigação mudaram quase do dia para a noite. As publicações dos anos 90 diagnosticam, com referência ao fim da década anterior, um *Islamic Revival* (Kettani 1996), uma *Islamic Resurgence* ou uma re-islamização (Kepel 1991, 1996, 2001; Esposito e Burgat 2003) e, nesses processos, por exemplo a *Islamization of the Self* (Metcalf 1996). Ao mesmo tempo, nos últimos vinte e cinco anos parece ter-se consolidado uma variante renovada da dicotomia que opõe a «sociedade europeia ocidental, de base cristã, esclarecida e moderna» ao «mundo islâmico obscurantista e pré-moderno». Apesar de todos os argumentos contrários, de natureza empírica, que fornecem biografias (familiares) de muçulmanos «perfeitamente integrados» (através das categorias normativas da linguagem hegemónica) em sociedades europeias, tal dicotomia é personalizada através dos meios de comunicação social precisamente nas figuras de cidadãos muçulmanos dos Estados nacionais

¹¹ No ano de 1961 só existiam 32 mesquitas e lugares de culto espalhados por sete países do Oeste e do Norte de Europa. Em 1971, o número tinha aumentado para 257 pontos de encontro da vida religiosa e cultural para uma população muçulmana estimada em 4,5 milhões. Nos meados da década de 80, o número de mesquitas e lugares de culto cresceu para mais de 1000 (Kettani 1996).

européus e de membros de comunidades que *abandonaram* uma sociedade de maioria islâmica (ou mesmo nos seus descendentes, já nascidos na Europa), alcançando uma grande força de intervenção social com referência a casos pessoais ou alheios.

Muitas vezes não se dá atenção ao facto de que este processo levou também a uma «orientação islamizante» dos debates públicos e académicos que ganhou autonomia e, até hoje, continua com uma dinâmica própria mesmo à margem da sua matéria concreta (a evolução histórica do objecto de investigação e a experiência dos entrevistados). Assim, o facto de um processo de institucionalização atrasado e a conseqüente emergência do *Islão público* na Europa só terem desabrochado plenamente nos finais dos anos 80 e de, desde então, uma «voz muçulmana» se fazer ouvir para lá de fronteiras comunais e nacionais, só poderá ser explicado por meio de um primeiro e fugidivo (e positivista) olhar para as estatísticas, através do fenómeno de uma «súbita islamização». Muitas mulheres provenientes de países islâmicos tinham, desde sempre, transmitido aos seus filhos e partilhado entre si o seu saber religioso e os costumes a ele associados longe do espaço público (de forma em muitos aspectos semelhante à situação vigente em alguns dos países de origem, por exemplo, do Magrebe daquela época), na esfera privada (Andezian 1988). A constituição de um Islão «oficial», a formação de organizações islâmicas na esfera pública, começou por ser um trabalho apenas de homens, que não ficou assim. Não se fizeram grandes esforços nesse sentido durante o período em que o «mito do regresso» estava ainda incólume e antes da chegada das mulheres e dos filhos. Um outro factor de atraso destas iniciativas reside na falta de classes médias com interesses religiosos, que teriam assumido a fundação e a gestão de tais organizações. Os processos de institucionalização e a «voz muçulmana» surgiram mais tarde, especialmente nos casos em que faltavam às «protocomunidades» locais e dispersas classes médias que fornecessem as competências sociais e intelectuais e a capacidade organizativa necessárias.

Finalmente, a palavra «re-islamização», que originalmente caracterizara movimentos anticoloniais islâmicos dos começos do século XX (por exemplo, a Irmandade Muçulmana fundada por Hassan al-Banna no Egipto sob dominação britânica), só reaparece no começo dos anos 90, quando o partido islâmico FIS ganhou as primeiras eleições locais na Argélia. Só quando os debates públicos e científicos começaram a ocupar-se de um «fundamentalismo islâmico» que espalhava o medo e o terror no Magrebe se recuperaram a «islamização» ou mesmo a «re-islamização» como padrões que podiam explicar os acontecimentos europeus (como a onda de fundação de comunidades) de meados dos anos 80. Isto apesar de o prefixo «re-» ser enganador no contexto europeu, porque escamoteia o carácter qualitativamente novo e moderno do fenómeno.

Orientação islamizante dos debates

No âmbito de uma conjuntura generalizada do tema do Islão, os problemas surgidos nas metrópoles europeias modernas em tempos de estagnação económica foram cada vez mais interpretados à luz de padrões religiosos nos casos das minorias etnolinguísticas imigradas de regiões tradicionalmente agrárias de sociedades de maioria muçulmana, apesar de terem muito pouco que ver com o Islão. A partir de então, passou a atribuir-se cada vez mais importância à inserção religiosa de minorias sociais em discussões públicas e académicas que problematizavam a sua «integração» económica, social e cultural em linguagem hegemónica, especialmente no caso dos muçulmanos. O lado religioso era então muitas vezes mais sobrevalorizado do que havia sido subestimado nos primeiros anos, mas sem se reconhecer o potencial e o papel da religião e da vida comunitária como fontes de um capital social. Alguns séculos depois das Luzes, a religião viu-se artificialmente transformada, em certos argumentos multiculturalistas, numa grandeza natural que se perfilava com um estatuto quase biológico e livre da construção social de necessidades. Algumas tendências das ciências sociais, particularmente nos estudos sobre as migrações, favorecem a orientação islamizante dos seus debates. Se procurarmos sintetizar os discursos dominantes dos últimos vinte anos – multiculturalismo, incremento do papel da religião, o próprio e o estranho, diáspora, etnicidade, transnacionalismo e «identidades colectivas» – constataremos, entre outros, os seguintes traços:

