

Próximo Futuro / Next Future

FUNDAÇÃO
CALOUSTE
GULBENKIAN

Fundação Calouste Gulbenkian
Programa *Próximo Futuro*
Workshop «Cidades»
24 e 25 de Fevereiro

Muçulmanos nas suas cidades

**NACI, Núcleo de Antropologia em Contextos Islâmicos do CRIA
Centro em Rede de Investigação em Antropologia (FCSH-UNL, ISCTE-IUL, UM, FCT-UC))**

Coordenação: Maria Cardeira da Silva

Autores: Rita Cachado, Maria Cardeira da Silva, Raquel Carvalheira, Francirosy Ferreira, Rita Faria, Francisco Freire, Joana Lucas, José Mapril, Vera Marques, Carimo Mohomed, Susana Pereira Bastos, Angeles Ramirez, Carla Sousa, Virtudes Téllez

Sumário

As preocupações ocidentais sobre cidades e cidadania muçulmanas progrediram entre propostas de um modelo islâmico de cidade, o questionamento da existência de uma cidade islâmica, a progressiva focagem de interesse nos movimentos sociais e religiosos urbanos em cidades islâmicas e o crescente enfoque na cidadania dos muçulmanos na Europa. Entretanto, também as cidades de contextos maioritariamente islâmicos empreenderam historicamente processos de outrificação e se confrontaram e confrontam com a diversidade cultural, frequentemente expressa em termos religiosos. Nem umas, nem outras, assim mutuamente constituídas, se têm empenhado em cruzar experiências históricas de urbanidade mais ou menos recente com vista a resolver problemas decorrentes de uma alteridade cada vez mais reificada com base na religião. Neste texto, produzido colectivamente por membros do Núcleo de Antropologia em Contextos Islâmicos do CRIA e outros convidados, pretendemos estirar a reflexão sobre muçulmanos em suas cidades, velhas e novas, em diferentes continentes, de população maioritária ou minoritariamente muçulmana, sustentando-a em etnografias de encontros diversos e singulares, argumentando que um pensamento exclusivamente formatado pelo princípio da alteridade religiosa, e estribado em mapas culturais, não é produtivo, mas cada vez mais reprodutivo da realidade que pretende objectivar e, logo, pouco útil para projectar boas cidades e novas maneiras de as habitar.

Existem muitos muçulmanos, de diferentes cores e feitios, em Lisboa, alguns deles indianos, melhor dizendo, indo-paquistaneses, melhor dizendo, indo-bangladeshi-paquistaneses (para ele serão sempre *indianos*), categoria, uma de muitas, onde ele, os seus pais, os seus avós também entram.

Mas o que é que esse muçulmano, que nasceu em Moçambique, tal como o seu pai, tem a ver com aqueles *indianos* que vieram para Portugal nos anos 80 e 90 do século xx, que nunca passaram por África, que nunca fizeram a viagem inversa de Vasco da Gama?

Esse muçulmano, aparentemente, não é muito praticante, mas a fé é um assunto do foro íntimo dele e ninguém tem nada a ver com isso.

Será que ele é muçulmano? Quem quer saber? Porque quer saber? É para alguma estatística? Para algum estudo «científico»? Para as notícias por causa de um atentado nas Filipinas ou na Chechénia?

Já agora, o que é, para esse *muçulmano*, ser *muçulmano*?

(um muçulmano em Lisboa)

Mapas persistentes

As primeiras preocupações teóricas ocidentais sobre cidades e cidadania muçulmanas eram ora decorrentes da visão weberiana da cidade oriental inorgânica, mera soma de grupos tribais e clãs divididos, ora determinadas pelo princípio, igualmente orientalista, de que os residentes das cidades islâmicas são, antes de mais, cidadãos da Umma (Brown, 1976). Assim se produziram e reproduziram modelos islâmicos de cidade (Marcais, 1945 e 1947; Gardet, 1969; Grunebaum, 1961; Le Tourneau, 1957), sustentados nas ideias a) de que o Islão é uma religião essencialmente urbana, b) de que a maior parte dos muçulmanos vive em cidades, c) de que a especificidade das cidades islâmicas resulta, precisamente, da sua especificidade religiosa. A consistência sistémica destes modelos teóricos tornou-os de tal forma convincentes que muitos projectistas urbanos contemporâneos os reproduziram nos últimos anos do século xx, particularmente na Arábia Saudita, no Egipto e no Golfo (Abu-Lughod 1987). Estas aproximações essencialistas, que careceram, naturalmente, de uma revisão etno-excêntrica do conceito de cidade (Eickelman, 1974), acompanharam o planeamento urbanístico dos aglomerados coloniais em contextos islâmicos e

conduziram, em muitos casos, a um *apartheid* urbanístico (Abu-Lughod, 1980; Çelik, 1997; Rabinow, 1989; Wright, 1991), alegadamente legitimado pela necessidade e pelo respeito pela diferença cultural.

Para alguns, as recentes tensões e tumultos nas *cités* suburbanas francesas resultam da repetição pós-colonial deste modelo de *apartheid*, da conversão contemporânea da *mission civilizatrice* em *mission intergrationiste* (Silverstein e Tetreault, 2005).