Verificou-se uma continuação, aparentemente harmonizadora, mas agressiva do *cultural turn* dos anos 70, que hoje ultrapassa até o domínio das ciências da cultura, políticas e sociais. Se quisermos ser exactos, diremos que se tratou de uma culturalização de problemáticas sociais. As políticas de maiorias e minorias revelam uma fixação numa referencialidade própria e alheia, de teor religioso e cultural, que muitas vezes degenera em categorias hereditárias, confundindo religião e cultura.¹² As tradições transformam-se em argumentos e padrões explicativos, apela-se a um «regresso à tradição», esquecendo que muitas vezes se pretende regressar a algo que nunca existiu antes nessa forma.

Não é só depois do 11 de Setembro de 2001 que a experiência do quotidiano da população muçulmana e as suas vozes são quase ignoradas em alguns debates animados – e as estatísticas apresentam como muçulmanos cidadãos

¹² Um exemplo: desde há cerca de quinze anos, particularmente no âmbito das controvérsias sobre a adesão da Turquia à União Europeia, tem-se discutido em várias instâncias, entre representantes da comunidade económica UE e mais tarde numa comissão de especialistas constituída para o efeito, de que modo se poderá definir uma «identidade cultural europeia». Dessas discussões resultaram argumentos que pretendem fundar uma constituição europeia na ideia de uma Europa «cristã» (Siems 2007).

européus cujas famílias se constituíram na migração, ignorando se e como eles ou os pais têm alguma ligação com – e como vivem – o Islão, se e de que modo eles participam na vida das comunidades islâmicas na Europa. Ao mesmo tempo interpretam-se erroneamente as tendências crescentes para formas de devoção islâmica, o empenho crescente dos representantes de interesses muçulmanos, o interesse recente e a aproximação dos jovens ao Islão, movimentos pacifistas, políticas de identidade e de reconhecimento do Islão, reduzindo-as a oposição à «cultura ocidental». Com isso, ignora-se o Islão enquanto fonte de capital social e de empenhamento civil e os êxitos da mobilidade social entre os muçulmanos.

A maior parte dos investigadores, no entanto, está plenamente consciente de que, quaisquer que sejam os números disponíveis, não se poderá reconstituir a partir deles uma imagem das características e das posições políticas, sociais e culturais dos muçulmanos na Europa, nem sobre o entendimento que têm de si próprios ou as suas crenças e práticas religiosas. A decisão sobre quem deve ser visto como muçulmano torna-se assim uma decisão política e, na luta pelo financiamento da investigação, também de política científica.

Os muçulmanos foram, na Europa, tema de quase todos estes discursos, que marcaram as ciências sociais nos últimos vinte anos. Os mesmos indivíduos e famílias já antes tinham sido objecto de investigações académicas (que, naqueles anos, se ocuparam essencialmente do impacto económico dos trabalhadores estrangeiros nos países de envio e de acolhimento), mas foram, nas primeiras décadas depois da sua chegada, catalogados, a par de italianos, espanhóis e portugueses, como turcos, jugoslavos, argelinos, marroquinos, tunisinos e paquistaneses. O problema das perspectivas da investigação não reside certamente no facto de se tomar a sério um grupo a investigar no entendimento que ele faz de si próprio, desde que não se ignore o carácter processual dos conceitos de subjectividade colectiva. Quando as referências à questão da pertença (*belonging*) de minorias étnicas passam a ser formuladas por elas próprias cada vez mais em categorias religiosas e culturais, e não já nacionais, temos aí um sinal de que se trata de processos de desenvolvimento e integração num contexto histórico específico de interacção entre maiorias e minorias (e dentro de cada uma delas), neste caso a um nível translocal. Quando se constata, a nível europeu e internacional, um incremento e um apelo reforçado a uma subjectividade muçulmana colectiva específica (independentemente de anteriores ou actuais diferenças e preferências linguísticas, nacionais e intra-islâmicas), o olhar sobre as condições de nascimento dos processos de formação de grupos e dos seus actores torna-se esclarecedor. E entre essas condições contam-se, sem dúvida, entre outras, os discursos públicos e académicos. Enquanto no discurso público se recuperam velhas imagens do inimigo, os *media* não separam «Islão» e «terror» e as questões relativas aos muçulmanos são quase só discutidas no quadro de uma retórica da segurança

de Estado, a tendência mais visível em alguns estudos académicos de hoje é a de perspectivar tudo o que os indivíduos que, pelas estatísticas ou pela origem, são designados como muçulmanos, fazem, dizem, desejam ou rejeitam na sua qualidade de minoria muçulmana como um predicado da religiosidade ou da socialização islâmica – sem levar em conta a sua experiência subjectiva em sociedades europeias nas quais nasceram, cresceram ou envelheceram, e de que são membros.

Se, pelo contrário, ignorarmos o novo «factor islâmico», vago em termos definitórios, sociologicamente insatisfatório e apesar disso cada vez mais diagnosticado, muitas das suas posições políticas, das suas preferências e rotinas na cultura do quotidiano, das suas necessidades e angústias, esperanças e desejos para o futuro (ou as dos seus filhos), não se distinguem, numa perspectiva comparada, praticamente das de outras minorias com antecedentes migratórios e/ou da sociedade maioritária – se a comparação for feita entre grupos de estatuto social próximo ou de *background* socioeconómico e perfil educacional semelhantes – com a excepção significativa de experiências de discriminação racista, xenofóbica e islamofóbica cujas justificações e «estruturas de oportunidade» ganham espaço na esfera pública nos tempos da «guerra ao terror» (Tiesler e Cairns 2007).

Islamização *versus* europeização?

Do ponto de vista, por exemplo, da recente intervenção sociocultural e política da juventude muçulmana (especialmente na Grã-Bretanha e em França), os discursos académicos continuam hoje a ser atravessados pela questão de saber se os muçulmanos na Europa se tornaram mais islâmicos, recorrendo ao conceito muito usado da «islamização». Opondo-se a esta, coloca-se, de uma perspectiva da história da religião, a pergunta: de que modo se transformam as atitudes culturais e as práticas definidas como islâmicas? Ter-se-ão tornado «mais europeias»?

Estas perguntas apontam para a tese crítica central deste contributo. Se, apesar do perigo da perpetuação ideológica e de uma uniformização empiricamente pouco sustentável, confiarmos naquelas categorias dicotómicas, é possível reconhecer de forma crescente a afirmação de duas tendências na história da *Nova Presença Islâmica* ao longo dos últimos vinte anos: a europeização e a islamização de uma parte da população muçulmana. O diagnóstico da islamização e da europeização, no entanto, só pode proporcionar o acesso objectivo a um domínio de trabalho como o dos muçulmanos na Europa se for pensado como *uma* tendência: tanto a europeização como a islamização da *Nova Presença Islâmica* são um produto, quer da interacção transnacional entre muçulmanos, que ultrapassa o contexto europeu, quer da(s) própria(s) experiência(s) europeia(s).

A tese ilumina-se se olharmos para o contexto histórico específico em que surge aquele fenómeno que, de facto, só desde os anos oitenta – e não desde a chegada dos primeiros migrantes, retornados e ex-colonos – foi designado com referências religiosas, como *Nova Presença Islâmica*: concretamente, a partir do momento em que a relação com o Islão se tornou visível e institucionalizada – curiosamente, em padrões organizativos europeus (por exemplo, associações ou estruturas comunitárias hierárquicas). Nesta medida, é enganadora a formulação, corrente na literatura especializada, e que data dos anos 50 e 60, de «imigração muçulmana» e/ou *Muslim settlement*. De facto, ainda que não intencionalmente, ela sugere que se pode fazer equivaler a emigração e a chegada desses indivíduos a um fenómeno colectivo definido *ab initio* como muçulmano ou islâmico. O que acontece, porém, é que o próprio processo migratório se pode entender já como indicador de uma crescente secularização. Um «golpe» como este, que leva a uma reinterpretação retrospectiva, à luz dos discursos hoje dominantes, de uma característica fundamental do objecto de pesquisa, permite adivinhar a influência da investigação académica sobre esse seu objecto e aponta para uma «orientação islamizante dos debates».

Na verdade, os migrantes vieram, com poucas excepções, não por motivos religiosos, não para se «estabelecerem» enquanto muçulmanos. O motivo da emigração não foi o de estabelecer instituições islâmicas na Europa nem o de fazer campanha pela fé islâmica. A consciência mais aguda da sua pertença religiosa só se desenvolveu com a própria emigração, como mostram os estudos atrás citados, que introduzem a palavra «islamização» como explicação do fenómeno. É preciso verificar em que medida esta palavra, usada pelos historiadores na descrição da história da expansão dos territórios sob domínio árabe a partir do século VII de modo diferente dos africanistas que se ocupam do «demónio da proporcionalidade» (*proporzteufel*) e das guerras civis na África subsariana pós-colonial, pode ser transposta para a Europa actual sem perdas semânticas significativas – para uma Europa pós-secularizada onde, desde o fim dos anos 80, as transformações sociais, políticas e económicas e as suas consequências são cada vez mais interpretadas segundo padrões religiosos e transfiguradas por orientações culturalistas. Os estudos de caso pertinentes feitos sobre jovens muçulmanos e a sua descoberta do Islão como modo de afirmação subjectiva na modernidade (Tietze 1998) assumem um ponto de vista contrário, interpretando a relação desses jovens com o Islão como frágil e temporária (Khosrokhavar 1997) e/ou como elemento rebelde nos conflitos de gerações (Schiffauer 2001) e conformista nos processos de emancipação (Werbner 1996). A distorção das imagens resultantes da investigação e em especial daquelas produzidas pelos *media* resultam do facto de o *mainstream* da juventude muçulmana não ter sido investigado até agora, nem comparado com outros núcleos jovens europeus de perfil socioeconómico semelhante.