O mesmo princípio topográfico ocidental que traduzia a diferença cultural em termos religiosos havia sido, também, historicamente aplicado nas *medinas* por decisores muçulmanos desde o início da Hégira e da expansão do Islão, com a segregação topográfica e hierarquizada dos *ahl al kitab* (as gentes do livro), dos *mawali* (árabes não muçulmanos) e dos *dhimi* (protegidos). Isso veio, mais tarde, a gerar situações paradoxais como, por exemplo, o facto de as *medinas* magrebinas, muralhadas e reificadas pelas políticas patrimoniais francesas, perpetuarem cristalizadas dentro dos seus muros as *mellahs*, ou bairros¹ dos judeus. A validação formal de direitos diferenciados para populações muçulmanas (maioritárias) e não-muçulmanas (minoritárias), estribada na lei islâmica (*xaria*), nas tradições proféticas (*sunna*), ou na soberania estatal (islâmica), parece por vezes afrontar a realidade multicultural destes países, sobretudo se tivermos em conta o princípio «universal» dos Direitos Humanos. As cidades islâmicas, esmagadora e historicamente multiculturais, são por vezes consideradas enquanto territórios lineares, terrenos privilegiados de massificação do Islão e suas diferentes escolas, e não como espaços culturalmente complexos, onde as minorias, quando não representadas, são, pelo menos, representativas. Mas, embora durante as últimas décadas do século XX se tivesse assistido a algum interesse pela multiculturalidade/diversidade religiosa urbana em contextos islâmicos (entre outros Lapidus, 1967 e 1969; Greenshields, 1980), os mais recentes processos de revivalismo islâmico, e o abundante quadro de estudos que este vem alimentando (por exemplo: Mahmood, 2005; Haenni, 1999 e 2005; Bayat, 2007; Wickham, 2002), parecem ofuscar essa realidade, quando metrópoles como o Cairo, Teerão ou Jakarta claramente vivem quotidianamente essa experiência de pluralidade.

Cidades de Pedra

¹ Bairro (numa tradução económica, e negligenciando aqui, novamente, as especificidades culturais da urbanidade local).

As mudanças demográficas decorrentes das últimas fases da colonização e da descolonização levaram a alterações substanciais no que respeita à composição social dos habitantes destas cidades e, particularmente, das *medinas*. Mas o espírito preservacionista e museográfico das políticas coloniais de *apartheid* que as marcaram (Mitchell, 1989) e, mais recentemente, os novos impulsos de patrimonialização e turistificação iludem-nos e permitem, frequentemente, a perpetuação dos modelos orientalistas que lhes presidiram. É isso que explica o sucesso turístico de cidades como Fez, Tânger ou Marraquexe. Em muitos casos, é mesmo possível recuperar nelas, de maneira alegadamente didáctica, uma imagem do passado de convivência da diversidade cultural e do multiculturalismo, muitas vezes conseguida à custa do branqueamento de uma história se não violenta, pelo menos tensa. Isto é o que acontece em algumas cidades atlânticas, como Essaouira.

Essaouira, antiga Mogador à época da presença portuguesa, apresenta-se como uma cidade cultural e artística. A cidade prosperou na época das navegações triangulares e ao longo do século XX entra em decadência económica. É a esse contacto, interrompido entre o século XIX e a quase totalidade do XX e que deixou marcas no seu urbanismo, que Essaouira vai hoje buscar a sua marca cosmopolita. A partir dos anos 70, pequenas vagas carismáticas de visitantes alternativos (Jimmy Hendrix, Bob Marley, etc.) e o turismo de massa que crescia em torno das cidades imperiais foram ajudando a sedimentar uma estratigrafia da diversidade e a escamotear o confronto histórico entre marroquinos, portugueses, ingleses e franceses, de que resultou a especificidade do seu urbanismo e cujo dramatismo já o haviam elegido como cenário para filmes como o *Othello*, de Orson Wells. As rodagens cinematográficas trouxeram a cidade para a ribalta e acrescentaram-lhe o movimento e as dinâmicas culturais. Capitalizando também características locais, as pinturas «naïves» ou «tribais» inspiradas na história árabe-berbere, as origens «africanas» da cultura marroquina e o artesanato local, Essaouira tornou-se um pólo de produção artística e, mais tarde, com o êxito do Festival Gnaoua, iniciado em 1998, um modelo de promoção cultural para outras cidades marroquinas, como já acontecera com Arzila, ainda nos anos 80.

Na ânsia de capitalizar a diversidade, complexos passados de encontros culturais conflituosos transformam-se por vezes frivolamente em multiculturalidade (um recurso ainda mais valioso), para melhor abrir as portas de centros históricos muralhados e cidadelas ao turismo e à gentrificação. Os subsequentes atropelos sociais traduzem-se, por vezes, numa constrangedora economia linguística bélica.

«Phal filistin!» (como na Palestina!), dizem alguns habitantes de Al Jadida, em Marrocos, reagindo à especulação e inflação provocada pela súbita e avassaladora compra de casas por forasteiros nas antigas cidadelas portuguesas de Mazagão e da vizinha Azamor, que os obriga por vezes a procurar os arrabaldes, novos destinos dos pobres.

Em muitos casos (ali, como noutras cidades onde vivem muçulmanos em maioria ou minoria), a promoção cultural da diversidade religiosa acaba por produzir e, ao mesmo

tempo, camuflar as fortes tensões sociais que desencadeia. Dada a frequente topografia étnica e religiosa do assentamento prévio das populações, nalguns casos por imigração laboral, noutras por fuga à guerra, essas tensões, embora sociais, manifestam-se por vezes – e outras vezes são lidas – num idioma cultural ou religioso.