A religião em mudança

O uso da palavra «islamização» como padrão explicativo de novos movimentos comunitários e formas de afirmação político-social esconde ainda o perigo de dois diagnósticos errados: o da continuidade e o da homogeneidade. O primeiro constrói linhas de continuidade entre as variantes locais específicas de culturas do quotidiano marcadas pelo Islão nas regiões de origem e nos movimentos, nas práticas e nas perspectivas que resultam da interação no âmbito das novas coordenadas sociais. Sem querer subestimar os esforços das autoridades estatais e religiosas nos países de origem, ou mesmo a influência das relações e dos acontecimentos internacionais, o facto é que são as condições sociais europeias, bem como um novo tipo de experiência internacional entre os muçulmanos, que determinam o processo de evolução da *Nova Presença Islâmica*.

Este facto é muitas vezes ignorado no contexto muçulmano quando «o Islão» é visto como algo de distante, exótico e estranho e os seus protagonistas na Europa como reprodutores de uma tradição definida de modos diversos, importada e continuada sem cortes (Salih 2000, 2001).¹³ O exemplo da questão do véu torna isto bastante evidente: as filhas das primeiras migrantes que cresceram na Europa não o usam apenas como símbolo da sua fé, mas muitas vezes também por outras razões, diferentes das das mães ou avós – e não necessariamente por imposição dos pais, mas, por exemplo, como forma de afirmação política e em parte emancipatória (algumas alunas alemãs começaram a usá-lo como protesto contra o bombardeamento do Iraque, enquanto por exemplo muitas alunas espanholas e portuguesas o tiraram, pelo menos temporariamente, por insistência dos pais, preocupados depois do atentado de 11 de Março em Madrid), ou então como *freedom-ticket*, o bilhete que lhes proporciona a saída das normas rígidas da casa paterna para a universidade. Por outro lado, há outras muçulmanas que traduzem o princípio islâmico da humildade e da discrição da mulher através de outros padrões de comportamento e manifestações, que não o uso do véu, como é o caso, por exemplo, entre a vasta maioria de mulheres muçulmanas em Portugal.

O significado de tal símbolo é determinado pelo contexto social respectivo. Para as mulheres argelinas, que vivem sob uma lei repressiva, o véu tem um significado diferente daquele que assume para estudantes francesas que pro-

¹³ Sobre a concentração de estereótipos do estranho e do próprio como estratégias para o estabelecimento de fronteiras culturais, v. Birgit Rommelspacher (2001, 21): «Quando se discute tão insistentemente e aguerridamente sobre símbolos da religiosidade islâmica, como aconteceu nos últimos anos na Alemanha, é legítimo suspeitar de que, para além do problema em si, há conflitos próprios envolvidos. Na discussão sobre o uso do véu, por exemplo, interfere também a relação entre os sexos na nossa sociedade; de outro modo não se poderiam explicar tantas reacções emotivas.»

testam contra a proibição francesa do seu uso. Tal como os símbolos e qualquer tradição histórica, as religiões não são entidades independentes do tempo e do espaço, antes estão submetidas a processos de transformação histórica e social. As religiões, as suas formas de expressão social e cultural, os modos da religiosidade, bem como a compreensão e a perspectiva dos seus seguidores distinguem-se e transformam-se de acordo com o contexto social e as condições de vida. Os significados múltiplos e as formas mutáveis da religião e da religiosidade reflectem as experiências quotidianas dos sujeitos que as actualizam e exprimem-se, por exemplo, em novas negociações e definições dos dogmas e das práticas, na consciência de si e nos rituais dos crentes, ou também na concepção, na realização prática e na construção social de comunidades e espaços religiosos. O caso vertente, das minorias muçulmanas na Europa, sublinha a tese da determinação social das transformações no âmbito da religião e da tradição.

A tendência para a uniformização

O segundo diagnóstico errado – ou o pressuposto, outrora frequente nos quadrantes orientalistas e multiculturalistas –, segundo o qual «o Islão na Europa actual» é um fenómeno homogéneo, continua a ser ainda muito eficaz nos meios de comunicação social, mas já não seduz tanto o meio universitário. Por exemplo, raramente foi avançado por um investigador com experiência de campo e conhecimentos para além da sua própria área. Mas as coisas tornam-se bem mais complexas se não fecharmos os olhos à tendência que, por um lado, é evidente nas políticas de reconhecimento das comunidades muçulmanas europeias, e que, por outro, se apropriou de algumas interpretações sociológicas: a tendência para a uniformização.

Os migrantes muçulmanos e os ex-colonos encontram-se na Europa, não apenas com diferentes culturas e condições e costumes da vida quotidiana, mas também com aqueles que foram em parte importados e renovados por muçulmanos de outros países e regiões de origem. A heterogeneidade – resultante do encontro de um grande número de países de origem, de experiências sociais com o Islão, línguas, motivos diversos para a emigração e culturas do quotidiano com uma especificidade local – é, até hoje, um dos traços marcantes da *Nova Presença Islâmica*. Os novos cidadãos têm a experiência da alteridade/do estranho também no encontro com outros muçulmanos: em Londres encontram-se, entre outros, muçulmanos tamil e de Caxemira, em Helsínquia somalis e tártaros, em Lisboa imigrantes do Bangladesh vindos da Arábia Saudita, portugueses de origem indiano-moçambicana ou mandingas da Guiné-Bissau, em Berlim membros da comunidade Ahmadiyya e alevitas ou persas, em Amesterdão ismaelitas do Suriname e sunitas de Marrocos, etc. A experiência e a interacção quotidianas dentro destas coordenadas gera movimentos e comunidades de tipo novo que se entendem e articulam como muçulmanos.

De facto, desde o início que se fazia sentir em cada comunidade local que não reunisse membros provenientes de um único território uma certa pressão no sentido da homogeneização. Uma interlocutora afegã, cujos filhos e netos nasceram já em Berlim, frequenta em ocasiões especiais a mesquita mais próxima da sua casa, uma associação cultural organizada pela DITIB turca (Diyanet Isleri Türk-Islam Birliği – União Turca Islâmica para os Assuntos Religiosos). Numa conversa, definiu com grande exactidão uma forma de uniformização que se pode designar de islamização, e que se refere aos ritos funerários: «Antigamente enterrávamos os nossos mortos, como já faziam os nossos avós. Aqui, fazemos como manda o Alcorão.» As «comunidades locais», a primeira e mais forte forma de organização de grupos muçulmanos na Europa, em breve foram completadas por organizações de topo a nível nacional. Aí, a tendência para a uniformização parece ser ainda maior, pois as autoridades estatais, com as quais é necessário negociar o seu reconhecimento, exigem um interlocutor representativo: um desafio ainda maior, como se torna evidente, por exemplo, nos debates entre muçulmanos alemães em torno do ensino islâmico da religião em escolas públicas (e o respectivo lugar relativo nos planos curriculares).

A tendência para a uniformização surge ainda de forma clara em projectos islâmico-europeus formulados por representantes da chamada «segunda geração» e de uma nova classe média muçulmana europeia da qual Tariq Ramadan pode ser visto como paradigma. Os filhos dos retornados, dos ex-colonos e dos primeiros migrantes de sociedades maioritariamente islâmicas estão em finais dos anos 80 – portanto, em plena conjuntura do incremento da temática do Islão – em idade de entrar para a universidade. Com a formação de classes médias muçulmanas europeias que fizeram o ciclo da escolaridade nos países europeus, aumentaram, como já foi referido, os contributos de universitários e intelectuais muçulmanos para o tema «os muçulmanos na Europa», bem como os debates intra-islâmicos que, nalguns casos em intercâmbio com colegas, com autoridades académicas e religiosas em países não europeus, noutros distanciando-se e opondo-se a eles, reflectem novas experiências.

A uma certa distância do nível do quotidiano, o facto de, por exemplo, não existir na história do Direito islâmico qualquer modelo para a situação actual das minorias muçulmanas, e, portanto, também nenhuma espécie de «regulamentação», fornece o pretexto para discussões que ocorrem a um metanível. *A Nova Presença Islâmica* representa um caso de precedência para o Direito islâmico (*fiqh*): pela primeira vez, uma minoria muçulmana numericamente significativa e heterogénea vive *permanentemente* submetida a uma legislação não-islâmica e secular na Europa. Para muitos muçulmanos isto significa liberdade de religião e de imprensa, uma assistência na saúde fiável, a oportunidade de dar aos filhos uma melhor educação, ascensão social e prosperidade económica. Para outros, isso implica também alguns perigos para a fé, degradação

dos costumes e decadência. Para os «tradicionalistas» da ortodoxia sunita a Europa representa também o território da única rival que no passado tiveram de levar a sério: a cristandade, que, na antiga bipartição sunita ortodoxa do mundo, era por excelência a *Terra dos Infieis*. Para alguns islamistas da linha dura associa-se às metrópoles dos antigos senhores coloniais (depois dos Estados Unidos) e ao bastião das forças de globalização repressivas; e para alguns «universalistas da *Umma*» a Europa representa ainda o berço do nacionalismo e da secularização, do seu ponto de vista duas das causas das desgraças do mundo islâmico. Trata-se de perspectivas que não podem ser vistas como representativas, mas que têm grande eficácia nos *media*, em última análise porque, para desgraça da maioria dos muçulmanos europeus, apoiam argumentos hostis ao Islão e aos muçulmanos. A lógica dos discursos mediáticos mostra como grupos islamistas periféricos se tornam porta-vozes de grupos xenófobos, e vice-versa.

Seja qual for o ponto de vista, compreender a Europa, no caso da *Nova Presença Islâmica*, como *um* lugar de vida pressupõe um certo grau de cultura histórica e de conhecimento do Direito islâmico (qualquer que seja o seu nível de profundidade ou aplicabilidade), e também a disponibilidade de orientar o olhar para os sistemas em prol de uma forte uniformização – ou seja, de o desviar da experiência quotidiana daqueles muçulmanos que não viajam, nem fisicamente, nem pela Internet, nem pela literatura da história do mundo e da religião, e cujo campo local e nacional lhes parece ser mais determinante do que a mais distante Europa. E a circunstância de a Europa não poder ser considerada, de forma positiva, como lugar de vida com referência a categorias do Direito islâmico clássico, de não poder, portanto, definir as realidades dos pelo menos vinte milhões de indivíduos que configuram a *Nova Presença Islâmica*, oferece espaço para novas concepções e posições.