O lugar histórico – de residentes maioritariamente muçulmanos – da ilha de Moçambique é mais um exemplo disso. Celebrada como arquétipo colonial do engenho português na gestão do encontro entre «povos» e culturas – europeus, hindus, árabes e africanos –, a cidade, classificada como património da humanidade em 1991, tem cerca de 400 edifícios de calcário de coral e pedra, que constituem o núcleo da cidade de Pedra, e cerca de 1200 casas de construção de matope e palma, a cidade de Macuti. O conjunto abriga 17 000 Habitantes, concentrando-se a maioria na cidade de Macuti, num terço de uma ilha com 3 km de comprimento e uma largura máxima de 500 metros, sem saneamento básico, tornando impossível a harmonia no espaço patrimonial. Populações rurais ou piscatórias da orla do continente foram integradas, particularmente durante a guerra, fazendo jus à fama pluricultural da ilha. A candidatura da Ilha a Património Mundial baseou-se, justamente, nessa dualidade, fazendo apelo simultâneo à profundidade histórica da cidade de Pedra e à intangibilidade do património de Macuti, expresso, fundamentalmente, numa paisagem étnica, que parece ecoar o discurso colonial da paisagem «pitoresca e colorida» (cf. Lobato, 1966). Uma paisagem animada pelas manifestações musicais das mulheres muçulmanas do Tufo, quantas vezes ainda chamadas a abrilhantar acontecimentos sociais ou culturais que se desenrolam na outra cidade. A questão é que ambas as realidades – embora capitalizadas como par, de acordo com o princípio caro à UNESCO da «nossa diversidade criativa» – não são duas faces da mesma moeda. O excesso populacional de Macuti e os resistentes da Cidade Velha parecem atropelar o processo de patrimonialização.

«O problema é a miséria, a resistência das pessoas em não quererem trocar a ilha por novos espaços de residência propostos no continente, que melhor corresponderiam às suas necessidades; persistência em querer habitar e profanar patrimonialmente um espaço que não é mais do que um subúrbio de uma cidade, que afinal não existe».

(Diz um arquitecto responsável da UNESCO)

Na verdade, hoje, a topografia sobrepõe-se à de ontem: na cidade de Pedra, europeus, portugueses e assimilados ou outros estrangeiros de reconhecido estatuto; na cidade de Macuti, mestiços pobres, negros, muçulmanos.

Em Macuti, para os mais velhos a Cidade de Pedra tem duas leituras. Por um lado os saudosistas para quem a cidade se confunde com «o tempo dos portugueses»: memórias de vida, de pequenos empregos, de uma vivência discriminatória mas protectora. Por outro lado, temos as memórias más da cidade de Pedra: os trabalhos domésticos desempenhados em servidão... «foi muito sofrimento».

Assim, para grande parte da população, por altura da independência a verdadeira libertação foi a ocupação dos terrenos da cidade de Macuti, e a possibilidade de dispor deles sem rendeiro, nem imposto de «palhota». A cidade de Pedra tem pouco significado no modo de vida da cidade de Macuti. Aqui, entre a mesquita e a pesca, a praia e os vizinhos e os amigos desenrola-se um sentido de comunidade que não foi nunca reconstituído na outra cidade. A possibilidade de acesso a alguns serviços (escola, hospital, correios...) não é suficiente para que a cidade de Pedra desempenhe um papel central. Na verdade muitos confessam nunca lá ir: «Para quê?». A cidade de Pedra tem vindo a ser ocupada por serviços e por novos residentes da burguesia nacional ou estrangeiros, sobretudo europeus que se apropriam das residências cooperando com a UNESCO na preservação dos edifícios. As suas relações com Macuti são frágeis. Dizem os de Macuti:

«Os que moram aqui são daqui, e são os estrangeiros que chegam à cidade de Pedra que não são de cá. [Italianês, português, suecanês, tem muitos... Ficam, depois vão] Quem está alojado na cidade de Pedra, muitas vezes entre escombros, espera o dia em que possa construir ou comprar na cidade de Macuti. O dia em que um estrangeiro lhe ofereça dinheiro que o liberte do património mundial.»

O último plano de desenvolvimento da ilha 2009 (AA.VV., 2005) continua a proteger os edifícios e a potenciar a sua ocupação, mas centrifugando a população residente. A percepção da cidade de Macuti como periferia da cidade de Pedra, excessiva e problemática, decorre da persistência de representações clássicas do património em que a materialidade cultural e a profundidade histórica abafam dinâmicas sociais e vivências culturais contemporâneas. Os projectos de recuperação e as práticas sociais locais demonstram que as duas cidades (que um antigo projecto camarário do século XIX previa separar com um muro) continuam divididas, territorializadas e suspensas em formas de identificação e apropriação mutuamente equívocas (Pereira, 1988; a.n.i., 1985; AA.VV., 2005).

Cidades no deserto

Outras cidades de maiorias muçulmanas, foram criadas no período pós-independência, no espaço plano do deserto, rebelando-se contra constrangimentos urbanísticos coloniais e alheias a contemporâneos fluxos turísticos. Mas nem a

indiferença do terreno virgem, nem a unanimidade religiosa da população resistem à fractura e à tensão de projectos urbanísticos essencialmente políticos.

Por exemplo, a moderna cidade de Al Aaiún, no extremo ocidental do deserto saariano, ergue-se ao lado do que foi a capital dos últimos restos do império espanhol: o Saara Ocidental, abandonado por Espanha em 1975 e ocupado, com aparato político, por Hassan II de Marrocos. Al Aaiún não é de fácil etnografia. Na capital da *mintaqa*, a zona, como chamam os refugiados saarauis ao território do Saara Ocidental, a vida social está marcada pelos resultados de um conflito que segmenta famílias, tribos e amigos, ao mesmo tempo que obriga diferentes grupos sociais a conviver na mesma cidade. Esta forte polarização resulta de uma política de assentamento cujo objectivo era, justamente, o contrário: o de transformar e dar coesão a uma nova população saaraui que constituiria o censo de votantes para o referendo para a autodeterminação auspiciado pelas Nações Unidas. Actualmente pode dizer-se que existem três grupos distintos: os saarauis, quer dizer, os oriundos do antigo Saara espanhol, o Saara Ocidental; a população procedente do repovoamento organizado pelo Estado marroquino em 1991 e destinado a engrossar o censo de votantes pró-Marrocos; e, em terceiro lugar, os imigrantes marroquinos que se mudaram, entretanto, para a zona. Al Aaiún é uma cidade de fronteiras. Linhas invisíveis que, com o tempo, se negam a ser atravessadas. Nem os antropólogos parecem conseguir cruzá-las...

Estaba convencida de que el hecho de disponer de diferentes discursos podía mantenerme alejada de una visión parcial del conflicto. Pero pronto me di cuenta de que eso no era posible. Sentía que traicionaba a mis informantes saarauis si visitaba a los marroquíes. Cuando cruzaba la ciudad y visitaba los barrios de grupos teóricamente enfrentados, pensaba que podía ser utilizada para llevar y traer información, en una ciudad marcada por las rutas de la represión, lo cual suponía una terrible situación como antropóloga y también personalmente. Al cabo de poco tiempo, ya no pude caminar más por la ciudad de El Aaiún. Para mí dejó de ser un lugar susceptible de ser atravesado. Aquellas fronteras invisibles se convirtieron en muros infranqueables, como el que Marruecos ha construido para mantener alejado al Frente Polisario. Mi miedo (fundado) a ser detenida, vigilada, excluida, se mezclaba con los miedos que dibujan la geografía de la ciudad y que todos sus habitantes comparten. Abandoné el trabajo de campo y esta experiencia me sirvió para reflexionar sobre la relación entre el miedo y la ética en una zona de conflicto, que permite trabajar cuestiones antiguas en la etnografía.

Também Nouakchott nasceu num ponto que só ganhou significado nos novos mapas pós-coloniais, procurando marcar o espaço urbano entre a África Ocidental Francesa e o Magrebe, entre a África e o Islão. Estabelecida como capital da Mauritânia apenas após a independência, em 1960, a «Brasília do deserto» vive numa encruzilhada

identitária que, mais do que desafiar o gasto binómio tradição/modernidade, confronta as caracterizações etnocêntricas de ruralidade e urbanidade. O efeito capital faz-se sentir sobretudo a partir dos anos 70, quando uma enorme vaga de calor e seca assola o país, atraindo populações de diversos pontos, de «cores» e etnias diferentes: «mouros brancos», «mouros negros», soninkés, halpulaar, wolof. A maioria é, alegadamente, proveniente da *bâdiya*, representante de uma cultura nómada. É à própria ideia de uma *bâdiya* idealizada e magnificada que a cidade vai buscar os seus elementos produtores de história e de identidade.

A omnipresença da figura geométrica da tenda (*khaima*), na sua versão tradicional (em lã ou algodão) ou moderna (em cimento), tornou-se o objecto de representação da cultura e identidade beduínas, um pouco por toda a cidade, exibindo-se até entre os seus primeiros monumentos oficiais.

Mas, paralelamente, os labirínticos quarteirões de Nouakchott, estendidos por intermináveis quilómetros, materializam um projecto urbanístico. As expressões mais oficiais desta representação parecem iniciar-se, e terminar, na mesquita central, hoje destacada dos núcleos urbanos e apenas ocupada em datas rituais. A prática religiosa é contudo visível, e francamente publicitada, nas centenas de pequenas mesquitas de bairro visitadas diariamente. A sedentarização deu corpo a Nouakchott, reformando a sociedade, a expressão e prática religiosa, através da aproximação aos centros legitimadores do Golfo Pérsico, de onde chegou ajuda económica ao desenvolvimento, mas também a materialização de novas mesquitas e escolas de pensamento e missão. Inversamente, o Golfo tornou-se para os habitantes de Nouakchott um centro de estudo, ou de emprego.

Os nomes atribuídos aos bairros mais populares reflectem esta viagem de ida e volta ao berço do Islão: Falujah, Kufa, Basra, Gaza, Bagdad... Mas também os mais burgueses Dubai, ou Las Palmas (em geografia inversa).

Nesta cidade multi-étnica, próxima do rio Senegal, escutam-se igualmente as sofisticadas chamadas à oração das decoradas mesquitas Tijanya, frequentam-se todo o tipo de marabutos, debate-se a prática religiosa a todos os níveis. Nouakchott será sem dúvida uma «cidade islâmica», com os seus *suq-s*, bairros encerrados sobre si próprios, *hammam-s*, ou a omnipresença sonora dos apelos à oração. Será porventura a mais distante cidade muçulmana (a *maghrib*). E, contudo, é uma cidade de deserto, que foi crescendo e configurando-se espacialmente de acordo com a chegada de novos migrantes. Os bairros da cidade tendem a respeitar a cor, a origem social e a etnia dos habitantes. Concomitantemente com um Islão urbanisticamente

exibido, grupos e associações juvenis emergentes ensaiam a viabilidade dessa diferenciação nem sempre vivida pacificamente. Através de um modesto, mas empenhado investimento em actividades artísticas como o cinema, a música, a pintura e o teatro, alguns jovens de Nouakchott dotam de significado as diferenças culturais que permeiam a vida da cidade e do país, ao mesmo tempo que tentam assegurar o seu espaço num mundo global. Para eles, ser-se mauritano é ser-se muçulmano, mas isso implica aceitar que existe nessa unidade religiosa uma diversidade cultural. As expressões artísticas, como a produção de filmes, de música rap, de teatro, largamente apoiadas por ONG estrangeiras, vão permitindo retratar as diversas realidades sociais e atribuir novos significados à vivência da diferença. Sugerem que, embora Nouakchott, tal como Al Aaiún, seja uma cidade de fronteiras, as suas linhas parecem poder ser atravessadas.