Novas classes médias – novas perspectivas

Não foi apenas o discurso académico sobre os muçulmanos nas sociedades ocidentais que, muito cedo, assumiu a perspectiva que podemos entender como uniformizadora, mas também os autores muçulmanos. Os debates sobre a evolução e os conteúdos de conceitos doutrinários islâmicos na Europa testemunham processos de revisão e actualização. Partindo da sua experiência do quotidiano europeu e apetrechados com os instrumentos de uma formação secular, os universitários e intelectuais muçulmanos europeus recorrem a pressupostos clássicos da teologia islâmica, distanciam-se deles ou desenvolvem-nos de modo a torná-los compatíveis com as coordenadas das novas realidades sociais.

Esses debates, em muitos aspectos controversos, deixam perceber uma busca de padrões de orientação num ambiente pós-secularizado que se apresenta muitas vezes às minorias muçulmanas como *de raiz cristã*. Não só o Islão

como tema, mas também as «raízes cristãs» e a discussão de uma «identidade europeia» determinaram os debates quando a «segunda geração» e os autores actuais de novas propostas alcançavam a idade de acesso à universidade. Durante a sua formação, encontraram nas universidades europeias ocidentais os *Estudos Pós-Coloniais* e os discursos identitários dos *Cultural Studies* anglófonos, e contribuem para a sua configuração (de forma por vezes decisiva).

Há várias razões pelas quais se podem designar estas novas concepções como islâmico-europeias. Em primeiro lugar, elas não nascem numa torre de marfim isolada da experiência social e de coordenadas espaço-temporais, apenas acessível a teólogos e mestres de Direito muçulmano de formação tradicional. Nasce, pelo contrário, a partir da experiência concreta da migração (a primeira geração) e/ou da socialização na Europa (as gerações seguintes) e da reflexão sobre a situação de minorias islâmicas que se vão constituindo no contexto europeu. Esta situação de modo nenhum deixa de sofrer influências da ligação aos países da maioria muçulmana e da sua acção, nem dos acontecimentos, conflitos e políticas internacionais. Este último tipo de influência esteve por várias vezes presente desde a revolução iraniana de 1979, mais tarde na sequência do caso Rushdie, do conflito da Bósnia e da guerra do Iraque nos começos da década de 90, do conflito israelo-palestiniano e, muito particularmente, desde os ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001 e das suas consequências no âmbito do poder do espaço público mediático. Mas essa situação já estava sobretudo determinada pelas experiências da alteridade e dos ressentimentos alimentados pelos meios de comunicação de massas, pelas oportunidades e esperanças de prosperidade económica, de educação superior e de mobilidade social, e/ou o seu fracasso, em parte também pela marginalização social e seus efeitos, pelos limites e possibilidades das políticas hegemónicas de imigração e integração.

Aqueles que desenvolvem novas concepções islâmico-europeias não passam todos por estas experiências, mas formulam-nas em nome de outras camadas sociais. E fazem-no, naturalmente, também a partir de uma formação corânica e remetendo por vezes para categorias centrais do pensamento islâmico, em novas interpretações e em linguagem secular. É notória a sua formação filosófica, histórica, sociológica e politológica. Intelectualmente socializados numa linguagem discursiva secular que há muito deixou de ser um bem exclusivamente «ocidental», mas é já uma linguagem diferente da das autoridades religiosas tradicionais, voltam-se para as questões acima referidas, que, do seu ponto de vista, são as que se coloca a maior parte dos muçulmanos na Europa: Onde estamos? Quem somos? A que espaço, cultura, comunidade pertencemos? Que *identidade*?

Palavra-chave: «identidade»

Com a sua orientação discursiva, sem dúvida decisiva desde o fim do *short century*, foram as ciências sociais europeias que forneceram a palavra mágica da uniformização: «identidade colectiva». A busca – e a atribuição – de «identidades colectivas» é central em todos os discursos dominantes atrás referidos, do multiculturalismo à transnacionalidade, nos quais, entre outros temas, se discutem os conflitos entre maiorias e minorias sociais e também se adquiriram os pressupostos para as pesquisas sobre e o *monitoring* de muçulmanos. Desde o fim da guerra fria que as conhecidas categorias da subjectividade colectiva – por exemplo, povo, nação, grupo, classe – entraram em rápida transformação, abrindo um universo de questões por resolver com que se confrontam os sociólogos que se debruçam sobre os fenómenos dos actores e dos movimentos sociais nos quais a busca de um sentido histórico em condições pós-materiais parece tornar-se central, em especial para as classes médias.

Não é apenas em *To be a European Muslim* (1999) que Tariq Ramadan dá expressão e apela a uma nova consciência de si, a uma «identidade islâmico-europeia». Um dos seus papéis mais destacados é o de político da identidade. Com esta mesma palavra-chave propõe soluções que permitem aos jovens europeus muçulmanos tornarem-se mais islâmicos sem com isso terem de ser menos europeus.

Apesar de não existir uma identidade colectiva não fabricada e essencialista, seja ela muçulmana, europeia ou islâmico-europeia, todas elas parecem possuir, seja qual for o modo de construção, uma força de actuação objectiva. Quem se mover no campo dos *Muçulmanos na Europa* terá de conviver com as proclamações de «identidade cristã, ocidental, secular, muçulmana ou islâmica». Não se trata nesses casos de «identidades», mas de emergentes buscas de subjectividades colectivas, políticas identitárias e de *politics of identification* que procuram formular complexos de interesses comuns e aplicá-los no campo político. Os conceitos correspondentes, como os de Ramadan, podem soar a emancipatórios e são neste caso «correctos» no que respeita à integração e aproximação harmoniosa de «princípios europeus e islâmicos». Podem oferecer linhas de orientação e certezas, mas não deixam de ser política: não são *análises* de um estado de consciência que necessita dessas certezas e explica a popularidade de Ramadan. O conceito de «identidade» revela-se impraticável como categoria analítica.¹⁴ Quando se fala de «identidade islâmica ou islâmico-europeia», não se trata de um testemunho ou selo de bondade de *religiosidade* islâmica, mas antes de uma uniformização que dificilmente resiste a uma verificação empírica baseada numa linguagem discursiva secularizada produzida nas academias ocidentais.

¹⁴ Uma crítica acerca do uso e abuso deste conceito encontra-se em Tiesler (2006).

Conceitos de espaço e de pertença

A intensidade que caracteriza os debates sobre a identidade e as discussões sobre maiorias e minorias aponta para uma experiência de perda. Esta experiência de perda é comum aos emigrantes, às comunidades de maiorias e minorias, e surge hoje à escala universal: é a experiência do desenraizamento, fundada na perda da *unidade da sociedade*. A questão da pátria e da pertença coloca-se hoje abertamente no discurso da diáspora que se desenvolveu desde 1989 fora das disciplinas que tradicionalmente se ocupam da religião e da diáspora, e que hoje prescindem dessa vertente religiosa.

A par das políticas da identidade, este discurso pode ser visto como exemplo mais marcante da conjuntura dos conceitos de espaço e de pertença: são nele evidentes a construção e o apelo à subjectividade e à memória colectivas, a palavra-chave transnacional *communities* e a fixação em restos da tradição e categorias genealógicas aplicadas à religião. Nele se torna explícita a questão – ou a avaliação – da pátria e da pertença e respectiva fixação, e também se diagnostica este interesse dos autores pós-modernos como uma nova «forma de consciência».

A difusão e a nova conceptualização da diáspora nas ciências sociais assemelham-se a um efeito dominó cujo impulso inicial se situa no fim do *short century*.¹⁵ Trata-se aqui claramente de uma linguagem discursiva que foi transportada por classes médias do meio educacional até aos sujeitos envolvidos e em parte assimilada nesse espaço como referência própria por classes médias educadoras que a divulgaram e divulgam. Ao mesmo tempo que a diáspora se libertava do elo religioso, a consciência da diáspora hoje diagnosticada contém em si um elemento de sentido e de esperança fundada numa religião do quotidiano.

Os conceitos de espaço e de pertença constroem e negoceiam atribuições, alheias e próprias, de *identidades* colectivas culturais, religiosas ou étnicas, num contexto de políticas de reconhecimento e de definição e institucionalização de espaços sociais. Tais conceitos não se destacam apenas no âmbito da *Nova Presença Islâmica* ou nas políticas e articulações de outras minorias étnicas, mas reflectem uma tendência social mais geral. São uma resposta aos discursos identitários das maiorias sociais. Partimos aqui do princípio de que, na conjuntura e no conteúdo dos discursos relacionados com os muçulmanos e com o Islão, não se reflecte apenas o dinamismo – assim como assim dependente dos contextos – do «objecto de investigação Muçulmanos», mas que neles se espelham a condição desconceitualizada e questões abertas e em parte recalcadas da própria «sociedade da maioria». De outro modo não seria possível explicar o alto grau de emocionalidade e de paixão que marcam os debates sociais e políticos sobre a presença muçulmana.

¹⁵ Para uma leitura mais aprofundada deste fenómeno, v. Tiesler (2008).

Já antes do 11 de Setembro estes debates mostravam uma dinâmica alarmante. Enquanto os académicos muçulmanos preferem utilizar conceitos religiosos nos debates sobre a religião e conceitos não-religiosos nos campos da política, este gesto intelectual da distinção entre o religioso e o político parece faltar frequentemente nos discursos de agentes não-muçulmanos.