Cidades diáspora

Os processos de descolonização acentuaram, entretanto, também a constituição de comunidades muçulmanas diáspóricas. Tal como em muitas cidades de maioria muçulmana, isso obrigou à reformulação dos pressupostos de convivência de diversidade cultural e religiosa e de renegociação do islão «correcto». Mas a diversidade da origem e dos itinerários das comunidades migratórias que se constituem como equipas competidoras neste novo jogo de aferimentos demonstra, mais uma vez, como religião, etnicidade e nação se contaminam mutuamente e que, por isso, só é possível entender as regras e quem joga contra quem... jogando.

Leicester constituiu, desde o início da década de 1970, um espaço de forte atracção para a fixação de famílias oriundas do Uganda, do Quénia, da Tanzânia e do Malawi, em resultado dos processos de independência que ocorreram nestes territórios. Chegaram em fluxos súbitos e numerosos. Espoletaram atitudes rejeitantes e discriminatórias na população residente. Concentraram-se em determinadas áreas nas quais a percentagem de pessoas genealogicamente ligadas ao subcontinente indiano rapidamente atingiu os 80% a 90% dos residentes. Rivalidades religiosas ditaram que as famílias muçulmanas se fixassem em Spinney Hills e High Fields enquanto as de religião hindu e sikh se aglutinaram em Belgrave e arredores. Ao longo de um processo de descristianização local (no seio do qual igrejas se transformaram progressivamente em mesquitas, templos hindus e sikhs), a população muçulmana foi a que apresentou um crescimento mais acentuado. A integração de Portugal na CE

em 1986 e o próprio contexto global de crise e contracção do mercado de trabalho empurraram também muitos hindus e muçulmanos oriundos de Moçambique para a segunda cidade britânica com maior percentagem de população de origem india. Apesar de manterem afinidades religiosas e culturais, bem como laços familiares e de casta, os East African Indians e os Portuguese Indians (como se auto e hetero definem) travam entre si infundáveis debates sobre os modos «certos» e «errados» de viver em cidades multiculturais e pluri-religiosas.

Ambos muçulmanos «moderados», desinteressados de rivalidades faccionais e «estando contra os radicais», Ebrahim e Ismael, vizinhos em High Fields, exemplificam bem dois projectos distintos, partilhados pelas suas respectivas redes diáspóricas, no que respeita ao modo de abertura e vivência intercultural. Ebrahim define-se como «uma pessoa de origem india que nasceu no Malawi, onde aprendeu a falar a língua nativa e (através da língua) absorveu muito da cultura e da maneira de pensar africana». Vive há muitos anos em Leicester mas «não se sente 100% britânico». Embora reconheça várias referências, «a sua identidade mais forte é a muçulmana», reactualizando-a como «um modo de vida». Diz-se surpreendido com Ismael quando este se define como «um português de gema», embora de religião muçulmana. Considera-o «muito diferente» de si e dos seus, «sem barbas», vestido «à europeu», tal como a sua esposa (que raramente usa lenço), falando português em casa, onde imagina não existir «aquela separação entre homens e mulheres»; se não tivesse já presenciado, duvidaria da quantidade de «amigos» de outras raças e religiões com os quais o seu vizinho português se reúne. Mas o que definitivamente o «choca» em Ismael são as práticas de convivialidade familialista, discrepantes face ao suposto padrão britânico de relacionamento público (sociabilidades efusivas e «brincalhonas» e, sobretudo, aquele interesse pela vida «privada» dos outros) que codifica como «muito próprias da cultura portuguesa». No âmbito da exibição pública da identidade muçulmana que pauta o actual contexto britânico, o elemento que mais des-identifica Ismael dos seus pares britânicos é a ênfase especial que coloca em projectos que atravessem pressupostos fronteiras e incomunicações, culturais e religiosas. Contra o sectarismo religioso, está à frente de um projecto de criação de uma nova mesquita onde se encontrem muçulmanos, hindus, sikhs, judeus e católicos. Começou pelos seus amigos. Juntou portugueses, «católicos, hindus, muçulmanos, católicos e ateus», «homens e mulheres na mesma sala»; serviu «azeitonas, pastéis de bacalhau, queijo português, chamuças, camarão e frango com piripiri» e chamou «uns rapazes para cantarem o fado». Contra as vidas paralelas, o seu projecto visa «misturar» (uma ideia que repetidamente evoca) e propor «aos de Leicester» «uma maneira de viver diferente». Para alguns líderes religiosos que protagonizam um discurso exclusivo, altamente conservador e ortodoxo, a sua vida é rejeitada como «impura» e «anti-islâmica».

Embora as «diásporas tenham vindo a ser idealizadas como comunidades exemplares do momento transnacional, abertas, porosas, cosmopolitas [...] desterritorializadas, capazes de fornecer [...] mas não de impor, como fazem os Estados-Nação aos seus cidadãos/súbditos, identidades flexíveis e múltiplas» (Tololyan, 2000: p. 112), as comunidades diáspóricas estabelecidas não são, por definição, híbridas e/ou abertas às relações interculturais.

Depois de me ter pedido sigilo absoluto, Ebrahim (sua mulher e quatro filhos) aceitaram (talvez pela primeira vez) misturar: partilhar com a minha família, de baglás não muçulmanos, uma semana de férias em Portugal. Nada foi fácil. Embora as comparações e as trocas de julgamento de valor (entre «eles» e «nós», «aqui» e «lá», «agora» e «dantes», etc.) fossem recorrentes, as trocas sucediam-se. Surpreendido consigo próprio, Ebrahim não se cansava de «misturar» o Malawi e o Alentejo.

Cidades e (in)visibilidades

Apesar da inegável contaminação entre religião, etnicidade e nação na gestão da diversidade identitária, as classificações religiosas têm vindo progressivamente a sobrepor-se à discriminação e também ao *framing* analítico pela etnia e/ou pela cultura. Tal como os primeiros antropólogos urbanos fizeram, procurando nos bairros urbanos e/ou nos seus grupos étnicos a reformulação da vida das aldeias (Hannerz, 1983; Leeds, 1968), muitos estudos actuais urbanos parecem agora procurar pequenos *islâos* (ou outras quaisquer *pequenas grandes religiões*) dentro das cidades. Contudo, esse novo enfoque que privilegia a moldura da religião, e que decorre, também, da politização da religião (particularmente do Islão), deve ser ágil para seguir os contornos dessa mesma politização que parece informá-lo. Se, em muitos casos, a emergência política e a exibição do Islão no espaço público o configura claramente como categoria analítica eruptiva e localizada, noutros essa emergência é camouflada, travestindo-se frequentemente a alteridade religiosa de diferença cultural.

A Comunidade Religiosa Islâmica Mesquita Al-Sunna de Fuenlabrada e a Comunidade Muçulmana de Getafe Al Falah (ambas na Comunidade Autónoma de Madrid) têm peso e visibilidade social importante nos seus municípios. Ambas são comunidades reivindicativas que exibem a sua diferença e alteridade em espaços públicos, nos quais procuram negociar não só a sua presença como os seus direitos enquanto cidadãos. O marcador religioso torna-se problemático para os políticos socialistas que pretendem governar baseando-se no laicismo e que se vêem implicados numa relação com comunidades que colocam a religião no espaço público de negociação civil. Os mecanismos utilizados pelos dois municípios para lidar com isso são opostos: o de Fuenlabrada recusa oficialmente qualquer relação com as religiões, incluindo a católica (apesar de informalmente manter um apoio económico às paroquias da zona); o de Getafe, ante o peso da religião católica (o município é sede de um bispado), opta por neutralizar esta presença, cedendo terreno público às outras religiões. A dificuldade destas comunidades em conseguir apoio por parte dos agentes institucionais enquanto cidadãos implica o recurso à criatividade institucional e à

apropriação dos espaços de diálogo abertos aos agentes sociais em geral. É nos foros de convivência ou de integração dos imigrantes que as comunidades religiosas muçulmanas encontram resposta às suas necessidades, sempre e quando as manifestem enquanto representações culturais. Observa-se aqui uma etnicização da religião que permite aos agentes institucionais cooperar, não com muçulmanos, mas antes com imigrantes com tradições culturais diferentes, que devem ser apoiados socialmente como demonstração do esforço de integração das comunidades estrangeiras. Nesse sentido, e para citar um único exemplo, o município de Getafe cede anualmente à Comunidade Muçulmana de Getafe Al Falah um polidesportivo para a realização das orações realizadas nos dias do Aid-Al Fitr e do Aid-Al Kbir enquanto actividades culturais da população marroquina. Neste caso, apesar de o elemento marroquino ser maioritário, os redactores do projecto apresentado são na sua maioria cidadãos de nacionalidade espanhola nascidos em Ceuta. Este modo de actuação, apesar de viabilizar o exercício de um ritual religioso, impossibilita a normalização da presença muçulmana no território, ao mesmo tempo que cria outro tipo de alteridade ao tornar invisível a origem não estrangeira de uma parte importante da comunidade.

De facto, uma das respostas frequentes à politização do Islão tem sido, justamente, a da sua invisibilização. O caso mais radical e recente foi o do referendo realizado na Suíça em 2009, espoletado pelo pedido de licença para a construção de um minarete com 6 metros de altura por parte de uma associação cultural turca. O resultado baniu a construção de novos minaretes, excluindo assim o Islão da paisagem nacional. Mas, se essa foi a parte mais visível do processo de invisibilização do Islão, é importante sublinhar como ele já havia sido activado no momento prévio de mobilização pública contra os minaretes, em que se contestava a pertinência e o valor religioso destes, a sua verdadeira *islamicidade*, recorrendo-se, alegadamente, ao Alcorão, onde os minaretes não são mencionados. Pelo que se podia entender: os minaretes, ao contrário de exibirem o Islão, ocultam o *bom* Islão. O *bom* Islão é discreto.

Em modelo diferente do dos casos de Madrid e da Suíça, em Portugal, mais especificamente na área metropolitana de Lisboa tem-se assistido a um esforço de criação de infra-estruturas para uso da crescente população muçulmana. Ao todo, é possível encontrar sete mesquitas e dez lugares de culto cuja localização na cidade varia entre zonas relativamente centrais da capital, tais como a Praça de Espanha e o

Martim Moniz, e a periferia. Todas estas instituições apresentam uma enorme diversidade de congregações que variam consoante critérios nacionais (bangladeshis, paquistaneses, portugueses e guineenses), linguísticos (bengali, urdu, português) e/ou correntes doutrinárias (ex: deobandis e barelwis). Quase todas foram criadas através de esforços de redes informais de angariação de fundos e contaram frequentemente com o fomento e apoio burocrático da Comunidade Islâmica de Lisboa, a representante dos muçulmanos sunitas na esfera pública portuguesa. Ainda que não participe activamente no financiamento ou na gestão destas instituições, a opção da C.I.L. em apoiar, sempre que possível, a criação e o posterior funcionamento de outros lugares de culto (inclusivamente no acesso a potenciais líderes de oração ou na calendarização anual) deve ser interpretada com base na ideia de fomento da prática ceremonial. Tal esforço faz, aliás, parte de um projecto mais alargado que passa pela construção de projectos educativos, religiosos e civis, talhões islâmicos, e participação no espaço mediático. A ideia central é providenciar a todos os muçulmanos, independentemente daquilo que os diferencia entre si, infra-estruturas às quais possam recorrer no quotidiano para rezar, realizar as cerimónias fúnebres ou simplesmente educar religiosamente os seus filhos. Como ocorre noutras contextos, devem entender-se estas dinâmicas no âmbito de um processo de institucionalização de um Islão liberal no espaço público português, o que passa indelevelmente (ainda que não apenas) pela construção de um lugar na cidade de Lisboa. Mas este esforço parece assentar na ideia de que, para serem «bons» cidadãos portugueses, os muçulmanos em Portugal devem estar cientes da sua identidade e «herança» religiosa, mas também do seu lugar. Ao contrário do que parece acontecer nas comunidades madrilenas referidas, *muçulmanidade* e *portugalidade* representam as duas faces de um mesmo projecto político para um Islão público em Portugal.