Referências bibliográficas

- Andezian, Sossie. 1988. Migrant Muslim women in France. In Gerholm e Lithman, 1988, 196-204.
- Espósito, John L., e François Burgat. 2003. *Modernizing Islam: Religion in the public sphere in Europe and the Middle East*. Londres: Hurst.
- Gerholm, Thomas, e Yngve Georg Lithman, orgs. 1988. *The new Islamic presence in Western Europe*. Londres: Mansell Publishing Ltd.
- Kepel, Gilles. 1991. *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. Munique e Zurique: Piper.
- Kepel, Gilles. 1996. *Allah im Westen. Die demokratie und die islamische herausforderung*. Munique: Piper.
- Kepel, Gilles. 2001. *Das schwarzbuch des dschihad. Aufstieg und niedergang des Islamismus*. Munique e Zurique: Piper.
- Kettani, Ali M. 1978. *Muslim minorities*. Leicester: Islamic Foundation.
- Kettani, Ali M. 1996. Challenges to the organization of Muslim communities in Western Europe. The political dimension. In Shadid, e van Koningsfeld, 1996, 14-35.
- Khosrokhavar, Farhad. 1997. *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion.
- Metcalf, Barbara D., org. 1996. *Making Muslim space in North America and Europe*. Berkeley, Los Angeles, Londres: Univ. of California Press.
- Ramadan, Tariq. 1999. *To be a European Muslim. A study of Islamic sources in the European context*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Rommelspacher, Birgit. 2001. Der Islam – eine Provokation für das westliche Selbstbild. In *Muslimen im säkularen Rechtsstaat*, orgs. Thomas Hartmann e Margret Krannich. 21-28. Berlin: Das Arabische Buch.
- Salih, Ruba. 2000. Shifting boundaries of self and other. Moroccan migrant women in Italy. *European Journal of Women's Studies* 7 (3): 309-323.
- Salih, Ruba. 2001. Confronting modernities. Muslim women in Italy. *ISIM-Newsletter* 7: 1-32.
- Sayyid, Salman. 2000. Beyond Westphalia: nations and diasporas: The case of the Muslim Umma. In *Unsettling Multiculturalism*, ed. Barnor Hesse, 35-50. Londres: Zed Press.
- Sayyid, Salman. 2007. *Euro-Islam and European dreams: answering the Muslim question?* Comunicação apresentada na Conferência da rede MEL-net, 29 de Novembro, ICS, Lisboa.
- Schiffauer, Werner. 2001. Ich bin etwas Besonderes. Wie ein junger Türke vom angepassten Gymnasiasten zum provozierenden Anhänger des fanatischen Islamisten Metin Kaplan wird. *Die Zeit* 41/2001.
- Shadid, Wassef A. R., e Pieter S. van Koningsfeld, orgs. 1996. *Political participation and identities of Muslims in non-Muslim states*. Kampen: Pharos.
- Siems, Siebo. 2007. *Die deutsche karriere kollektiver identität*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Tiesler, Nina C. 2000. Muçulmanos na margem: a nova presença islâmica em Portugal. *Sociologia, Problemas e Práticas* 34: 117-144.

- Tiesler, Nina C. 2006. Back to the roots? A busca da experiência subjectiva na selva das políticas da identidade. *Terrenos metropolitanos*, eds. Ramon Sarró e Antónia Lima, Lisboa: ICS.
- Tiesler, Nina C. 2007. Religiöses Bewusstsein in säkularer diskursprache: Selbstpositionierungen muslimischer minderheiten in den europäischen sozialwissenschaften. *Zeitschrift für Religionswissenschaft XV (2)*: 113-130.
- Tiesler, Nina C. 2008. Heimat, fremdheit, zugehörigkeit: Zur konjunktur des diaspora-begriffs in der ära globaler gleichzeitigkeit. *Babilónia – Revista Lusófona de Línguas, Culturas e Tradução 6*. Dossier A cultura global, 2008-06.
- Tiesler, Nina C. 2009. *A morada de ser. Europa, muçulmanos e políticas de identidade*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (no prelo).
- Tiesler, Nina C., e David Cairns. 2007. Representing Islam and Lisbon youth: Portuguese Muslims of Indian-Mozambican origin. *Lusotopie XIV (1)*: 223-238.
- Tietze, Nikola. 1998. Islam: *Ein subjektivierungsmodus in der moderne. Formen muslimischer religiosität bei jungen männern in städtischen andgebieten, in Deutschland und Frankreich*. Tese de doutoramento, Philipps-Universität Marburg. Hamburgo.
- Vakil, Abdool Karim. 2003a. O «Portugal islâmico», o «Portugal multicultural» e os muçulmanos portugueses: história, memória e cidadania na construção de novas identidades. In *Minorias étnicas e religiosas em Portugal*, org. Guilhermina Mota. Coimbra: Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- Vakil, Abdool Karim. 2003b. Questões inacabadas: colonialismo, Islão e portugalidade. *Fantasmas e fantasias coloniais no imaginário português contemporâneo*, coords. Margarida Calafate Ribeiro e Ana Paula Ferreira. Porto: Campo das Letras.
- Vakil, Abdool Karim. 2004a. Comunidade islâmica em Portugal. In *Dicionário temático da lusofonia*, dir. Fernando Cristóvão. Lisboa: Associação de Cultura Lusófona, Instituto Camões.
- Vakil, Abdool Karim. 2004b. Do outro ao diverso. Islão e muçulmanos em Portugal: História, discursos, identidades. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões 5*: 283-312.
- Werbner, Phnina. 1996. Public spaces, political voices: Gender, feminism and aspects of British Muslim participation in the public sphere. In Shadid e van Koningsfeld, 1996.
- S. a. 1999. S. t. *Q-News* 312.