Lisboa também já foi *muçulmana*, não porque a cidade, essa coisa abstracta, praticasse uma religião, mas porque houve um tempo, há muitos séculos, em que os árabes, mouros, sarracenos, ou seja, os seus *antepassados* (antepassados como? Nem sequer eram da sua família, que é *indiana...*) eram os donos da cidade, e isso faz-lo sentir-se ainda mais próximo, mais íntimo de Lisboa... (um muçulmano em Lisboa)

O mesmo parece passar-se em São Paulo, no Brasil, onde a paisagem urbana não dá mostras de se preocupar com a crescente presença muçulmana. Hoje em dia podemos ver mesquitas e outros templos no roteiro turístico da cidade, onde, segundo Kalandar, residem aproximadamente 30 000 famílias muçulmanas (2001, p.162).

Imigrantes palestinos fundaram, em 1927, a Sociedade Beneficente Muçulmana Palestina de São Paulo, que, em 1929, viu suprimida a palavra «palestina» de seu nome, para favorecer a adesão de outras nacionalidades ao grupo. Dessa comunidade nasceu a primeira mesquita fundada no país, em 1946: a Mesquita Brasil (ou Mesquita São Paulo). Localizada no bairro do Cambuci, foi erguida com o apoio de imigrantes árabes, que chegaram ao Brasil entre as duas grandes guerras. Sua sumptuosidade chama a atenção de quem trafega pela avenida.

No Brasil, o grupo muçulmano, embora com maioria e liderança árabe, tem-se tornado mais segmentado. É possível notar a progressiva integração de outros grupos étnicos, de origem africana (da Guiné, do Senegal, de Angola, de Marrocos) e de revertidos², de origem brasileira que vêm tomando a cena, quando se trata de espaços de oração.

Por exemplo, a mesquita do Rio de Janeiro apresenta o maior número de brasileiros revertidos participantes e a mesquita da República em São Paulo, que foi criada para ser um espaço de muçulmanos brasileiros, hoje agrupa em sua maioria africanos de vários países. Em Belo Horizonte, um novo centro de orações foi criado e é liderado por um brasileiro revertido. A mesquita de Campinas abriga muçulmanos de várias procedências. E ainda existem muçulmanos revertidos que preferem seguir a religião sem se envolverem com nenhum grupo específico.

É comum encontrarem-se mesquitas no centro da cidade, isto porque a sua construção está ligada directamente ao comércio, actividade realizada pela maioria dos muçulmanos de origem árabe, mas também por ser um lugar de passagem e de fácil acesso a todos. Mais recentemente acompanha-se o interesse de jovens da periferia com o movimento Hip Hop e Islão, embora não seja possível dizer da real força desse movimento e nem o que veio primeiro: se o Hip Hop ou o Islão.

Com uma formação política baseada no movimento negro, alguns muçulmanos despontam numa outra direcção, que decorre dos efeitos da globalização na esfera religiosa, uma vez que o que parece atrair estes jovens não é o Islão tradicionalmente identificado aos árabes, mas associado ao movimento negro, ao rap, a Malcolm X e aos Malês. A «Nova Medina», um bairro muçulmano na periferia da cidade de São Paulo, parece estar ligada a esse processo.

Os modos de apropriação do espaço religioso, seja por árabes, africanos ou brasileiros, parecem estar em diálogo com a cidade. Encontramos no Brasil um Islão (não monolítico ou homogéneo, muito embora ainda persistam visões homogeneizantes) permeado pelas inter-relações locais. E, mais, por práticas religiosas e culturais, tradição e modernidade duplamente articuladas em *double bind*, convivendo num país maioritariamente cristão.

2 Existe controvérsia relativamente ao conceito de «convertido». Utiliza-se aqui o termo que parece merecer mais consenso por parte dos próprios no Brasil.

Dispositivos de emergência

As políticas urbanas em geral e as políticas sociais em particular afectam as escolhas dos devotos nos seus quotidanos e nos seus percursos de vida. Se é verdade que a vivência religiosa quotidiana é importante para uma boa percentagem da população urbana com referentes islâmicos, a habitação, a escolaridade dos filhos, o acesso ao emprego, à saúde, são preocupações que partilham com os demais (devotos, ou não). E se ao pesquisar em ciências sociais com uma dada comunidade urbana, mais do que elaborar questões decorrentes de categorias analíticas depuradas, procurarmos também responder àquelas que os habitantes das cidades se fazem a si próprios – sejam elas mais ou menos reflexivas –, descobriremos um Islão prático e rebelde a qualquer quadrícula: para além de devotos (e de todas as outras coisas que os fazem pessoas), os muçulmanos que vivem nas cidades são, também, *urbanitas*.

Em contextos urbanos de multiculturalismo tem vindo a enfatizar-se o carácter fracturante das linhas de definição das identidades religiosas. Não podemos ignorar a importância dessas linhas, muito menos quando ela é reclamada pelos próprios devotos. Mas, porque não são heuristicamente produtivas *per se*, e porque estamos socialmente equipados com dispositivos de vigilância que activam alarmes e sistemas securitários ao menor sinal de alteridade e de estranheza, não devemos destacar, ou sobrepor à partida, essas de outras linhas constitutivas de identidades, isolando-as e recortando-as em nossas aproximações às cidades. Podemos, isso sim, recorrer a elas para mostrar comparativamente como o Islão reage a diferentes ambientes urbanos, maioritária ou minoritariamente muçulmanos, contribuindo assim para lhe dar espessura e significado, desencapsulando-o de essencialismos reificantes e devolvendo-o aos meios sociais complexos que o reconfiguram a cada momento. Foi o que tentámos neste texto de etnografias múltiplas.

Estamos, também, socialmente equipados com um dispositivo que nos faz capazes de suspender a *outrificação* e de impedir o estilhaçamento comunitário. Sabemo-lo porque ele tem sido testado, ainda que por breves momentos e em situações de emergência, como a de 11 de Março em Madrid.

Las diligencias de las autoridades, las manifestaciones públicas de rechazo a la violencia de los/as propios/as musulmanes/as y el talante de la ciudadanía en general, condujo al establecimiento de una armonía que frenara la posibilidad de aumentar el número de muertes y/o afectados/as en venganza. Esta armonía se reflejaba en una de las frases que más se utilizó en esos días: “**Todos íbamos en ese tren**”.

A difícil solução para muitos problemas de convivência urbana estará na nossa capacidade de encontrar meios para reprogramar esse último dispositivo e suspender, de modo mais permanente, todas as formas, aleatórias, definitivas e fracturantes de outrificação sem, com isso, eclipsar os espaços de manifestação de identidades diversas. Poderemos, então, seguir *nosotros*³, todos, quotidianamente, num mesmo comboio.

Referências Bibliográficas

- AA.VV. (2005): *Master Plan – Ilha de Moçambique*, Lisboa, CESOCI / African Development Bank International.
- ABU-LUGHOD, Janet L. (1980): *Rabat. Urban Apartheid in Morocco*, Princeton, Princeton University Press.
- ABU-LUGHOD, Janet L. (1987): «The Islamic City. Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19, n.º 2, p. 155-176.
- ALMEIDA, Miguel Vale de (1996): *Os Tempos que Correm*, Oeiras, Celta.
- a.n.i. (1985): *Ilha de Moçambique Relatório – Report*, Moçambique, Secretaria de Estado da Cultura / Aarhus, Arkitektskolen.
- BAYAT, Asef (2007): *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Standford, Standford University Press.
- BROWN, Kenneth (1976): *People of Salé. Tradition and Change in a Moroccan City 1830-1930*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- ÇELIK, Zeynep (1997): *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers under French Rule*, Berkeley, University of California Press.
- EICKELMAN, Dale (1974): «Is There an Islamic City? The Making of a Quarter in a Moroccan Town», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, n.º 3, p. 274-94.
- GARDET, Louis (1969): *La cité musulmane: vie sociale et politique*, Paris, J.Vrin.
- GERHOLM, Thomas e LITHMAN, Yngve (ed.) (1988): *The New Islamic Presence in Western Europe*, Londres e Nova Iorque, Mansell Publishing Limited.
- GREENSHIELDS, T. A. (1980): «'Quarters' and Ethnicity», in G. A. Blake e R. I. Lawless, *The Changing Middle Eastern Town*, Nova Iorque, Harper and Row.
- GRUNEBAUM, Gustave von (1961): «The Structure of the Muslim Town», *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, Londres, Routledge and K. Paul.
- HAENNI, P. (2005): *L'Islam de marché: l'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil.
- LAPIDUS, I. (1967): *Muslim Cities in the Latter Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

³

Nosotros: no sentido em que Miguel Vale de Almeida se apropria do termo numa crónica publicada no *Público* e reeditada em Vale de Almeida 1996.

Le TOURNEAU, R. (1947): *Fez avant le Protectorat*, Casablanca, Société Marocaine de Librairie et d'édition.

MAHMOOD, S. (2005): *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.

MARÇAIS, W. (1945): «L'islamisme et la Vie Urbaine», *Revue d'Algér*.

MARÇAIS, W. (1957): «L'urbanisme musulman», *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman*, vol. 1, *Articles et conférences*, Argel, p. 211-31.

METCALF, Barbara (ed.) (1996): *Making Muslim Space in North America and in Europe*, Berkeley, University of California Press.

MITCHELL, Timothy (1989): *Colonizing Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press.

MODOOD, Tariq (2000): «Anti-essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups» in W. Kymlicka and W. Norman (ed.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press.

MORERAS, Jordi (2004): *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*, Barcelona, Fundació CIDOB.

PEREIRA, Luís Filipe (1988): «A Ilha de Moçambique – Património Histórico Nacional em Degradação Acelerada», *Boletim Histórico de Moçambique*, n.º 4, p. 5-12

RABINOW, Paul (1989): *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge, The MIT Press

RATH, Jan, PENNIX, Rinus, GROENENDIJK, Kees, MEYER, Astrid (2001): *Western Europe and its Islam*, Leiden, Brill Publishers.

SILVERSTEIN, Paul e TETREAUT, Chantal (2005): «Urban Violence in France», *Middle East Report Online*.

TOLOLYAN, K. (2000): «Elites and Institutions in the Armenian Transnation», *Diaspora*, vol. 9, n.º 1, p. 107-136

VERTOVEC, Steven (1996): «Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 19, n.º 1.

WICKHAM, C. R. (2002): *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, Nova Iorque, Columbia University Press.

WRIGHT, Gwendolyn (1991): *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*, Chicago, University of Chicago Press.